اصول فقه امامیه

مؤلف ابوالمعالی

ق ۳۳۶ ۱ ۲ س ۱

ص ی سالو اب —

کتاب رساله حجیة الظن

مصنف امین محمد ابراهیم ابوالمعالی

رسالة حجية
الظن من مصنفات حجة الاسلام
العلماء المحققين وفخر صناديد
الفقهاء المدققين مشيد بنيان الفضل
والاجتهاد مرفع اركان العلم بالفكر النقاد
محل العلماء الاعلام حجة الاسلام محمد الملقب
المرتضى الى افضل المعالي والمعالي الحجة
الشهير بابي المعالي قدس الله سره
وشكر الله سعيه

بسم الله الرحمن الرحيم ومنه سبحانه الاستعانة للتتميم

وبعد فهذه رسالة في حجية الظن وهذه المسئلة من المهام ولم يتفق الى الان الا في قريب من هذه الايام ومدعي وعورها فواتح الاعلام واعقم غياصها انظار ذوي الافهام وكم زلت وازلت فيها ثوابت الاقدام والظاهر انه لم يقف في العلو النقلية ما كان مقامه هذا المقام وكانها صادرت فيا مخصوصا بتسالي الكلام فلا بد فيها من تمام الاهتمام والاهتمام التمام باتمام النقض والابرام واكمال التعمق لنظر في باب المرام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام عن سيئات الاوهام وينبغي رسم مقدمات يجلى بها عن وجه المقصود غياهب الظلام

الاولى في المقصود بالحجية ويبتني الكلام فيه على الكلام في الاحكام الوضعية فنقول انه قد اختلف تارة في اصل ثبوت الاحكام الوضعية واخرى في امور من حيث كونها من الاحكام الوضعية فجرى جماعة على رجوع الاحكام المشار اليها الى الاحكام الخمسة كالسيد الداماد في السبع الشداد بل جعله مختار المحصلين وتعالية السبزواري والعلامة الخوانساري وهو المنصرح من الشهيد في الذكرى وصاحب المعالم في بعض كلماته والسيد الصدر بل حكى الاخير استقرار راي المحصلين عليه وجرى جماعة اخرى على كونها احكاما مستقلة بذاتها كالعلامة في النهاية والتهذيب والشهيدين في القواعد والتمهيد وهو يلوح من صاحب المعالم في بعض اخر من كلماته وينصرح من الفاضل التوني وهو ظاهر الحاجبيين وصرح شيخنا البهائي في الزبدة بانها ليست احكاما اصلا قال والوضع ليس بحكم بل مستلزم له وصرح في التعليقات بانها علامات والحق ثبوتها مستقلة بذاتها على ما حررناه في الاصول الا انها قليل المصداق وحيث ان المدار فيها على استعمال اللفظ في كلام الله سبحانه ونبيه صلى الله عليه واله وبعض اوصيائه نبيه سلام الله عليهم اجمعين في معنى مخترع كالنجاسة بناء على استعمالها في المعنى المخترع والا فلا يكون من الاحكام الوضعية ومن هذا الاشكال من صاحب المدارك والفاضل الخوانساري في تعليقات الروضة والسيد السند العلي في الرياض تبعا للمقدس نقلا في دلالة في قوله سبحانه انما المشركون نجس على نجاسة الكفار بالمعنى المعروف نظرا الى ان النجاسة بمعنى القذارة ولم يثبت تطرق الحقيقة الشرعية عليها وعلى ذلك المنوال حال الطهارة بناء على عدم الاستعمال في المعنى اللغوي ولا في عدم النجاسة كما هو مقتضى الاستدلال باصالة الطهارة فيما اشتبه حكمه الشرعي طهارة ونجاسة بل الاستعمال في معنى وجودي مخترع كما جرى عليه في الذخيرة ولذا انكر اصالة الطهارة بتقريب ان كلا من الطهارة والنجاسة حكم وجودي لا بد ان يثبت من الشارع

بالدليل ويرشد الى ذلك جعل الطهارة شرطا للصلوة بعد اطلاق الشرط على الامر العدمي الا ان يكون من قبيل اطلاق
الشرط على اباحة الماء او المكان بناء على كون الامر من باب مانعية الغصب لا اشتراط الاباحة ويرشد الى ذلك الاستقراء في
الاخبار في ابواب الطهارة والنجاسة كما ياتي ويمكن ان يقال انه يكفي في اختراع المعنى في الطهارة استعمالها في عدم النجاسة ولا حاجة
الى الاستعمال في المعنى المخترع الى الاستعمال في معنى وجودي والدليل على استعمال النجاسة والطهارة في المعنى المخترع
هو قضية المنصب حيث ان منصب الشارع واخباره يقتضي بيان الموضوعات الشرعية او الاحكام الشرعية ومن
ذلك انه لو وقع الحمل في الاخبار فلو كان الموضوع فردا للمحمول شرعا كما هو الحال لو كان المحمول من المعاني المخترعة كما
لو قيل الارتماس في الماء دفعة غسل وايماء الاخرس واشارته صلوة ونية الامساك مع الاكل سهوا صوم الى غير ذلك
فمبنى عليه ولا اشكال ولو تردد الامر بين فردية الموضوع للمحمول لغة او شرعا كما في الاثنان وما فوقهما جماعة
حيث انه يحتمل ان يكون المقصود به كون الاثنين وما فوقهما مصداقا لهيئة الجمع او مادته لغة ويحتمل ان يكون
المقصود به كون الاثنين وما فوقهما مصداقا للصلوة الجماعة شرعا فلا بد من البناء على الاخير كما انه لو تردد الامر
بين الفردية لغة والتشبيه شرعا فالظاهر الاخير نظرا الى انها لو تعذر الفردية لغة وشرعا كما في الطواف بالبيت صلوة
فانه يتعين الحمل على التشبيه شرعا وربما مثل ذلك في بحث تعارض الاحوال لدوران الامر بين الاشتراك والنقل
وفرع عليه اشتراط الطواف بالطهارة بناء على النقل دون الاشتراك وقد زيفناه في الرسالة المعمولة في الشك في
الجزئية والشرطية والمانعية للعبادة وقد يتردد الامر بين الفردية شرعا او التشبيه شرعا فالظاهر الاول والثمرة
ثبوت جميع احكام المحمول للموضوع مع التفاوت في الظهور بناء على الفردية وثبوت خصوص الاحكام الظاهرة بناء
على الفردية وثبوت خصوص الاحكام الظاهرة بناء على اختلاف الاحكام في الظهور والخفاء بناء على التشبيه اما
بناء على مساواة الاحكام في الظهور والخفاء فلا رجحان للحمل على التشبيه ويمكن ان يقال ان الالفاظ المستعملة في
المعنى المخترع بالنسبة الى الالفاظ المستعملة في المعاني اللغوية في بيان الامور العادية على وجه الحقيقة والمجاز كشعرة بيضاء
في بقرة سوداء فكيف يقتضي المنصب حمل الحمل على الفردية شرعا او التشبيه الشرعي عند تردد الامر بين الفردية اللغوية
والفردية الشرعية والتشبيه الشرعي نعم بيان الامر اللغوي وشرح معنى اللفظ نادر او منعدم في الاخبار بعد انعدامه في
الكتاب الا فيما يترتب عليه الحكم الشرعي كما في تعريف الكر بوجوه مختلفة في اخبار متعددة وقد ذكر في توجيه بعضها
ستة وجوه وتعريف الحيض بدم عبيط حار اسود له دفع وحرارة وتعريف النفاس بحيض احتبس لغذاء الولد و
تعريف الاستحاضة بدم اصفر بارد وتعريف تغير ماء البئر بالصفرة وتعريف الغليان في باب العصير بالقلب وتعريف
الوجه المامور بغسله في الوضوء بما دارت عليه الوسطى والابهام من قصاص الشعر الى الذقن لو كان الغرض تحديد
ذات الوجه لا تحديد غسله وتعريف الكعب بقبة القدم وبوضع اليد على ظهر القدم فيما روي عن ابي جعفر عليه السلام من
وضعه اليد على ظهر القدم في الجواب عن السؤال عن الكعب هو القبة وتعريف الكعب بالمفصل فيما روي عن ابي جعفر ع
على اختلاف الخبرين في الجواب عن السؤال عن الكعب بقوله عليه السلام هيهنا اشارة الى المفصل وتعريف الجار كما في خبرين
مرويين في اصول الكافي في باب حد الجوار باربعين دارا من كل جانب من بين اليدين والخلف واليمين والشمال وتعريف
كثرة السهو في الصلوة بان يسهو في كل ثلث سواء كان الغرض ان يسهو في كل ثلث ثلث من الصلوات كما قيل بمعنى
ان لا يخلو ثلث صلوات منه عن سهو فيسهو في تسع صلوات ثلثة سهوا فالتعميم في افراد الثلث وهي افراد الصلوة
او كان الغرض ان يسهو ثلثا في كل واحد من ثلث صلوات بمعنى ان لا يخلو صلوة منه عن سهو فيسهو في ثلث صلوات
ثلثة سهوا فالتعميم في اجزاء الصلوة وهي افراد الصلوة او كان الغرض ان يسهو ثلثا في صلوة كما احتمل بل هو المحكي
عن جماعة بمعنى ان لا يخلو صلوة منه عن ثلثة سهوا فيسهو في صلوة واحدة ثلثة سهوا فالتعميم في اجزاء الثلث وتعريف

الاستيطان فى الضيعة الموجب للاتمام بان يكون لها منزل يقيم فيه ستة اشهر وتعريف المعيب بما زاد على الخلقة او نقص ومن هذا
القبيل الحديث المعروف الفقاع خمر استصغره الناس بناء على كونه من باب شرح معنى اللفظ كما جرى عليه الفاضل الخاجوئى
لا التشبيه كما لعله المشهور وفى الاواخر استدل به فى بحث منزوحات البئر على وجوب نزح الجميع للفقاع حملا للحمل على الفردية
لغة اى كون الغرض شرح معنى اللفظ واورد عليه فى المدارك والمعالم بان الاستعمال اعم من الحقيقة وكذا ما اورد من ان كل
مسكر خمر بناء على ما استدل به معظم الاصحاب كما نقله فى المدارك على وجوب نزح الجميع لساير المسكرات غير العصير العنبى
ايضا حملا للحمل على الفردية لغة ايضا واورد عليه فى المدارك والمعالم ايضا بان الاستعمال اعم من الحقيقة وكل من الاستدلال
والايراد فيه وفيما قبله مورد للايراد وقد حررنا الحال فى الرسالة المعمولة فى الشك فى الجزئية والشرطية والمانعية للعبادة
بل نقول ان غالب الاخبار فى بيان الاحكام الشرعية لكن يمكن القول بان اكثر ما دار من ارباب العصمة كان فى بيان الامور
العادية وان امكن منعه لكن لا اشكال فى ان اكثر الفاظ الكتاب وكذا اكثر الفاظ الاخبار وكذا اكثر الفاظ ارباب العصمة فى
المحاورات فى اليوم والليلة من باب الاستعمال فى المعنى اللغوى ولو كانت فى بيان الاحكام الشرعية ومن هذا يظهر ضعف
ما يظهر من جماعة من انه لو تعارض خبران وكان مدلول احدهما لغويا وكان مدلول الاخر شرعيا يقدم الاخير نظرا الى ان
الظاهر ان تكلم المعصوم كان بالوضع الشرعى لغلبة التكلم بالوضع الشرعى لغلبة التكلم بالوضع الشرعى على التكلم بالوضع اللغوى
لما عرفت من ان اكثر الفاظ الاخبار واكثر الفاظ محاورات ارباب العصمة كان على وفق الوضع اللغوى نعم لو دار الامر بين
العدول عن المعنى اللغوى والعدول عن المعنى الشرعى فالظاهر الاول لندرة العدول عن المعنى الشرعى فيما كان له حقيقة
شرعية بالنسبة الى العدول عن المعنى اللغوى لكثرة المجازات وكثرة الاستعمال فى المعانى المخترعة شخصا وان قل انواعها
فليس حمل قوله سبحانه انما المشركون نجس على النجاسة اللغوية حملا للفظ على خلاف الظاهر وخلاف ما يقتضيه المنصب
وكذا الحال فى حمل قوله صلى الله عليه وآله الاثنان وما فوقهما جماعة على بيان ان اقل الجمع مادة او هيئة الا انه يستلزم
شرح المعنى اللغوى وقد سمعت من نادر ومنه عدم فيما لا يترتب عليه الحكم الشرعى وهو امر آخر غير استعمال اللفظ فى
المعنى قد يتفق معه لكن نقول ان الاستقراء فى الاخبار فى ابواب الطهارة والنجاسة يقضى قضاء مبرما بكون المستعمل فيه
من باب المعنى المخترع حتى فى الطهارة والظاهر انها من باب الامر الوجودى فنقول انه لو ثبت الاستعمال فى المعنى المخترع
فيدور الامر بين كون النجاسة حكما مستقلا وكونها راجعة الى الحكم التكليفى لكن ارجاع الحكم الوضعى الى الحكم التكليفى
لو ابتنى انما يتجه فى التعليقيات كسببية الدلوك لوجوب الصلوة بارجاعها الى وجوب الصلوة عند الدلوك بكون
حاصل الغرض من القضية الاولى متحدا مع حاصل الغرض من القضية الثانية وان كانت القضيتان المذكورتان
مختلفتان بحسب الظاهر لاختلاف الموضوع والمحمول لكن النجاسة لها احكام تكليفية متعددة كعدم جواز بيع النجس
وعدم جواز الصلوة مع اللباس النجس وعدم جواز السجود على النجس ووجوب ازالة النجاسة عن المساجد والمصاحف
ونحوها ولا مجال لاستعمال القضية الواحدة فى القضايا المتعددة للزوم استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد
على تقدير الجواز وان كان مقتضى كلام المحقق الخوانسارى فى باب الاستدلال على اصالة الطهارة فيما اشتبه حكمه الشرعى
طهارة ونجاسة هو كون الاصل الطهارة بواسطة رجوع النجاسة الى التكاليف متعددة للاصل حيث انه استدل بان
النجاسة ترجع الى وجوب الاجتناب عن موصوفها فى الاكل والشرب ونحوهما من الاستعمالات وكذا وجوب الاجتناب
عنه فى الصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة ووجوب ازالتها عن المصاحف والمساجد ونحوها والاصل
عدم الوجوب ضعفه ظاهر وان قلت ان مرجع النجاسة الى وجوب الاجتناب باقسام مختلفة فالمرجع الى امر واحد
قلت ان وجوب الاجتناب غير وجوب الازالة كما ان حرمة البيع امر ثالث فلا يتحد المرجع وعلى اى حال فالقول بالحكم الوضعى انما
ياتى من قضاء الضرورة فيما لم يثبت فيه الاستعمال فى المعنى المخترع فى كلام الشارع واخباره فلا يثبت الحكم الوضعى الا
لو ورد فى الاخبار ان الركوع جزء الصلوة فالجزء مستعمل فى المعنى اللغوى الا ان مصداقه شرعى بمعنى ان جعله مصداقا

للمعنى اللغوي مستند الى الشارع كما ان الزعفران مثلا او جعله الطبيب جزء معجون فكونه جزء للمعجون بجعل
الطبيب لا ان الجزئية بالمعنى اللغوي والبشنة جزءا للبيت بالمعنى اللغوي الا ان جعلها جزء للبيت بجعل جاعل صورة
البيت والبناء وليس جزئية الاجزاء الشرعية للماهيات الشرعية الامثل جزئية الجزء العرفي للكل العرفي وقس على ذلك
حال الشرطية والمانعية فان الشرطية من المعاني المصطلحة وفي العرف يجعل بعض الامور شرطا لبعض الامور وليس
حال اشتراط الطهارة للصلوة الامثل حال اشتراط الشرط العرفي للمشروط العرفي غاية الامر ان الشارع جعل الطهارة اما مصداقا
للمعنى المصطلح في جعلها شرطا للصلوة بناء على كونها امرا وجوديا وبما سمعت يظهر حال المانعية وبما ذكر يظهر انه لا يتحقق
اختراع الجزئية والشرطية وان قلت ان طهارة الماء مثلا غير مخترعة من جانب الشارع وانما المخترع كلي الطهارة وقد جعل
الشارع الماء مصداقا للطاهر وكما يكفي جعل الماء مصداقا لكلي الطاهر في اتصاف الماء بالحكم الوضعي فكذا يكفي جعل الركوع
مثلا مصداقا لكلي الجزء في اتصاف الركوع بالحكم الوضعي قلت ان الفرق في البين من حيث ان كلي الطهارة مخترع بخلاف كلي
الجزئية فجعل الماء مصداقا لكلي الطاهر يكفي في الاتصاف بالحكم الوضعي بخلاف جعل الركوع مصداقا لكلي الجزء والحجية
ايضا لا يبعد كونها من الاحكام الوضعية لعدم استعمال لفظ الحجية في كلام الشارع واخباره اصلا ولا سيما في باب حجية الظن
نعم قد استعمل الحجة في التوقيع المعروف في قوله عليه السلام واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم
حجتي عليكم وانا حجة الله لكن لا دليل على كون الحجة فيه مستعملة في الموصوف بالحكم الوضعي بل المقصود به ما يحتج به يوم
القيمة او النائب وبالجملة فلو ثبت كون الحجية من الاحكام الوضعية فاصل العدم بناء على اعتباره يقضي بالعدم والا
فيأتي الكلام تارة مع قطع النظر عن دليل الانسداد او عدم استقامته واخرى بعد تمامية دليل الانسداد فيما عدا الظنون
الخاصة اما الاول فان كان احتمال الحرمة غير مرفوع في البين فالاصل عدم حرمة العمل بالظن وكذا الاصل عدم وجوب العمل
فالاصل الجواز الا ان الظاهر بل بلا اشكال ان الجواز بالمعنى المقابل للوجوب والحرمة في المقام خلاف الاجماع وان كان احتمال
الحرمة مرفوعا كما هو الاظهر اذ لا وجه يقتضي الحرمة غير ما دل على حرمة العمل بالظن اجتهادا والكلام في الاصل العملي فالاصل
يقتضي الجواز ايضا الا انه خلاف الاجماع ويأتي مزيد الكلام واما الثاني فان كان دليل الانسداد ملحوظا بالنسبة الى كل
واحدة من الوقائع بحيث افاد وجوب العمل بما عدا الظنون المخصوصة بناء على حكومة اصل البراءة في باب الشك في المكلف به
واما بناء على حكومة وجوب الاحتياط فالاصل يقتضي وجوب العمل بما عدا الظنون المخصوصة ويمكن ان يقال ان ما ذكرنا
يتم لو كان الشك في جواز العمل بما عدا الظنون المخصوصة من باب الشك في المكلف به بناء على اجمال دليل الانسداد
كما هو المفروض لكن الامر من باب الشك في التكليف لاجمال الدوران بين البعض والكل فعلى تقدير وجوب الموافقة القطعية
للواقع في باب العلم الاجمالي فلا بد من البناء على وجوب العمل بالظنون المخصوصة وعلى تقدير كفاية عدم المخالفة القطعية
يجب العمل بالظن على حسب ما يرتفع به العلم الاجمالي وبعد ما مر اقول ان الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام الخمسة
لا اختراع فيها وانما توجه الامر الى الصلوة مثلا من الله سبحانه في الكتاب والسنة يوجب اتصاف الصلوة بالوجوب اللغوي
اي اللزوم وكما يكفي ذلك في باب الحكم التكليفي والمرجع الى وقوع التصرف من الشارع في متن الواقع ولو لم يصدر عنه امر
بل كان الامر الصادر من جانب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم فكذا يكفي جعل الركوع مثلا مصداقا للجزء
في الاتصاف بالحكم الوضعي وكذا جعل الطهارة مصداقا للشرط بالمعنى المصطلح والحجية وان لم تذكر في الكتاب والسنة
لكن مرجعها في الاستعمالات الى كون محلها محل الاعتبار مثلا حجية شهادة العادلين بمعنى كون محلها محل الاعتبار وهذا
امر شائع في العرف فكون قول شخص محل الاعتبار بتصرف اهل العرف في العرفيات وتصرف الشارع في الشرعيات فهنا
شككنا في كون شيء محل الاعتبار فاصل العدم بناء على اعتباره يقضي بالعدم وربما حكم السيد السند المحسن
الكاظمي نقلا ببداهة بطلان القول برجوع الاحكام الوضعية الى الاحكام التكليفية حيث حكم بان بطلان القول بان الحكم
الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم ان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك

الى

الشرع عن البيان حتى علل ما بان الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له ادنى مسكة والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع
والكلام انما هو في نفس الوضع وبالجملة قول الشارع دلوك الشمس سبب للصلوة والحيض مانع عنها خطاب وضعي وان استتبع
تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند الزوال وتحريمها عند الحيض كما ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله صلى الله
عليه دعي الصلوة ايام اقرائك خطاب تكليفي وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك سببا والاقراء مانعا والحاصل
ان هناك امرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغني استتباع احدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الاحكام اقول
انه لو كان التكاليف المبنية على الوضع غير الوضع بلا كلام فلا مجال للكلام في الوضع لوضوح ان الوضع غير التكليف
على ذلك ايضا بلا كلام قضية ان مغايرة شيء لشيء يقتضي مغايرة الشيء الثاني ايضا للشيء الاول نعم التكاليف
المشار اليها لا كلام في ثبوتها بالاصالة والكلام في استقلال الوضع ورجوعه اليها ولعله اراد ان يذكر ذلك لكنه بما
ذكر من باب الخلط والاشتباه وايضا الظاهر بل بلا اشكال ان المقصود بالاستتباع هو تعقب بيان السببية والمانعية
في دلوك الشمس سبب للصلوة والحيض مانع منها بالدلالة على الوجوب والحرمة وتعقب الايجاب والتحريم في اقم
الصلوة لدلوك الشمس ودعي الصلوة ايام اقرائك بالدلالة على السببية والمانعية لا ان المفهوم من العبارة في
المثالين الاولين هو الوضع بالمطابقة والتكليف بالالتزام بملاحظة ان الظاهر ابتناء الوضع على التكليف والمفهوم
من العبارة في المثالين الاخيرين هو التكليف بالمطابقة والوضع بالالتزام بملاحظة ان الظاهر ابتناء التكليف على الوضع
نظير الاستدلال على دلالة النهي على الفساد بان الظاهر من النهي كون الحرمة من جهة الفساد اذ لا مجال للاستناد الوضع الى
التكليف والامر بالعكس مع انه لا مجال للاختلاف الناشي والمنشا ولو مع اختلاف المورد واورد بانه اذا قال المولى لعبده اكرم
زيدا ان جاءك فهل يجد المولى من نفسه انه انشا انشائين وجعل امرين احدهما وجوب اكرام زيد عند مجيئه والآخر كون
مجيء زيد سببا لاكرامه او ان الثاني مفهوم منتزع من الاول لا يحتاج الى جعل مغاير للجعل الاول ولا الى بيان مخالف للبيان
الاول ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض ولم يرد من الشارع الا انشاء طلب الصلوة عند
الاول وطلب تركها عند الثاني فان اراد تباينهما مفهوما فهو اظهر من ان يخفى كيف لا وهما محمولان مختلفا الموضوع
وان اراد كونهما مجعولين بجعلين فالحوالة على الوجدان لا البرهان وكذا لو اراد كونهما مجعولين بجعل واحد فان الوجدان
شاهد على ان السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان كالسببية والمشروطية والممنوعية مع ان قول الشارع
دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة ليس جعلا للايجاب استتباعا كما ذكر بل هو اخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك
هذا كله مضافا الى انه لا معنى لكون السببية مجعولة حتى يتكلم في انه بجعل مستقل ام لا فانا لا نعقل من جعل الدلوك
سببا للصلوة الا انشاء الوجوب عند الدلوك والا فالسببية القائمة بالدلوك ليس من لوازم ذاته بان يكون فيه معنى يقتضي
ايجاب الشارع فعلا عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعولة ولا نعقلها ايضا صفة اوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعة ولا
الخصوصيات المصنفة والمشخصة اقول انه لو قيل ان جئتني اعطيك درهما او ان اكلت السم تموت او ان تبت نصير عادلا فمقتضى
الاشتراط الفحوائي انما هو السببية المذكورة الا انها جعلية في الاول وعادية في الثاني وشرعية في الاخير ولو افاد الاشتراط
السببية فما خلي عن افادة التكليف كما في الامثلة المذكورة فهو يفيد السببية فما كان مفيدا للتكليف مثل ان جاءك زيد
فاكرمه بالقطع واليقين اذ لا مانع عن افادة السببية غير افادة الوجوب ليس افادة الوجوب قابلة للمنع عن افادة السببية
بلا اشتباه ومن ذلك انه لو امر بشيء مقيدا بالعبادة نحو اقرء السورة في الصلوة او توضأ للصلوة او نهي عن شيء مقيدا بالعبادة
نحو لا تكتف في الصلوة فالامر يدل على الوجوب والجزئية في المثال الاول والوجوب والشرطية في المثال الثاني ويدل النهي على المانعية
والحرمة في المثال الثالث فيتأتى الفساد في الاولين بترك السورة وترك الوضوء سهوا ويتأتى الفساد في الاخير بالتكتف سهوا ايضا
وان لا يطرد الوجوب والحرمة في حال السهو فالامر فيما ذكر من باب الاشتراط والمانعية الا الواجب في الواجب فما يقال من ان دلالة
الامر والنهي في المثالين على خصوص الحكم الوضعي اعني الجزئية في الاول والمانعية في الثاني فقط ليس بشيء وكذا ما ربما يقال من ان

الامر

الامر والنهی فی مثل المثالین من المجاز الراجح المساوی احتماله لاحتمال الحقیقة فی الحکم الوضعی فان امکن القول بظهور الامر والنهی
فی الحکم الوضعی ومن هذا انه یمکن القول بظهور النهی عن تطوع المرأة بدون اذن الزوج فی المنع فقط کما هو مقتضی کلام
جماعة خلافا لما یقتضیه کلام جماعة اخری من الدلالة علی حرمة التطوع المشار الیه وکذا فساده ومثل النهی عن شیء مقید بالعبادة
نهی شیء مقید بالعبادة ومنه ما ورد من ان الصائم لا یرتمس فی الماء وقد جری جماعة کالشهید الثانی فی المسالک وغیره وجماعة
من المتاخرین علی عدم بطلان الصوم بالارتماس وهو مبتنی علی تعلق النهی الی الخارج لا اخذ فی خلال النهی والنفی ومن ذلک
ایضا انه لو امر بالعبادة مقیدا بشیء نحو اعتق رقبة مؤمنة فالامر یدل علی اشتراط الشیء فی العبادة لکن الدلالة علی الاشتراط
انما تنشأ من التقیید لا من خصوص الامر ولذا یطرد الدلالة لو ثبت التقیید بالاجماع الا ان اعتبار الظن هنا مبنی علی
اعتبار حجیة مطلق الظن وکذا الحال فی الامر بشیء مقیدا بالعبادة کما مر فان الدلالة فیه ایضا انما تنشأ من التقیید لا
من خصوص الامر ولذا یطرد الدلالة لو ثبت التقیید بالاجماع وایضا الامر بالعبادة مقیدة او مقیدة بشیء نحو اعتق رقبة
مؤمنة یقتضی اشتراط الشیء فی العبادة والنهی عن العبادة مقیدا او مقیدة بشیء نحو لا تصل الطهر متجاهرا یقتضی ممانعة الشیء
عن صحة العبادة وهو المعبر عنه فی بحث دلالة النهی علی الفساد بالنهی عنه لوصف فالامر هنا ایضا من باب الاشتراط وانما
لا الواجب فی الواجب والحرام فی الواجب وربما حکم الشهید فی الذکری بان الاوامر فی الاخبار صارت حقیقة عرفیة فی
الوجوب الشرطی الا انه عبر بالوجوب الشرطی ونسب الی الفاضل التاج الدین القول بظهور الاوامر فی الاخبار فی الوجوب
الشرطی عن المحقق الثانی والشهید الثانی فی الروض القول بظهورها فی الوجوب الشرطی والمقصود بالاشتراط فی جمیع ما
ذکر انما هو مطلق المداخلة الاعم من الجزئیة والشرطیة فالامر فیما کان خارجا عن العبادة من باب الشرطیة واما ما کان داخلا
فی العبادة اعنی صورة العبادة فالامر فیه دائر بین الجزئیة والشرطیة والمعاملات فی جمیع ما ذکر مثل العبادات من حیث تقییدها
او تقیید الامر بها او تقیید النهی عنها ومن ذلک ان الامر بالاستبراء فی باب بیع الامة یقتضی اشتراط صحة البیع بالاستبراء الا ان
الدلالة علی الاشتراط فی جمیع ما ذکر وکذا دلالة النهی علی الممانعة انما تتأتی لو لم یحتمل کون الامر والنهی بوجه غیر الاشتراط
والممانعة وربما حکم العلامة النجفی فی شرح القواعد بصحة بیع الامة الموطوءة بدون الاستبراء تمسکا بان غایة ما فی الباب
الامر بالاستبراء واین الامر من الدلالة علی الفساد نعم الامر بالاستبراء یقتضی النهی عن البیع بدون الاستبراء بناء علی کون
الامر بالشیء مقتضیا للنهی عن الضد الخاص او لم یکن الضد سببا لترک المامور به والبیع لیس سببا لترک الاستبراء والسبب
انما هو الصارف عن الاستبراء مع ان النهی المستفاد من الامر بالشیء لا یقتضی الفساد لکونه تبعیا ویندفع بانه مبنی علی انحصار
ثبوت الفساد فی المقام فی ثبوت النهی وثبوت دلالته علی الفساد لکن یثبت الفساد بتوسط دلالة الامر علی الاشتراط علی ما
یظهر مما سمعت مع ان مقتضی کلامه ان المانع عن دلالة النهی المستفاد من الامر بالشیء بالنسبة الی الضد الخاص هو
کونه تبعیا والحق ان المانع عن تلک الدلالة هو کون النهی غیریا ولذا لا یدل النهی الغیری علی الفساد ولو کان اصلیا نحو قوله
سبحانه وذروا البیع بناء علی دلالة النهی فی المعاملات علی الفساد کما هو مقتضی کلامه حیث انه لم یمنع عن دلالة النهی المستفاد
من الامر بالاستبراء بعد فرض ثبوت النهی تمسکا بعدم دلالة النهی فی المعاملات علی الفساد مضافا الی انه مقتضی صریح کلامه
دلالة الامر بالشیء علی النهی عن الضد الخاص لو کان الضد سببا لترک المامور به تبعا لصاحب المعالم وقد زیفناه فی محله
لکن یمکن ان یقال ان دلالة الامر علی الاشتراط ودلالة النهی علی الفساد فی جمیع ما ذکر انما یتم لو لم یحتمل احتمالا مساویا کون
الحکمة فی الامر غیر الاشتراط وکون الحکمة فی النهی غیر الفساد فضلا عما لو کان الظاهر ما ذکر ومن المحتمل بالاحتمال المساوی
بل الظاهر کون الامر بالاستبراء من جهة محافظة اختلاط المیاه ولذا لا یتأتی وجوب الاستبراء لو کان الوطی فی الدبر وکذا
فی صورة العزل الا ان یقال ان الحکمة غیر منصوصة فیجب الاستبراء فی الوطی فی الدبر وکذا فی صورة العزل الا ان یقال انه
انما یتم بناء علی اصالة الفساد فی المعاملات فقد یظهر انه لا مجال لاشتراط الاستبراء فی المقام اجتهادا علی تقدیر الشک فی حکمه
الاستبراء فضلا عما لو کان الظاهر کون الحکمة محافظة اختلاط المیاه وایضا المستحب مثل الواجب فیما ذکر فالامر من باب الاشتراط

فی تقیید

فی تقیید الامر بالمستحب وتقیید المستحب بشیء والامر بشیء مقیدا بالمستحب لا من باب المستحب فی المستحب ومن باب المانعیة فی النهی
عن المستحب علی تقدیر تقیید النهی والمنهی عنه بشیء او النهی عن شیء مقیدا بالمستحب لا من باب الحرام فی المستحب وایضا الثواب
الغیر المنوط صحته بقصد القربة کرد السلام مثل الواجب المنوط صحته بقصد القربة فالامر فیه من باب الاشتراط او المانعیة لا
الواجب فی الواجب والحرام فی الواجب وایضا الظاهر بل بلا اشکال ان المستحب الغیر المنوط صحته بقصد القربة لیس مثل
المستحب المنوط صحته بقصد القربة فالامر فی قسمی التقیید فی باب الامر من باب المستحب فی المستحب وفی قسمی التقیید فی باب
النهی من باب المکروه فی المستحب والمستحب المذکور لا یعد ولا یحصی فانظر اداب الوضوء واداب الغسل واداب الدخول فی
المسجد واداب الاذان للاعلام واداب الصیام واداب الصدقة واداب الاکحال واداب التطییب واداب التجارة واداب
التزویج واداب الجماع واداب الاکل والشرب واداب النوم واداب الخلوة وابواب الملابس وابواب المساکن وغیرها وربما
ضبطه المحدث الکاشانی فی مفاتیحه فی قضاء حوائج المؤمنین وسعیهم واطعامهم واکسائهم واسکانهم وعیاداتهم وزیارتهم
والتسلیم الیهم وتشییع جنائزهم وادخال السرور فی قلوبهم وصلة الارحام والتعقیبات والادعیة الطویلة والقصیرة
وقرائة الایات وقرائة القران لکن حکم المولی التقی المجلسی نقلا بان المنافع الدنیویة لا توصف بالاستحباب نعم ان اتی بها العبد
لله سبحانه ولقوة العبادة یثاب علیها وکذا الحال فی غیرها من المباحات حتی دخول بیت الخلاء بقصد صحة البدن وبقصد
التخلی للحضور والقلب فی الصلوة قال وکان شیخنا التستری کثیرا ما یقول انی منذ ثلثین سنة لم افعل مباحا بل فعلت المباحات
کلها لله وهکذا ینبغی ان یکون داب المتقین وهو حسن نظیر قسمی التقیید فی باب الامر فی العبادات والمعاملات الامر بشیء
لغایة نحو توضا للصلوة وقوله سبحانه وطلقوهن لعدتهن وانکحوهن باذن اهلهن وقوله سبحانه واشهدوا ذوی عدل
منکم لکن الامر بشیء لغایة انما یقتضی اشتراط الغایة بالشیء المامور به فوجوب الشیء من باب الوجوب الشرطی لا الوجوب النفسی
وربما یکون الامر من باب صرف الشرطیة ولم یکن الشیء من باب العبادات علی ما یقتضیه بعض الکلمات کما ان الامر بشیء مقیدا بالعبادة
یقتضی اشتراط العبادة بالشیء المامور به لکن الامر بالعبادة مقیدا بشیء یقتضی اشتراط المامور به بالشیء وقد حکم البیضاوی
بدلالة قوله سبحانه واتموا الحج والعمرة لله علی وجوب العمرة مضافا الی الدلالة علی وجوب قصد القربة فی الحج والعمرة کما استدل
بها الشافعیة علیه لکن صرح الحلبی بدلالته علی الاخیر فقط تمسکا بان الکلام المفید انما ینساق لاظهار القید فقط والاظهر ان
الکلام المفید انما ینساق لافادة خصوص القید لو کان المخاطب عالما بالمقید وکان المتکلم عالما بعلم المخاطب اما لو کان
المخاطب جاهلا بالمقید وشاکا فیه مع علم المتکلم بالحال او عدم علم المتکلم بحال المخاطب علما وجهلا وشکا فالکلام انما ینساق
لافادة کل من القید والمقید وکذا الحال لو کان المخاطب عالما بالمقید لکن المتکلم کان جاهلا بعلم المخاطب وشاکا فیه لکن وجوب
القید یقتضی وجوب المقید ویقضی به وان لم یکن الغرض من الامر بالمقید اظهار وجوبه لغایة بعد کون الامر من باب الواجب فی
المستحب بعد انعدامه فی الشرعیات والعرفیات اللهم الا ان یقال بظهور الامر بالمقید فی صرف اشتراط القید لکنه لیس بشیء
وربما یقال ان الجمل الخبریة الواردة فی کیفیات العبادات ظاهرة اثباتا فی الشرطیة ونفیا فی المانعیة واما الایة فلم یعلم انها
غیر مسبوقة بسابق فی ظاهرها والوجوب والعمرة فتدل علی وجوب الحج والعمرة او مسبوقة بسابق فی ظاهرها وجوب الحج والعمرة فلا تدل
علی وجوب الحج لکن وجوب القید یقتضی وجوب المقید فلا حاجة الی دلالة الامر علی وجوب الحج فظهر بطلان ما نقل من الشافعیة
علی ما سمعت من الاستدلال بالایة علی استحباب العمرة قوله وان الثانی مفهوم منتزع من الاول اه مقتضی کلماته ان الحکم الوضعی
ینتزع من الحکم التکلیفی والظاهر بل بلا اشکال ان مدار کلام سائر ارباب الرجوع اعنی رجوع الحکم الوضعی الی الحکم التکلیفی
انما هو علی الاتحاد وکون الامر من باب الامر بالشیء والنهی عن الضد العام قوله ولذا اشتهر فی السنة الفقهاء اه انت خبیر بان
اشتهار سببیة الدلوک ومانعیة الحیض اعم من انتزاع السببیة والمانعیة فی عرض الدلالة علی الوجوب والحرمة وکذا انتهاض
استناد الوجوب والحرمة الی الاشتراط والمانعیة قوله فانا لا نعقل من جعل الدلوک سببا للصلوة الا انشاء الوجوب عند
الدلوک انت خبیر بان مقتضی جعل الدلوک سببا للصلوة هو التصرف فی الدلوک بربطه بوجوب الصلوة او وقوعها علی الخلاف

عن الاذان للصلوة عند التلاوة والنهی عن الصلوة فی ما الکحول وامثالها النبیذ والفقاع

فى وجوب الواجب المشروط قبل تحقق الشرط كما هو المنصور وعدمه كما هو المشهور والتصرف المشار اليه عين الربط المذكور من
باب الوضع بل كما ان السببية من الاحكام الوضعية فكذا الحال فى المشروطية الا ان العمدة السببية والشرطية لتفرع الاحكام
التكليفية عليهما ومن هذا عدم ذكر المسببية والمشروطية فى كلماتهم ردا باب الوضع ومع هذا ينقدح دعوى عدم تعقل سببية
الدلوك بما سمعت من دلالة الاشتراط على السببية ولا اقل من كون الامر من باب الدلالة بمعنى كشف اللفظ عن اعتقاد المتكلم كما فى
دلالة الاشارة والمفاهيم بناء على كونها اعنى المفاهيم عقلية وكذا سائر الدلالات اللفظية الالتزامية من الكشف عن الارادة
حيث ان المدار فى الدلالة على الكشف لا على الوضع كما هو المشهور ولا على الارادة كما عن ابن سينا والكشف اعم من الكشف عن
الارادة كما هو الغالب الكشف عن الاعتقاد كما فى دلالة الاشارة والتنبيه ومن اجل عدم التفطن بالاخير انكر السيد السند
المحسن الكاظمى دلالة الالتزام لاستلزامها استعمال اللفظ فى معنيين اعنى الملزوم واللازم فى باب دلالة الالتزام وقد يكون
الدلالة بدون استعمال اللفظ فى المعنى بل بالاضمار كما فى دلالة الاقتضاء قوله ولو كانت لم تكن مجعولة فيه ان المدار فى جعل
الاحكام بناء على طريقة الامامية والمعتزلة من استناد الاحكام الشرعية الى المصالح والمفاسد الواقعية على اظهار مكنونات
الواقع لا احداث الحكم فالمدار على اظهار ما لا يدركه غالب العقول فلا باس باستناد السببية الى الدلوك قوله ولا
نعقلها ايضا صفة اوجدها الشارع فيه كما ترى لوضوح انه لا يكون امر السببية من باب الايجاد بل هو من باب الاعتبار
وبعد هذا اقول ان الحجية ولو لم تكن من الاحكام الوضعية لكن لزوم العمل بالظن مثلا مبنى على تصرف الشارع باعتباره
الاصل عدم التصرف كما ان الجزئية والشرطية والمانعية ولو لم تكن من الاحكام الوضعية لكن جزئية الركوع للصلوة لما كانت
منوطة بالاعتبار والتصرف فيجرى الاصل فى التصرف والاعتبار كما انه يجرى اصالة البراءة فى الوجوب المتعقب للجزئية والشرطية
والحرمة المتعقبة للمانعية ومن هذا تمشى اصالة الطهارة فى الشبهة الحكمية باجراء اصالة البراءة عن وجوب الاجتناب
ولو لم تكن النجاسة من الاحكام الوضعية وكان الطهارة من الاحكام الوضعية لوجود نه ايضا وعن جماعة ان المقصود بالحجية
هو وجوب العمل وهو اما بارجاع الحكم الوضعى الى الحكم التكليفى وبكون الحجية كناية عن الحكم التكليفى فى كلام الاصوليين
الا انه يضعف بعدم اطراده فيما لو كان بعض الظنون قائما على الاستحباب والكراهة والاباحة ولو قيل ان المقصود
وجوب العمل هو حرمة المخالفة وهذا ينافى فيه الاطراد لحرمة الفتوى على خلاف الاستحباب لتطرق البدعة فى فعل الشخص نفسه
وعدم اختصاص البدعة بالتشريع للغير كما حررناه فى البشارات قلت ان ارادة المخالفة من وجوب العمل بعيدة بعد غاية بعد
ارادته من الحجية الا ان يقال انه وان كان بعيد الارادة فى الغاية بالنسبة الى وجوب العمل لكن ارادته ليست بعد من حمل
الحجية على الحكم الوضعى الا ان يقال انه لا باس بالحمل على الحكم الوضعى بمعنى التصرف من الشارع للوقوع كثيرا ما يجعل السلطان
شخصا مطاعا على مطيعيه والغرض اعتبار اقوال الشخص وافعاله بل رسم الصكوك من هذا الباب ثم انه ربما يشتبه
الكلام فى المقام الكلام فى وجوب تقليد الاعلم حيث انه لو ثبت كون الحجية حكما مستقلا من الاحكام الوضعية فالكلام
فى اختصاص حجية قول المجتهد بالاعلم وعموم الحجية لغير الاعلم فاصالة العدم بناء على اعتبارها تقضى باصالة الاقتصار
على الاعلم لان الاصل عدم الحجية والقدر الثابت هو حجية قول الاعلم فيبقى قول غير الاعلم تحت الاصل واما بناء على كون الحجية
خارجة عن الحكم بناء على كون الاحكام الوضعية راجعة الى الاحكام التكليفية فيبتنى الامر على حكومة اصل البراءة فى باب الشك
فى المكلف به فيبتنى على جواز تقليد غير الاعلم ووجوب الاحتياط فى ذلك فيبتنى على عدم جواز تقليد غير الاعلم فهى انه يظهر
بما مر ان العرف كما يتفوه فيه الاحكام الخمسة كذا يتفوه بالاحكام الوضعية وايضا ظهر بما مر ان السببية والمشروطية من
الاحكام الوضعية كالسببية والشرطية بناء على كونهما من الاحكام الوضعية لكن العمدة هى السببية والشرطية لتفرع الاحكام
الوضعية لكن العمدة هى السببية والشرطية لتفرع الاحكام التكليفية عليهما ومن هذا عدم ذكر المسببية والمشروطية فى
كلام القائلين باستقلال الاحكام الوضعية وايضا ظهر بما مر انه بناء على القول برجوع الاحكام الوضعية كما هو مرجع كلام
الاكثر من القول باتحاد الحكم الوضعى والحكم التكليفى والقول بكون الاول منتزعا من الثانى كما هو صريح بعض المقدمة

فى السببية وكان الشرطية من الاحكام الوضعية فكذا الحال

فى ان مقتضى الاصل [illegible] الاعلم

فى مطالب

ء خارجة عن الحكم اذ ارجعه الى وجوب العمل بناء على اعتبار الاحكام الوضعية

مقدمة

الثانية ان حجية العلم لا تحتاج الى حجة اذ غاية الامر في الاستدلال على حجيتها افادة العلم بالحجية وحجيته هذا العلم ايضا تحتاج الى حجة فيلزم الدور او التسلسل ويمكن ان يقال ان فساد الاستدلال على حجية العلم لا يكشف عن حجيته والا لكان فساد الاستدلال كاشفا عن صدق المدعى في جميع المحال الا ان يقال ان حجية كل حجة تنتهى الى العلم وما ينتهى حجية كل حجة اليه لا يصح الاستدلال على حجيته ولو كان غير العلم لكن لا يتفق مصداق لهذا العنوان غير العلم ونعلم ايضا بحجية العلم للزوم التكليف بما لا يطاق لولا حجيته فالغرض انا نعلم بحجية العلم ولا باس بعدم جواز الاستدلال على حجيته الا ان يقال ان العلم بالحجية المدعا ان كان من باب الضرورة ودونه لا اشكال فلا اشكال ولا منافاة لا اشكال هذا ويأتى الكلام في قبول حجية العلم للتخصيص عدمه وربما يقال بالقبول بملاحظة وقوع الخلاف في جواز قضاء الحاكم غير الامام بعلمه حيث انه بعد الاغماض عن القول بعدم الجواز فالمشهور الجواز استدلالا بوجوه ومقتضاه الاتفاق على جواز عدم قضاء الحاكم بعلمه فمقتضاه قبول حجية العلم للتخصيص اما دلالة القول بعدم جواز القضاء بالعلم على قبول حجية العلم للتخصيص فهى ظاهرة واما دلالة القول بالجواز كما هو المشهور فلان التعبير بالجواز يكشف عن جواز عدم حجية العلم والا لكان المناسب التعبير بالوجوب اى وجوب القضاء بالعلم وكان المناسب الاستدلال على الوجوب دون الجواز اقول انه لو فرض في الواقعة التكليف وعدم نصب طريق لديه فعدم اعتبار العلم يستلزم التكليف بما لا يطاق هذا في العلم بالحكم وعلى هذا المنوال الحال في العلم بالموضوع مع ثبوت التكليف فيه وعدم نصب الامارة عليه نعم لو ثبت عدم جواز قضاء الحاكم بعلمه فهذا يكشف عن عدم وجوب الحكم من باب دلالة انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم لاستلزام وجوب الحكم جواز القضاء بالعلم للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والظاهر بل بلا اشكال ان مقالة المشهور في باب القضاء بالعلم هى الوجوب والتعبير بالجواز من قبيل العنوان بجواز العمل بخبر الواحد حيث ان المقصود بالجواز فيه هو الوجوب من باب كون الغرض الجواز بالمعنى الاعم فالاطلاق على الوجوب من باب اطلاق الكلى على الفرد حيث انه لو كان خبر الواحد حجة فلا يجوز التخلف عنه بالفتوى على خلافه وترك العمل به لو كان دالا على الوجوب والحرمة كيف لا وعن السيد المرتضى في جملة كلام له في ضمن بعض ادلة القول بالجواز وكيف يخفى اطباق الامامية على وجوب الحكم بالعلم مضافا الى الاستدلال على الجواز باستلزام عدم الجواز احد الامرين اما عدم وجوب انكار المنكر وعدم وجوب اظهار الحق مع امكانه او الحكم بعلمه وبطلان الاول ظاهر فيتعين الثانى بيان اللزوم انه اذا علم بطلان قول احد الخصمين فان لم يجب عليه منعه عن الباطل لزم الاول والا ثبت المطلوب حيث انه صريح صدرا وذيلا في ان المقصود بالقول بالجواز في القول بجواز القضاء بالعلم هو الوجوب حيث ان وجوب انكار المنكر واظهار الحق المذكور بلزوم العدم على تقدير عدم وجوب القضاء يقتضى وجوب القضاء بالعلم لا الجواز والاستدلال بوجوب المنع عن الباطل في الدليل في بيان وجه الملازمة يقتضى ويقضى بوجوب القضاء بالعلم وبعد ما مر اقول انه يمكن القول بانه كما لا يتجه الاستدلال على حجية اصل العلم فكذا الحال في الاستدلال على عموم الحجية بالنسبة الى افراد العلم وكذا الحال في حجية العلم بالنسبة الى مورد مخصوص للزوم الدور او التسلسل ايضا في كل من الاستدلالين اذ المفروض قيام فرد من نوع العلم على اعتبار فرد اخر من العلم في الاخير وعلى اعتبار عموم افراد نوع العلم بعد اعتبار اصله في الاول بخلاف قيام بعض افراد العلم على عدم اعتبار بعض افراد اخر كقيام الدليل على عدم اعتبار علم الحاكم وخلاف قيام بعض افراد اخر كقيام الدليل على عدم اعتبار علم الحاكم وخلاف قيام بعض افراد النوع من الظن على عدم اعتبار اصل هذا النوع كقيام الشهرة على عدم حجية الشهرة فكل من فردى العلم يحتاج حجيته الى حجة فلا مجال لحصول احدهما مع عدم ثبوت حجيته دليلا على عدم حجية الاخر نعم لو قام العلم على عدم حجية علم من باب انتفاء المعلول الى الموضوع فيقدم العلم الاول على العلم الثانى بناء على تقديم الاستصحاب الوارد على استصحاب المورود ومرجع ما ذكر الى حجية العلم وفساد الاستدلال على حجيته ما لم يقم العلم على عدم حجيته ولا منافاة بين العلم بحجية العلم وفساد الاستدلال على حجيته وامكان قيام العلم على عدم حجية بعض افراده لكن لو كان حجية العلم قابلة للتخصيص بمعنى حجيته ما لم يقم العلم على عدم حجيته فيشكل العلم بالحجية في موارد عدم العلم بعدم الحجية لاحتمال عدم الحجية نعم في موارد ثبوت التكليف حجية العلم معلومة ولا مجال للتخصيص ثم انه يأتى الكلام في ان حجية العلم من باب المرآتية او الموضوعية

في صدد الاستدلال المذكور

ظاهر بعض كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الموضوعية كما يظهر من دعوى جماعة الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر
الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت حيث انه لو كان الظن بالضيق حجة من باب الموضوعية فينافي حجية العلم بالضيق
من باب الموضوعية بالاولوية بل تحقيقا لان تعبيرهم بظن الضيق لبيان ادنى مراتب الرجحان فيشمل القطع بالضيق وكلامهم
يدل على حجية العلم بالضيق من باب مفهوم الموافقة والتنبيه بالادنى على الاعلى لكن عن غير واحد من الاصوليين التوقف في
التذكرة القول بالعدم بل هو المحكي عن بعض الفحول قال بعض اصحابنا الاخلاف بينهم ظاهرا في ان سلوك الطريق المظنون الخطر
او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلوة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر ويتفرع على ذلك استحقاق العقاب على التجري على العصيان
مع قطع النظر عن قبحه عقلا حيث ان المقصود بالتجري هو ارتكاب فعل مع العلم بكونه حراما مع عدم حرمته واقعا اقول انه ان وقع
العلم في ذيل الخطاب والامر فمقتضاه عدم مدخلية الواقع في الامتثال كما انه لا مدخلية للعلم لو تعلق الحكم والامر بالواقع فلا
يجب الاعادة بانكشاف الخلاف والامر من باب الموضوعية واما لو كان حجية العلم بواسطة حكم العقل فحكم العقل الايجابي وجه
المرآتية فيجب الاعادة بانكشاف الخلاف والاوجه ان يقال انه ان وقع العلم في ذيل الخطاب فلابد من ملاحظة دلالته على اعتبار
العلم مطلقا اي ولو مع انكشاف الخلاف فلا يجب الاعادة بانكشاف الخلاف او دلالته على اعتبار العلم ما لم ينكشف الخلاف فيجب
الاعادة بانكشاف الخلاف نعم لو كان حجيته بواسطة حكم العقل فالامر كما ذكر واما لو لم يثبت الدلالة على اعتبار العلم مطلقا
او في صورة عدم انكشاف الخلاف فلابد في وجوب الاعادة نفيا واثباتا من الرجوع الى حكومة اصل البراءة ووجوب
الاحتياط في باب الشك في المكلف به فيجب الاعادة بناء على وجوب الاحتياط في ذلك دون حكومة اصل البراءة فيه لكن
يظهر مزيد المقال في شرح الحال بما ياتي بعيد هذا وبما مر يظهر حال الظن فانه لو اعتبر بتوسط الدليل اللفظي كما في الظن
بالركعات فلابد من ملاحظة الدليل المذكور من حيث دلالته على اعتبار الظن مطلقا فلا يجب الاعادة بانكشاف الخلاف و
دلالته على اعتبار الظن ما لم ينكشف الخلاف فيجب الاعادة بانكشاف الخلاف ومن هذا انه لا يتم دلالة الامر على الاجزاء في
باب الصلوة بظن الطهارة مع انكشاف الخلاف من حيث وجوب الاعادة وعدمها وقد حررنا الحال في محله واما لو كان اعتبار
الظن بتوسط حكم العقل فالعقل لا يتجاوز حكمه عن المرآتية لكن مقتضى كلمات المحقق القمي موضوعية الظن بناء على حجية مطلق
الظن وسوف ياتي شرح الحال في اخر الرسالة بعون الله سبحانه وبما مر يظهر حال الشك ايضا فانه لو اعتبر الشك بالدليل
اللفظي فلابد من الرجوع الى الدليل المذكور من حيث دلالته على اعتبار الشك مطلقا او ما لم ينكشف الواقع ومن هذا ان
الاظهر ان حجية الاستصحاب من باب الموضوعية قضية وقوع الشك في اخبار اليقين فلا حاجة الى الاعادة لو انكشف
مخالفة الاستصحاب للواقع لكن هنا لا يتاتى المرآتية لعدم قابلية الشك للمرآتية والارائة الواقع ولو شك في الموضوعية
المرآتية في باب العلم والظن والموضوعية وغيرها في باب الشك فلابد من الرجوع الى حكومة اصل البراءة ووجوب الاحتياط
في باب الشك في المكلف به فالاصل يقتضي البناء على الموضوعية والاحتياط يقتضي البناء على المرآتية بل في صورة كون
امر العلم والظن من باب المرآتية يمكن القول بان الاصل يقتضي عدم وجوب الاعادة بانكشاف الخلاف لاحتمال سقوط التكليف
بالمامور به بالاتيان بغير المامور به بمعنى كون التكليف بالمامور به مغيا بعدم الاتيان بغير المامور به نظير انه لو تعلق الامر
بالمطلق وكان المطلق منصرفا الى الفرد الشائع واحتمل كون الانصراف من جهة مجرد شيوع الفرد لا خصوصية في الفرد
الشائع وقلنا بحكومة اصل البراءة في باب الشك في المكلف به فانه يبنى على التخيير بين الفرد الشائع والفرد النادر عملا
بالاصل مع ان الفرد النادر غير مامور به كما انه لو علم بعدم خصوصية في الفرد الشائع يتاتى التخيير بلا اشكال ثم ان
المقصود بالعلم هو مطلق الجزم سواء كان ثابتا ام لا وسواء كان مطابقا للواقع ام لا فليس المقصود به خصوص
الثابت الجازم المطابق للواقع كما هو مصطلح اهل الميزان ويعم الجهل المركب وكذا يعم التقليد باصطلاح اهل الميزان وهو
الجزم الغير الثابت المطابق للواقع والوجه اطراد احكام العلم فيما خلى عن الثبات وكذا ما خلى عن مطابقة الواقع وقد يطلق
العلم بمعنى المعرفة ومنه قوله سبحانه والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وكذا ما في الدعاء وانت اعلم منا

في جواز التعبد بالظن

في اصالة الامكان

وكذا ما يقال زيد اعلم من عمرو مثلا وكذا الاعلم في الكلام في وجوب تقليد الاعلم **المقدمة الثالثة في جواز التعبد بالظن** وهذا العنوان ماخوذ من العنوان المعروف وهو جواز التعبد بخبر الواحد لكن ينبغي قبل الخوض في المقصود رسم مقدمة هي الكلام في اصالة الامكان فنقول انه ذكر في الشوارق ان معنى ما قاله الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان هو الامكان العقلي الذي هو مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف لا وقد ذكر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية وحكى فيها عن المتكلمين ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه الامكان كما قال الحكماء كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واورد بان الاصل هنا على ما قاله المحقق الدواني ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا يصار اليه الا بدليل فهو باطل لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا برأسه بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله وحكي في الاسفار عن بعض الاساتيد الاستدلال على امكان اعادة المعدوم بما سمع من كلام الحكماء انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك قائم البرهان قال ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يتميز الامكان بمعنى الجواز العقلي الذي مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب الذات فحكم بان الاصل فيما لم يتبرهن وجوده او امتناعه هو الامكان فاثبت بظنه المستوهن ان اعادة المعدوم ممكن ذاتي وتشبث بهذا الظن الخبيث الذي نسجه عنكبوت وهمه كثير ممن تاخر عنه فيقال له ولمن تبعه انكم ان اردتم بالاصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الاقل وان اريد به بمعنى لا يعدل عنه الا بدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه والاصول فهو فاسد ههنا اذ شيء من عناصر العقود ليس اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية موضوعه فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قاله الشيخ الرئيس ان ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده ويعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف لا ومن اقواله ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية اقول لا تاخذ عدم قيام الدليل على الوجوب او الامتناع في مورد الكلام ظاهر في انحصار الاحتمال في الوجوب والامتناع ولا مجال للقول باصالة الامكان الذاتي فيه مضافا الى غاية ندرة دوران الامر بين الوجوب والامتناع فلا بد من زيادة عدم قيام الدليل على الامكان اللهم الا ان يكون الامر مبنيا على قصور العبارة كما ياتي ودعوى منافاة دعوى اصالة الامكان مع ما ذكره الشيخ في كتبه انما ياتي لو كان الغرض الاصل الاجتهادي واما لو كان الغرض الاصل العملي فلا منافاة في البين الا ان يقال ان المقصود بالاصل هنا لا بد ان يكون هو الاصل الاجتهادي اذ لا مجال لانقسام الاصل العملي في الامور العقلية وما ذكره الفاضل الدواني وقرره في الشوارق كالاسفار من ان كون ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه ممكنا غير ظاهر ان كان جاريا على ظاهره فهو ظاهر الفساد اذ لا مجال لدعوى غلبة الامكان الذاتي في موارد دوران الامر بين الوجوب والامتناع وان كان الغرض منع الغلبة فيما لم يقم دليل على وجوبه ولا على امتناعه ولا على امكانه من باب قصور العبارة كما يقتضيه اخذ احتمال الامكان في عبارة الشوارق في تزييف دعوى اصالة الامكان بمعنى ما لا يصار اليه الا بدليل اعني قوله فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله اذ مقتضاه منع ثبوت الغلبة في موارد الشك في الوجوب والامتناع والامكان فلا اخفاء في ان الغلبة في جميع موارد الاستدلال بها انما هي مع الدليل في غير موارد الشك ولا مجال لثبوت الغلبة في موارد الشك اذ لا بد في الغلبة من استنادها الى الدليل والمفروض عدم قيام الدليل في المشكوك فيه وان قلت انه لا بد في حمل المشكوك فيه على الغالب من اتحاد الصنف فلا ينافي حمل المشكوك فيه على الغالب لو كان حال الغالب منكشفا بالدليل ولا بد من كون الغلبة في موارد الشك قلت لولا انه لا يشترط في حمل المشكوك فيه على الغالب اتحادهما صنفا ومن هذا انه لو علم باهل احرار البلد وشك في اسلام عبد يحصل الظن باسلام العبد كما انه لو علم حال غالب الاصناف على نحو واحد يحصل الظن

يقال ذاده عنه ذوداً بالذال المعجمة والدال المهملة من باب قال اي منع منه قدس سره [illegible]

الحق

بلحوق المشكوك منه بالغالب والوجه فى الصورتين زيادة تقارب الاصناف وشدة المناسبة بين الغالب والمشكوك فيه ومن ذلك انه
يتطرق الايراد على ما اشترطه المحقق القمى فى جريان الاستصحاب من تعيين بقاء الموضوع وقابليته للبقاء فلا يثبت بالاستصحاب
بقاء المستصحب الى زمان يبقى الغالب من افراده اليه والا فلا يثبت بالاستصحاب الا بقاء المستصحب فى اقل الازمنة المحتملة
فيه ولو علمنا بان فى قرية حيوانا ولم نعلم انه من اى انواع الطيور او البهائم او الحشار او الدود ثم غبنا عنها مدة لا يمكن لنا
الحكم ببقائه فى مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا بعد ابتنائه على كون اعتبار الاستصحاب من باب الظن وكون الظن من باب
حمل المشكوك فيه على الغالب كما هو مشرب فى باب الظن بالبقاء فى الاستصحاب لا مجرد الكون فى الزمان السابق كما هو مقتضى
سوابق القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن والا فلو كان المدار فى الظن بالبقاء على مجرد الكون فى الزمان السابق
فيتاتى الظن بالبقاء الى اطول الازمنة المحتملة فى المستصحب كما انه لو كان المدار على اخبار اليقين فغاية الامر الشك الى اطول
الازمنة المشار اليها ومقتضى اخبار اليقين عنبار الاستصحاب فى الباب بل مقتضاها اعتبار الاستصحاب مع الظن
بالخلاف لو كان الاستصحاب فى الحكم بناء على اعتبار الظنون الخاصة وكان الاستصحاب فى الموضوع من حيث التحصيل
مطلقا او فى الجملة بناء على اعتبار الظن فى الموضوع من حيث التحصيل مطلقا او فى الجملة كما فى الظن بالنجاسة فى استصحاب الطهارة
وبعد ... غير ما ذكرنا او ندنا به عليه فى محله بانه لا يشترط اتحاد الصنف فى حصول الظن ولذا لو اختلف افراد صنف غير
المستصحب او اصنافه لكن كان مقتضى حال غالب الافراد او الاصناف البقاء الى اطول الازمنة يحصل الظن بالبقاء الى اطول
الازمنة سواء عرف صنف المستصحب او شك فى كونه من اى الصنفين او الاصناف نعم لو ثبت اختلاف افراد صنف المشكوك فيه
لا ينافى حمل المشكوك فيه على غالب الافراد او الاصناف لتقدم حال صنف المشكوك فيه ولو فى الشك على حال غير صنفه ومن هذا
انه لو خالف غالب افراد صنف المشكوك فيه الغالب افراد غير صنفه وغالب سائر الاصناف فالمدار على الغالب من صنفه و
على هذا يجرى الامر فى باب الاستصحاب فى صورة اختلاف الصنف سواء عرف صنف المستصحب او لا وثانيا انه لا بد من
اختلاف الغالب والمشكوك فيه بحسب وجود ما يوجب انكشاف الحال فى الغالب وانتفائه فى المشكوك فيه كيف لا ولو اشترط الاتحاد
فى اسباب الانكشاف نفيا واثباتا للزم اشتراط كون الغالب فاقدا لما يوجب انكشاف الحال او كون المشكوك فيه واجدا لذلك
كالغالب ولا مجال للحمل المشكوك فيه على الغالب فى شيء من الوجهين لفرض انكشاف حال المشكوك فيه على الثانى فلا مجال للحمل على
الغالب وفرض كون حال الغالب مشكوكا فيه كالمشكوك فيه على الاول فلا مجال للحمل على الغالب وبوجه آخر لو اشترط الاتحاد المشار
المشار اليه يلزم اشتراط مساواة الغالب والمشكوك فيه فى انكشاف الحال والشك فى الحال لو كل من الامرين كما ترى كيف لا ولا بد من
انكشاف حال الغالب وعدم انكشاف حال المشكوك فيه ومن ذلك يتضح فساد ما اورد على صاحب المعالم فى دعوى كون الامر
فى اخبار الائمة عليهم السلام مجازا مشهورا فى الندب فيشكل التمسك بها على الوجوب بان شيوع استعمال الامر فى الندب
انما هو فى صورة الاحتفاف بالقرينة وهو لا يستلزم تساوى الاحتمالين فى الامر المجرد عن القرينة ومرجعه الى دعوى ممانعة
اختلاف الاوامر الواردة عن الائمة عليهم السلام بحسب الصنف من حيث الاحتفاف بالقرينة وعدمها عن تاثير استعمال الامر فى
الندب بكثرة صورة احتمال ارادة الحقيقة فضلا عن افادة الظن بالندب حيث ان الاختلاف بالاحتفاف من باب الاختلاف بقيام
الدليل وعدمه وبعبارة اخرى من باب الاختلاف فى انكشاف حال الغالب والشك فى حال المشكوك فيه ولا بد من هذا الاختلاف
فى حمل المشكوك فيه على الغالب وتلخيص المقال وتحرير الحال انه لا بد فى حمل المشكوك فيه على الغالب من الاختلاف فى الصنف بحسب
وجود اسباب انكشاف الحال وعدمه ولا يشترط اتحاد الصنف فيحكم بحكم الغالب من صنف غير المشكوك فيه واضعا فى صورة
اختلاف الصنف لكن لو اختلف افراد صنف المشكوك فيه فالاختلاف مانع عن حمل المشكوك فيه على الغالب من غير صنفه ولو كان
الغالب من الصنف مخالفا للغالب من غير الصنف افرادا واصنافا فالمدار على الغالب من صنفه وكيف كان فالامكان يطلق
تارة فى مقابل الوجوب والامتناع ويطلق اخرى بمعنى الاحتمال ويصح اضافته بهذا المعنى الى الامكان بالمعنى الاول وكذا يصح
اضافته الى الوجوب والامتناع ولا اصل يقتضى الامكان بالمعنى الاول اذ لا يساعده من معانى الاصل الا الراجح بدعوى غلبة

الامكان وهي غير ثابتة بنفسها توهمه جماعة بل كثير كما هو مقتضى الكلام المتقدم من الاستفادة من اصالة الامكان ضعيف والمقصود
بالامكان فيما ذكره الشيخ الرئيس والحكماء من ان ما لم دل دليل على وجوبه ولا على امتناعه ينبغي ان لا يعتقد امتناعه بل يترك في
بقعة الامكان هو الاحتمال والغرض ان المناسب في مورد الشك في الوجوب والامتناع والامكان او الشك في الوجوب
والامتناع البناء على الاحتمال لا القول بالامتناع لكنك خبير بانه لا خفاء في ان الممكنات الموجودة اكثر من الواجب بمراتب كثيرة
نعم كثيرا ما يحكم بوجوب شيء في الامور العقلية كتساوي زوايا المثلث للقائمتين كما انه قد يحكم بوجوب شيء على الله سبحانه كما في باب
اللطف وان زيفنا القول بوجوبه بوجوه في بحث الاجماع والممكنات الموجودة اكثر مما نعقله من الممتنع بمراتب كثيرة ايضا نعم يحتمل
ان يكون ما لا نعقله من الممتنعات يساوي الممكنات الموجودة لكنه بعيد في نظر العقل فالاصل بمعنى الظاهر يقتضي الامكان
ويمكن ان يقال ان الممتنعات مشاركة للموجودات الممكنة بل هي اكثر منها بكثير مثلا الماء من الممكنات الموجودة لكن يمتنع ان
يصير جبلا او فضة او ذهبا وهكذا وكذا غير الماء فلا وجه لدعوى اصالة الامكان الا ان يقال ان الكلام في الامتناع
العقلي وما ذكر انما هو في الامتناع العادي بل نقول ان حصول الظن بالامكان في موارد الشك في الامتناع العقلي كاعادة
المعدوم محل الاشكال لان المسائل العقلية دقيق المدرك وخفي المسالك فيحتمل وجود مدرك يقتضي الامتناع لكن بقي
خفاء عن فهم الذكي فلا يحصل الظن بالامكان مضافا الى شدة البعد وعدم المناسبة بين الغالب والمشكوك فيه وبالجملة فالمشهور
بين الخاصة والعامة هو القول بالجواز وعن بعض منا وجماعة من العامة القول بالامتناع وعن جماعة من العامة القول بالوجوب
والمشهور في الاستدلال على القول بالجواز انا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال قيل وفي هذا التقرير نظر اذ القطع بعدم
لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع جهات القبح وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالاولى ان يقرر
هكذا انا لا نجد في عقولنا بعد التامل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان اقول ان ما ذكره في
وجه النظر محل النظر حيث انه كثيرا ما يتجاوز العقل في استيفاء جهات قبح الشيء فلا يرى بعد كمال التجول والتعمق للنظر جهة قبح
فيحكم بانتفاء القبح والا لما اتفق للعقل ادراك الحسن والقبح في مورد من الموارد من جهة القصور في الفاعل اعني العقل فتنسد
ابواب ادراك الحسن والقبح العقليين نظير ما جرى عليه الاشاعرة من انكار الادراك من جهة القصور في القابل اعني الا
شيئا لعدم اتصافها بالحسن والقبح الا بالشرع فان كان المقصود ان العقل لا يحكم بقبح شيء الا بعد الاحاطة بجميع جهات
القبح وحكمه بانتفاء الجهات وهو لا يمكن له ففيه بعد النقض بالحسن لو قيل بالفرق وضوح حكم العقل بالقبح في كثير من الموارد
كيف لا وقد عد قبح العدوان مما حكم به نفاة الاديان وان يتطرق عليه الاشكال بعد تطرق الاشكال في معنى الظلم بان النزاع
في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم في العاجل والثواب والعقاب من الله سبحانه في الاجل ممن ينكر الاديان كيف يحكم
بتطرق العقاب من الله سبحانه على العدوان كيف لا والنزاع بعد ثبوت الشرع بشهادة القول بكون الحسن والقبح بالشرع
من الاشاعرة وان كان المقصود انه لا يمكن للعقل الحكم في خصوص ما نحن فيه بالامكان من جهة انه لا يمكنه استيفاء جهات القبح و
الحكم بانتفائها كما هو الظاهر ففيه بعد ان الانكار من باب النزاع الموضوعي ان جواز التعبد بالظن في بعض الموارد مقطوع به
كما لو قام الظن بحرمة شيء وكان مباحا في الواقع مع احتمال الوجوب والندب وعدم تطرق مفسدة على الترك فهي ممكنة
من استيفاء جهات القبح على سبيل العموم بالنسبة الى الموارد كما ترى واما ما جعله الاولى في التقرير فيتطرق عليه الاشكال بان
عدم وجدان ما يوجب الاستحالة لا يقتضي بمجرده الاذعان بالامكان بل غاية الامر التوقف فلا يتم ذلك الا بدعوى اصالة
الامكان الا انها بعد ثبوتها لا تفيد القطع وهو المدعى في المقام اذ غاية الامر غلبة الامكان وهذه الدعوى انما تفيد
الظن بلحوق المشكوك فيه بالغالب كما هو الحال في سائر موارد الاستناد الى الغلبة واين هذا من القطع بالامكان في المشكوك
فيه كما هو المقصود اللهم الا ان يقال انه قد يصل الغلبة الى حد يوجب القطع كما حررناه في الاستقراء الناقص في بحث الاكثر
من انه قد يفيد القطع كما لو تعارف المخصص للانام بل ياتي القطع فيما دون ذلك ومن هذا القطع بالاتفاق في مستقر
اقوال اصحاب الكتب المدونة بل ادعى صاحب الحدائق تحقق الاستقراء بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة وما ذكره من

موارد الاستقراء اربعة مسألة الانائين والثوب الطاهر المشتبه بالنجس والثوب النجس بعضه مع وقوع الاشتباه فى جميع
اجزاء الثوب واللحم المختلط بالمذكى والميتة فلو كان ملاحظة جريان الحكم فى واردا بعة على تيرة واحدة مفيدة للظن
فحصول العلم من الغلبة امر سهل لكن افادة الاستقراء المشار اليه للظن بعد عدم حجية الظن الحاصل منه على مذاق الاخباريين
بل على مذاقنا لان الظنون الخاصة وان تفق لتدبير لعدم ابتناء حجيته على حجية مطلق الظن كما يأتى محل المنع كما حررناه فى
محله وان قلت الغرض التمسك بطريقة العقلاء على اصالة الامكان قلت مع ان دعوى استقرار طريقة العقلاء على اصالة
الامكان خلاف ظاهر العبارة اذ ظاهر العبارة البناء على الامكان من دون تمسك بشئ محل منع واضح لوضوح انه لم يبد ول
الشك فى الامكان بين الناس المقصودين بالعقلاء كيف لا وقد سمعت نكار اصالة الامكان من جماعة من اهل الكلام بل وقد
سمعت شدة الطعن عليه من صاحب الاسفار الا ان يقال ان الغرض ان حالة الناس بحيث لو تطرق الشك فى الامكان
يجرون على البناء على الامكان لكنه يندفع بانه لا اعتبار بهذا الامر باب كونه موجبا للجزم كما هو الحال لو كان طريقة الناس
مستقرة فعلا على البناء على امكان المشكوك فيه لكن لا يحصل الجزم بذلك بل الوجه المذكور من اصله محل المنع لعدم ثبوت
كون حالة الناس على ترتيب اثار الامكان على المشكوك فى امكانه وللقول بالامتناع وجوه منها ان التعبد بالظن وان لم
يكن ممتنعا لذاته لكنه ممتنع لغيره لانه يؤدى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير تركه به فانه ممكن قطعا وذلك باطل وما يؤدى
الى الباطل لا يجوز عقلا اقول انه اما ان يكون المقصود امتناع التعبد فى المسئلة التى لا يمكن فيها ازيد من تحصيل الجزم
بالواقع فغاية ما يتمكن منه المكلف فيها انما هى تحصيل الجزم لكن يمكن ان يكون الامر من باب الجهل المركب فلم يصل المكلف الى الواقع
واما ان يكون المقصود امتناع التعبد فى المسئلة التى لا يمكن فيها ازيد من تحصيل الظن بانسداد فيها باب العلم اما على الاولين
فقد حررنا فى بحث جواز التعبد بخبر الواحد وجوها بعيدة كلا او بعضا وحررنا احكام تلك الوجوه لكن لا يجدى تحريرها
هنا لبعدها كلا او بعضا بعد ندرة اصل الوجهين وانعدامهما واما على الاخير فاما ان يثبت تلك التكليف فى الواقعة
اولا فعلى الاول لا بد من العمل بالظن على ما يظهر مما يأتى فى اصل المسئلة وعلى الثانى يعمل باصل البراءة ومع ذلك ينتقض
الاستدلال بالعلم وكذا ينتقض بامور معتبرة من باب الظن او بشرط الظن او التعبد الصرف كالفتوى على القول بكون اعتبار
التقليد من باب الظن او بشرط الظن لو قيل به ولعله متفاد لبعض الاعلام او التعبد الصرف والبينة على القول باشتراطها
بالظن والقول باعتبارها من باب التعبد الصرف والاستصحاب على القول باعتباره من باب الظن الشخصى او الظن النوعى
من باب اخبار اليقين وغيرها واما القول بالوجوب فربما يستدل عليه بان مخالفة الظن مظنة للضرر ودفع الضرر واجب
ضرورة وبانه لو لم يجب العمل بالظن لزم خلو اكثر الوقائع عن الحكم اذ اكثر الوقائع لا يتجاوز امرها عن خبر الواحد وهو لا يتجاوز عن
افادة الظن اقول انه ان كان الغرض وجوب العمل بالظن فى زمان انسداد باب العلم فالمرجع الى القول المعروف من حجية مطلق
الظن فى اصل المسئلة كما يأتى ولا باس به لكن يأتى ما فى الاستدلال بوجوب دفع الضرر وان كان الغرض وجوب العمل
بالظن فى زمان انفتاح باب العلم بالواقع فلا جدوى فى الكلام فيه **المقدمة الرابعة** ان الظن ينقسم باعتبار
نفسه من حيث الدرجات الى الظن الضعيف الذى يعبر عنه لو كان مستفادا من اللفظ باشعار اللفظ ومنه ما اشتهر من ان
تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية اى علية مبدأ الاشتقاق والظن المتوسط المتعارف والظن الغالب المتاخم للعلم
هذه اصول الدرجات والا فلكل درجة له درجات وينقسم باعتبار الظان الى ظن المقلد والجاهل القاصر والمتجزى و
المجتهد المطلق وباعتبار الزمان الى زمان انسداد باب العلم وزمان الانفتاح وباعتبار المتعلق الى الظن فى الاصولين اعنى
اصول الدين واصول الفقه والظن بالحكم الفرعى والظن بالموضوع وعلى الثالث اما ان يكون الظن بالموضوع من حيث
المتصل اى الظن بالمصداق كما فى الظن باطلاق الماء المخصوص وفى حكمه الظن بالاعلام كالظن بعدم التذكية او الموضوع
من حيث الاستنباط وعلى الاخير اما ان يكون الظن بالوضع او الظن بالدلالة ومنه الكلام فى اعتبار الظن النوعى والظن
الشخصى فى مداليل الالفاظ وقد اتفق القول باعتبار الظن النوعى من بعض ارباب القول بحجية مطلق الظن بل ربما قيل

انفتح فيها باب الواقع بان
المكلف يتمكن من اخذ الواقع
واحرازه بطريق علمى يحفظه
عن الواقع واما ان يكون المقصود
امتناع التعبد فى المسئلة

فى تقسيم الظن باعتبارات
الى اقسام
المقدمة

ان القول باعتبار الظن النوعي لا ينافي القول بحجية مطلق الظن تعليلا بان القول بحجية مطلق الظن يستلزم الاطراد لا الانعكاس
يعني ان القول المذكور يستلزم عموم حجية مطلق الظن ولا يستلزم عدم حجية غير الظن ولا يستلزم عدم حجية غير الظن كيف ولا
منافاة بين القول بحجية مطلق الظن مع القول بقاعدة الطهارة لكن نقول انه لو كان القول بحجية مطلق الظن من باب عدم
جعل الطريق فهذا ينافي اعتبار الظن النوعي تعبدا نعم لو كان القول بحجية مطلق الظن من باب عدم الكفاية فهذا لا ينافي القول
بحجية مطلق الظن واما قاعدة الطهارة فان كان المقصود التمسك بها في الشبهة الموضوعية فلا ترتبط بما نحن فيه راسا اذ
الكلام هنا في تعرف الحكم وان كان المقصود التمسك بها في الشبهة الحكمية فلا خفاء في ان التمسك بها من باب التمسك بالقاعدة
العملية اعني حكم الجاهل فلا ترتبط بحجية مطلق الظن لانها في مقام الاجتهاد ومع ذلك نقول انه لو كان القول بحجية مطلق الظن
من باب عدم نصب الطريق فالقائل بهذه المقالة انما يقول بعدم الدليل على حجية الظن بالحكم المستفاد من خبر الواحد ولا
ريب في ان الظن بالحكم انما يحصل بعد الظن بالصدور والظن بالدلالة فانكار كل من جهة الظن بالصدور والظن بالدلالة
غير مدلول عليه بالدليل فهذا ينافي القول باعتبار مدلول اللفظ تعبدا وان كان الظن بالدلالة معتبرا دون الظن بالصدور
فالمفروض ان الظن بالحكم انما يحصل من مجموع الظن بالصدور والظن بالدلالة فاعتبار الظن بالدلالة لا ينفع في ادعاء ينافي
وفي اي موضع يثمر وان قلنا ان التعبد في صورة الشك في ارادة المعنى الحقيقي والظن بارادة المعنى المجازي بتوسط الامر
الغير المعتبر والشك في ارادة المعنى الحقيقي بتوسط الامر المعتبر قضية اختصاص الاجماع بالصور المذكورة قلت كيف يقتضي
الاجماع اعتبار مدلول اللفظ في الصور المذكورة ولا يقتضي اعتبارها في صورة الظن بالارادة ومع ذلك نقول انه كيف ينافي
القول بحجية مدلول اللفظ مع الظن بالخلاف الا ان يقال ان عمدة المدرك في اعتبار الظن النوعي انما هي الاجماع والمرجع الى
كون الظن بالخلاف من الظنون المخرجة وعلى الاول اما ان يكون الاستنباط من اللغة كما في الصعيد من حيث كونه موضوعا
لمطلق وجه الارض او التراب الخالص او من العرف كما في العيب الموجب للخيار او من الشرع كما في الفاظ العبادات بناء على كون ثبوت
الحقيقة الشرعية فيها وقد يعبر عن الموضوع من حيث التحصل بالموضوع الصرف وعن الموضوع من حيث الاستنباط بالموضوع
المستنبط وما صنعناه وفاقا للوالد الماجد ره اجود اذ الظاهر من التعبير بالموضوع الصرف والموضوع المستنبط انهما امران
متباينان مع انهما جهتان متعلقتان بامر واحد وعلى الثاني اعني كون الظن بالحكم الفرعي اما ان يكون الظن بالحكم من حيث
الاستنباط كما في دلالة الامر على الوجوب والنهي على الحرمة ودلالة لفظ النجاسة مثلا على الحكم الوضعي واما ان يكون من باب
الظن بتحصل الحكم كما في الظن بتعلق وجوب الصلوة على الميت على الشخص بالظن بالموت والظن بنجاسة شيء من باب الظن با
لملاقاة مع معلوم النجاسة والعلم بالملاقاة مع مظنون النجاسة والحكم فيه حكم الظن بالموضوع من حيث التحصل ويمكن ان يقال
انه يرجع الامر على الاخير الى الظن بالموضوع من حيث التحصل لكن نقول ان ما ذكر لا باس به في باب الظن بوجوب الصلوة على الميت لكن
لا وجه له في باب الظن بالنجاسة المشار اليه اذ في جميع موارد الظن بالموضوع من حيث التحصل يحصل الظن بالحكم ناشيا عن الظن بالموضوع
وايضا الظن بالحكم اما ان يكون من باب الظن بالحكم الواقعي الاولي ويكون من باب الظن بالحكم الواقعي الثانوي كما في التيمم والتقية
او يكون من باب الظن بالحكم الظاهري كما في الاحكام المستفادة من ظواهر الكتاب والاخبار الا ان يقال انه لا يخرج عن الاولين او
يكون من باب الظن بالحكم العملي كما في الاستصحاب بناء على اعتباره من باب التعبد وعدم موضوعية الشك والا فيرجع الامر الى
القسم الاول بناء على اعتباره من باب الظن ويرجع الامر الى القسم الثاني بناء على موضوعية الشك ويمكن ان يقال ان هذا التقسيم
من باب مجرد الاصطلاح ولا جدوى فيه كيف لا والاحكام الواقعية كلها في عرض واحد وليس لها في شيء من الموارد مرتبتان من
حيث ان الحكم بالوجدان الماء بالوضوء مثلا والحكم بالفقدان الماء بالتيمم في عرض واحد وليس الثاني بالنسبة الى الاول في جانب الطول وان مقتضى
ظاهر قوله سبحانه فان لم تجدوا ماء فتيمموا كون التيمم في جانب الطول بالنسبة الى الوضوء وبعد فقد يكون الظن متعلقا با
لسند وفيه يأتي الكلام في اعتبار الظن النوعي والظن الشخصي ايضا وقد اتفق القول باعتبار الظن النوعي من حيث السند في
باب الخبر الصحيح من بعض ارباب القول بحجية مطلق الظن ايضا وسيتضح الفرح فيه بما مر وقد يكون الظن في تطابق مضمون الخبر

مطلق الظن مع القول بحجيته

فيه الكلام في الظن المطابق الخبر للواقع

الحكم

اى الحكم المستفاد من الخبر مع الواقع اعنى الخلو عن التقية وهذا قد يتفق فى حال التعارض كما فى مرجحات المضمون فى تعارض الخبرين بل مقتضى كلمات الاصوليين ان مرجحات الدلالة والسند ايضا تفيد الظن بمطابقة مضمون الراجح للواقع لكنه يشكل بان احتمال التقية ونحوها وان كان خلاف الظاهر بالنسبة الى الخبر المنفرد لكن لا يحصل عند فى باب التعارض فلا مجال لحصول الظن بمطابقة مضمون الراجح دلالة او سندا للواقع لاحتمال كون الراجح هو الصادر من باب التقية ونحوها وهذا اشكال صعب مستصعب تحرير الكلام فيه فى محله يأتى الكلام فيه فى بعض التنبيهات وقد يتفق الظن المشار اليه فى حال الانفراد وهذا غير مذكور فى كلماتهم الا انه ربما فصل سيدنا بناء على حجية الظنون الخاصة باعتبار الظن المستفاد من الخبر الصحيح وان لم يحصل الظن بمطابقة الحكم المستفاد منه للواقع بالخلو عن التقية دون الخبر الموثق والحسن والقوى والضعيف المنجبر بالشهرة بملاحظة اطلاق مفهوم اية النبأ المقتضى لحجية خبر العدل حيث ان مقتضى الاطلاق المذكور عدم اشتراط الظن بمطابقة الحكم المستفاد منه للواقع ويضعف بان مقتضى مفهوم اية النبأ انما هو قبول خبر العدل فى الاسناد الى المعصوم عليه السلام ومقتضى منطوقها اشتراط التبين عن صدق الاسناد الى الامام عليه السلام واين العمل بمضمون خبر العدل على الاطلاق واين الثانى من اشتراط الظن بمطابقة مضمون الخبر الموثق وغيره للواقع ونظير ذلك الاستناد فى انجبار ضعف الخبر بالشهرة المطابقة الى حصول التبين المشترط فى منطوق اية النبأ لوضوح ان الشهرة المطابقة توجب الظن بمضمون الخبر واين هذا من ضعف الاسناد الى الامام عليه السلام ولا ارتباط لاحدهما بالاخر فلا مجال لانجبار ضعف الاسناد بالشهرة المطابقة لكن يمكن ان يقال ان الظن بالصدور وان لا يقتضى الظن بمطابقة الصادر للواقع لكن قبول الاسناد الى الامام عليه السلام يقتضى اعتبار ما اسند اليه عليه السلام والا لكان قبول الاسناد لغوا فالتمسك بالمنطوق وان كان خاليا عن الوجه لكن التمسك بالمفهوم متجه بملاحظة ما ذكر الا ان يقال ان الامر بالتبين يقتضى وجوب قبول الاسناد بعد التبين بناء على كون وجوب التبين من باب الوجوب الشرطى لا الوجوب النفسى كما هو الاظهر بل لا ريب فيه فوجوب قبول الاسناد يقتضى وجوب قبول ما اسند اليه ايضا والا يلزم كون التبين لغوا الا ان يقال ان اطلاق الامر بالتبين وارد مورد بيان حال الصدور ولا ينفع بحال الصادر وبما مر يظهر ضعف الاستناد الى منطوق اية النبأ على حجية الخبر الحسن والخبر الموثق والخبر القوى بناء فى الاخيرين على عدم جواز اجتماع العدالة مع سوء المذهب كما عن شيخنا البهائى نجم المحققين عن والده العلامة قدس سره لكن الاظهر جواز الاجتماع وقد حررنا الحال فى الرسالة المعمولة فى ثقة حيث ان الغرض من التبين المشترط فى منطوق الاية انما هو التفحص عن خصوص صدق الفاسق فى الاخبار فى خصوص القضية المخصوصة كاسناد الراوى الى المعصوم عليه السلام حكما مخصوصا ولا يتم التفحص عن حال الراوى وبوجه اخر الغرض من التبين المشترط فى الاية انما هو التفحص عن صدق خبر الفاسق ولا يتم التفحص عن حال الفاسق وبوجه ثالث الغرض من التبين المذكور انما هو التفحص عن خصوص صدق خبر الفاسق بلا واسطة ولا يتم التفحص عن صدقه بتوسط التفحص عن حال الصدق فافهم وايضا الظن بالموضوع قد يكون موجبا لحدوث الظن بالحكم كما فى الاخبار الشرعية حيث ان الخبر يحصل منه الظن بالحكم بتوسط الظن بالسند قولا او فعلا او تقريرا الا ان الظن بالموضوع هنا خارج عن شهرة القول بعدم حجية الظن بالموضوع ومن قبيل ذلك الظن بالاتفاق من باب الموضوع الا انه يوجب الظن بالحكم وايضا المصرح به فى بعض ادلة حجية الاستصحاب انه لا اعتبار بالظن المطلق والمعتبر هو الظن الغالب واورد عليه الوالد الماجد ره بانه اتفاقا من يعتبر الظن فى امثال الاستصحاب على عدم الفرق بين الظن الغالب وغيره وادعى الاتفاق المنكشف بسيرة الفقهاء ممن يعتبر الظنون الخاصة او مطلق الظن على عدم اختصاص الحجية بالظن الغالب وادعى بعض الفحول ايضا الاتفاق عليه وفى ذكر المحقق الثانى ضابطه فى الفرق بين الشبهة المحصورة وغيرها وقال وما وقع فيه الشك تعرضه على القرائن والنظائر وتراجع فيه القلب فان غلب على الظن الحاقه باحد الطرفين فذاك والا عمل فيه بالاستصحاب الى ان يعلم الناقل ومقصوده بالغلبة على الظن اما الظن الغالب كما لعله الظاهر او غلبة احد الطرفين على الاخر بالرجحان والظن فالغرض نفس الظن لا الظن الغالب وحكى الشهيد فى المقاصد العلية عند الكلام فى الظن فى ركعات الصلوة عن كثير من الاصحاب التعبير

فيه تضعيف مفهوم آية النبأ فى مقام اثبات المطلب والمنطوق

فى أن الظن بالموضوع قد يوجب الظن بالحكم

حجية الظن الاتفاقي

فى أن المعتبر من الظن هل هو اعتبار مطلق الظن أو الظن الغالب

الظن وحكم بكفاية مطلق الظن وافاد الكفاية عن بعض ثم قال وكان من عبر بغلبته فتجوز بسبب ان الظن لما كان غالبا بالنسبة الى الشك والوهم وصفه بما هو لازم له واضاف الصفة المعبر عنها بالمصدر الى الموصوف بمعنى الظن الموصوف بكونه غالبا راجحا فيكون وصف الظن بالغلبة بيانيا لا تقييديا من قبيل طائر يطير بجناحيه وحكى في الروض عن العلامة وجماعة ان المدار في الواجب الكفائي على الظن الغالب بقيام الغير به لكن مقتضى بعض اخر من كلماتهم ان الغرض مطلق الظن وحكم السيد السند المحسن الكاظمي في بعض كلماته بانه لا يجوز للمجتهد الاخذ بالظن الضعيف مع تمكنه من الظن الاقوى وادعى بعض الفحول الاتفاق على ان المناط في الترجيح هو الظن الاقوى ومقتضاه عدم كفاية الظن المتعارف فضلا عن الظن الضعيف الا ان الظاهر بملاحظة باقي اجزاء كلامه ان الغرض مطلق الظن والتعبير بالاقوى من باب حسبانه ان الظن الاقوى في الحكم تبعا لما اشتهر من الظن الاقوى وايضا النزاع في المقام في حجية ظن المجتهد المطلق واما الكلام في اعتبار ظن المتجزي فهو موكول الى بحث الاجتهاد كما ان الكلام في ان اعتبار التقليد من باب الظن او التعبد موكول الى بحث التقليد ومقتضى كلام الاكثر كون اعتبار التقليد من باب الظن قضية استدلالهم على وجوب تقليد الاعلم بان الظن في جانب قول الاعلم واقوال المجتهدين بالنسبة الى المقلد نظير اخبار الاحاد بالنسبة الى المجتهد فيجب على المقلد مراعاة الظن الاقوى وربما تصرف فيه الوالد الماجد ره بناء على حجية الظنون الخاصة بان الظن في جانب قول الاعلم فمقتضى قاعدة الاشتغال مراعاة الظن لكن جدد بعد ابتناءه على وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به والاقوى عدم الوجوب كما حررناه في محله عدم التزام ارباب الاحتياط في باب الشك في المكلف به بجميع الاحتمالات كما يرشد اليه ما حكم به العلامة النجفي مع كونه قائلا بوجوب الاحتياط في الشك في المكلف به من جريان الاصل فيما لم ينشأ الشك من خلاف معتد به بل خلاف شاذ او رواية لا تنهض حجة ولا تبلغ حد السقوط او لم يرد به نص ولا رواية ولا تعرض الاصحاب لذكر خلاف فيه في كتاب ورسالة اذ احتجاجا بان في الاخذ بكل احتمال التزام ما لا ينحصر والاجماع على عدم لزومه بل احد من ارباب وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به لا يجري بناء على اعتبار الظنون الخاصة على العمل بالظنون التي لم يثبت اعتبارها نفيا واثباتا لو قامت على جزئية شيء للعبادة او شرطيته او ما نعيته لها وان يتأتى الاشكال على ارباب وجوب الاحتياط بان عمدة المدرك في القول بوجوب الاحتياط انما هي قاعدة الاشتغال ومرجعها الى حكم العقل القاطع بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ عن اليقين بالاشتغال وهذا غير قابل للتخصيص ولا سيما مع كثرة الخارج لكثرة الظنون والشكوك الغير المعتد بها فلما ثبت عدم اعتبار بعض الشكوك والظنون بل كثير منها فهو يوجب سكوت العقل عن الحكم بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ عن الاشتغال المتيقن ولذا يجري اصل البراءة على ما يظهر بالرجوع الى البشارات فضلا عن الرسالة المعمولة في باب الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية للعبادة فانه لم يسبقني الى مثلها سابق ولا اظن ان يلحقني لاحق بعد انه لم يعمل عامل في الباب مثاله ولله الحمد والمنة فعدم التزام ارباب الاحتياط للاحتياط في جميع الشكوك والاوهام ينافي القول بوجوب الاحتياط من باب التمسك بحكم العقل والامر من قبيل مناقضة قيام الضرورة على عدم اعتبار امثال القياس للقول بحجية مطلق الظن الا انه يمكن الذب عنه كما ياتي بكون الامر من باب التخصيص ولا مهرب هنا وكذا مناقضة قول الجاهل القاصر في الاصول وتصويب الوالد واسعويا لبنا على ترتب الاحكام الدنيوية المترتبة على الكفر كما هو المشهور رعاية للاشتهار للقول بحكم العقل بعدم جواز عقابه وكذا مناقضة عدم اعتبار العلة المنصوصة في بعض الموارد لعموم العلة بناء على كونه من باب حكم العقل وشرح الحال موكول الى ما حررناه في محله لكن التمسك باستصحاب الاشتغال للقول بوجوب الاحتياط سليم عن الاشكال المذكور الا ان بعض ارباب الاحتياط بل عمدتهم اعني العلامة السبزواري على ما نسب السيد السند المحسن الكاظمي رياسة هذا القول اليه وان كان النسبة في غير المحل لا يقول بحجية الاستصحاب في الباب نعم يمكن القول بان عدم اعتبار بعض الشكوك نادرا وان يوجب سكوت العقل عن الجزم بلزوم الاحتياط لكن ظهور اللفظ في طرد التكليف حال الجهل يقتضي الظن بلزوم الاحتياط في سائر موارد الشك نظير حجية العام المخصص فيما بقي ومن هذا عدم ممانعة اعتبار العلم بالمكلف به حكما اي جزءا او شرطا او نعتا

او موضوعا اعنى العلم بالاتيان بالمكلف به او العلم بالاتيان بجزئه او شرطه او العلم بترك المانع لا عن وجوب الاحتياط فى موارد الشك فى الجزئية او الشرطية او المانعية مع امكان مخالفة العلم للواقع وكذا الحال فى اعتبار البينة فى باب الموضوع كما لو قامت البينة على الاتيان بالجزء او الشرط او ترك المانع او قيام البينة على بعض اطراف الشبهة المحصورة على القول بوجوب الاحتياط فيها لكن لو تكثر ورود عدم اعتبار الشك يرتفع الظن الناشئ عن ظهور اللفظ فى اطراد التكليف فى حال الجهل بالجملة بمجرد احتمال مداخلة قوة الظن فى البراءة لا بحال الوجوب لا للاحتياط به بناء على وجوب الاحتياط فى باب الشك فى المكلف به والكلام فى باب الجاهل القاصر موكول الى بحث التقليد ايضا وقد حررنا الكلام فيه فى محله ومقتضى كلمات السيد السند العلى فى اوائل كتاب القضاء اختصاص حجية مطلق الظن بالظان المخصوص اعنى المجتهد المطلق وصرح بانه من باب الظن المخصوص والغرض منه انما هو الخصوصية باعتبار خصوص الظان والاوجه ان يقال ان غرضه ان الظن المطلق فى نفس الاحكام ظن مخصوص فى قبال الظن فى الموضوعات من حيث التحصيل بناء على عدم حجية الظن فيها ولعله المشهور ويأتى الكلام فيه وكذا الموضوعات من حيث الاستنباط وضعا بناء على عدم حجية مطلق الظن فيها كما يأتى من السيد السند المذكور ثبت حجيته للمجتهد المطلق كالاسباب فى الموضوعات نحو اليد وغيرها ويمكن ان يكون غرضه من الخصوصية بالنسبة الى الاطلاق الحقيقى لكن كلامه صريح فى كون الغرض هو الخصوصية فى قبال الظن فى الموضوعات من حيث التحصيل لقوله بعد ما ذكر من تصريح بان ظن المجتهد المطلق من باب الظن المخصوص كسائر الظنون المخصوصة من ظواهر الكتاب والسنة المستفيضة والاسباب والسوق واليد وغيرها لكنه يبتنى على خروج الظنون اللفظية المتعلقة بالدلالة اعنى الظن فى الموضوعات من حيث الاستنباط دلالة كالظواهر المذكورة عن مطلق الظن المتنازع فيه وكذا يبتنى على اشتراط الظن فى السوق واما الاسباب فالظاهر ان الغرض اعتبار الظن فيها بتوسط الاستفاضة فى مقام الشهادة فانه المعنون فى الفقه فى كتاب الشهادات لكنه جرى على عدم كفاية الظن ونقل اقوالا ثلثة لزوم العلم وكفاية الظن المتاخم للعلم وكفاية مطلق الظن لكن يأتى الكلام ايضا فى كفاية الظن فيها بواسطة الاستفاضة فى جواز القضاء بالمستفيض وكذا فى ترتيب الاثار ممن سمع بالاستفاضة وللكلام فى المقام مقام اخر واما اليد فلا اشكال فى اعتبار الظن المستفاد منها بالملكية وقد ادعى السيد السند المذكور الاجماع بل الضرورة عليه لكن يأتى الكلام فى عموم اعتبار دلالة اليد على الملكية لصورة عدم حصول الظن منها بالملكية وكذا يأتى الكلام فى جواز الشهادة باليد على الملكية ولو فى صورة افادة اليد للملكية وللكلام فيهما محل اخر ايضا ويأتى فى ما ذكره السيد السند المذكور هنا فى باب الانساب واليد ما ذكره من ان العلة فى حجية شهادة العدلين ليست هى افادة المظنة بل انما هى من جملة الاسباب الشرعية كاليد والانساب ونحو ذلك حتى انها لو لم تفد مظنة بالكلية لكانت حجة ايضا بلا شبهة والظاهر بل بلا اشكال ان مقصوده من حجية ظواهر الكتاب والسنة انما هو حجيتها بالنسبة الى المجتهد المطلق كيف لا وقد منع عن ثبوت حجية ظن المتجزى ببعض الاخبار يعنى مقبولة عمر بن حنظلة لكونه من باب اثبات الظن بالظن لكن ذلك مناف للسوق اعنى التمثيل بالسوق والانساب وهو انما قد جعل مورد النزاع ظن المجتهد المطلق و منع عن حجية ظن المتجزى نظرا الى عدم قيام مقدمات دليل الانسداد فى حقه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية وانسداد باب العلم اليها وعدم جواز التكليف بما لا يطاق فعدم اعتبار العلم بمظنته واعتبار العلم ح يستلزم اما ارتفاع التكليف او التكليف بما لا يطاق وهما بديهيتا الفساد ولا اجماع فى المتجزى لمكان الخلاف ولا اعتبار ايضا لعدم اجتماع المقدمات الثلث لحجيتها من حيث عدم صحة دعواه انسداد باب العلم فى المسئلة التى يجتهد فيها بعد اطباق الكل واعترافه ايضا بقصوره واحتمال الظهور بخلاف ظنه بتتبع مدارك ما عداها وكذا دعواه عدم التكليف بما لا يطاق فى حقه لانه فى وسعه وطاقته تحصيل المعرفة بالمدارك كلها فكيف يقول لا يكلفنى الله تعالى بما لا يطاق فى المسئلة التى انا فيها اقول كما ان المقطوع به عدم جعل الطريق للمجتهد المطلق كما يظهر مما يأتى فكذا المقطوع به عدم جعل قول المجتهد المطلق طريقا للعامى البحت فضلا عن المتجزى فغاية الامر رجحان قول المجتهد المطلق فى حق المتجزى فى نظره لو ثبت رجحانه فى حقه فى نظره ويأتى كونه

مرجوحًا فى نظره بحسب المطابقة مع الواقع بل بحسب الاعتبار ولا يلزم على المتجزى العمل بالظن المذكور لعدم قيام دليل على اعتبار
ومع ذلك المدار فى انسداد باب العلم فى حق المجتهد المطلق على الانسداد بالنسبة الى مجموع العبادات والمعاملات كما يظهر منها لا
لا الجميع اعنى ما يستنبطه المجتهد المطلق ولا فرق فى ذلك بين المجتهد المطلق والمتجزى ولعل منشأ كلامه الغرور عن ظاهر كلام صاحب
المعالم حيث ادعى انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية اذ مقتضاه قضية عموم الجمع المعرف باللام انسداد باب العلم بالنسبة الى
جميع الاحكام الا انه مبنى على دعوى عدم وقوع التواتر فى الاخبار كما صرح به فى اثناء الاستدلال بدليل الانسداد ودعوى
امتناع الاجماع فيما بعد زمان الشيخ دون زمان الشيخ وما قبله او غيره من الوجوه المحتملة فى كلامه كما يأتى بل يمكن ان يقال انه
يدور الامر فى نحو المتجزى بين الاحتياط والتخيير والتقليد والعمل بظنه لكن الاول لا يتم وجوبه بناء على حكومة اصالة البراءة فى باب
الشك فى المكلف به مع انه لو امكن الاحتياط لا يطرد امكانه على مقتضى ما يأتى وجوب العمل بظنه وهو دليل اجتهادى لا يبقى مع
وجوده وجوب الاحتياط ولو امكن مضافا الى ما يقال من انه يحكم العقل بانتفاء العسر المترتب على الاحتياط فى المقام ولو قلنا
بعدم حكم العقل بانتفاء مطلق العسر فلا حاجة الى التمسك بالآيات والاخبار فى نفى العسر والحرج فى المقام لعدم صحة استناد
المتجزى اليها لعدم خروج مفاد الآيات والاخبار عن الظن والثانى خلاف الاجماع بل امكن له الاجتهاد لا يجوز له التقليد الا ان
يقال انه فى حق المجتهد المطلق بل الاظهر جواز التقليد للمجتهد المطلق فيما لم يجتهد فيه كما حررناه فى محله مضافا الى ان التخيير
يستلزم التسوية بين الراجح والمرجوح فكيف ظنك بالثالث اعنى التقليد فانه يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح فيتعين الاخير
فيتعين للمتجزى العمل بظنه مع ان مظنون المتجزى مظنون المطابقة مع الواقع عنده كما هو ظاهر وكذا مظنون الاعتبار لقلة الشهرة
على وجوب العمل بظنه فقول المجتهد المطلق مرجوح عنده من حيث المطابقة مع الواقع وكذا من حيث الاعتبار فالتقليد للمتجزى يستلزم
ترجيح المرجوح من وجهين على الراجح من وجهين فيتعين العمل بظنه هذا ولو لم يتمكن المتجزى من اثبات حجية ظنه بالعلم ولو لم
يمكن للمجتهد المطلق ارشاده المفيد بان يحصل له العلم لقوله بعدم حجية ظن المتجزى او قصور المتجزى فاما ان يكون المتجزى قد
استنبط احكاما فرعية او استنبط ايضا حجية ظن المتجزى بالاثبات او النفى وعلى التقادير اما ان يقول المجتهد المطلق بحجية
ظن المتجزى او يقول بعدم حجيته فالاقسام ستة فعلى الاول ان كان المجتهد المطلق يقول بعدم حجية ظن المتجزى فلا اشكال
فانه يفتى للمتجزى بوجوب التقليد عليه فى المسائل الفرعية المستنبطة وان كان يقول بحجية ظن المتجزى فهو يفتى له بوجوب
عمله بظنه فى المسائل المشار اليها اى التقليد فى المسائل الفرعية او يفتى له بالتقليد فى المسائل الاصولية اعنى حجية ظن المتجزى
او يفتى له بالتخيير بين التقليد فى المسئلة الاصولية والتقليد فى المسائل الفرعية الا ان يقال ان التقليد فى المسئلة الاصولية
يستلزم التركيب من الاجتهاد والتقليد وهو خلاف الاجماع والتخيير ايضا خلاف الاجماع فالتقليد فى المسئلة الاصولية
خلاف الاجماع لكن نقول ان كون التقليد فى المسئلة الاصولية خلاف الاجماع غير ثابت كيف لا وقد عده فى المعالم غير معروف
مع ان عن بعض المحققين من الاواخر القول به اعنى التقليد فى المسئلة الاصولية اى حجية ظن المتجزى ومخالفة التخيير للاجماع
غير ثابتة ايضا كيف لا ولا تصريح فى كلماتهم بعدم جوازه مع انه ليس اشد وابعد من التقليد فى المسئلة الاصولية وقد
سمعت انه قد عده فى المعالم غير معروف وعن بعض المحققين القول به مضافا الى انه لا وثوق لى بنا الى الفتاوى غالبا فضلا
عن انه ربما يقال ان حجية ظن المتجزى على القول بها من باب الرخصة لا العزيمة ومرجعه الى التخيير المذكور نعم الاحوط ان يفتى بوجوب
التقليد فى المسائل الفرعية وعلى الثانى فان كان المجتهد المطلق يقول بعدم حجية ظن المتجزى فلا اشكال ايضا سواء
قال المتجزى بحجية ظنه لكن يأتى الاشكال فى هذه الصورة لو قال المجتهد المطلق مع قوله بعدم حجية ظن المتجزى كما هو المعروف
بعدم جواز التقليد مع الظن بالخلاف وقال المتجزى بحجية ظنه مع انحصار المجتهد فى المجتهد المطلق المذكور او كونه اعلم ممن
عداه مع وجوب تقليد الاعلم واما لو قال المجتهد المطلق بحجية ظن المتجزى فان كان المتجزى يقول بعدم حجية ظنه فلا
بد للمجتهد المطلق من ان يفتى له بوجوب التقليد فى المسائل الفرعية اذ التقليد فى المسئلة الاصولية يلزم من وجودها العدم
محال لاستلزامه الوجود والعدم وان كان المتجزى يقول بحجية ظنه فلا بد للمجتهد المطلق من ان يفتى له بوجوب العمل بظنه

او قال بعدم حجية ظنه صح

فى المسئلة الاصولية ثم العمل بظنه فى المسائل الفرعية لو قلنا بجواز التقليد فى المسئلة الاصولية لكن لا حاجة فيه الى التقليد فى المسئلة الاصولية والتقليد فى المسائل الفرعية لو لم نقل بكونه خلاف الاجماع والا فيفتى له بوجوب التقليد فى المسائل الفرعية وايضا الاشكال فى اختصاص النزاع بزمان انسداد باب العلم من اعصار الغيبة بل الغيبة الكبرى قضاء لحق الاستناد الى دليل الانسداد ولكن يطرد الكلام فى المقام فى زمان انفتاح باب العلم بالنسبة الى مكان الانسداد لبعد المشاعر لعشرة بالحضور كما هو الحال بالنسبة الى اكثر اهل اعصار الحضور فان البعد مكانا كالبعد زمانا لكن المدار فى الانسداد مكانا على ما هو المدار فى الانسداد زمانا كما يأتى اعنى انسداد باب العلم بالنسبة الى مجموع الصلوة مثلا ان انسداد باب العلم بالنسبة الى ابعاض اجزائها وشرائطها وموانعها فى العالب بل الاغلب وان قلت انه لا باس بعموم النزاع لمن لم يتمكن من تحصيل العلم فى اعصار الحضور لصدق انسداد باب العلم بالنسبة الى من لم يتمكن من تحصيل العلم فى اعصار الحضور قلت ان كلماتهم لا تشمل ذلك بعد فرض صدق انسداد باب العلم مع ان الغرض من انسداد باب العلم انما هو الانسداد حقيقة لا بالاضافة بل لعل الغرض عدم وجود باب العصمة من النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام حيث انهم ابواب العلم ويمكن ان يقال ان حصول العلم فى زمان الانفتاح بالنسبة الى المشافهين ايضا قليل بناء على ما هو المشهور من عدم حصول العلم بالنسبة اليها الا فى صورة قيام القرائن وكونها بحيث توجب العلم بالمدلول وهو قليل لكن ذلك غير منصور وقد حررنا الحال فى محله وايضا اصل الكلام فى المقام انما هو فى الظن بالحكم الفرعى واما الظن باصول الدين فالكلام فيه موكول الى بحث التقليد وناتى بالكلام فى الظن فى اصول الفقه فى بعض التنبيهات وايضا الكلام فى باب الظن بالصدور يتعلق بالكلام فى تذكية الرواة وقد حررنا الكلام فيها فى رسالة منفردة وكذا فى البشارات والرسالة المعمولة فى تصحيح الغير وايضا الظن بالحكم الفرعى يستند تارة الى القول وهو الغالب واخرى الى الفعل وثالثة الى التقرير والكلام فى الاول موكول الى ما ياتى من الكلام فى الظن بالدلالة والظن فى كل من الاخيرين ياتى الكلام فى حجيته لكن قد ادعى غير واحد الاجماع على حجية الظن فى اولهما

المقدمة الخامسة

انه ياتى الكلام فى المقام تارة فى مقام الاجتهاد واخرى فى مقام العمل بعد التوقف فى مقام الاجتهاد اما المقام الاول فالنزاع فى المقام اعنى مقام الاجتهاد يرجع الى ان الله سبحانه هل جعل لنا ظنا من الظنون الخاصة طريقا تعبديا للاحكام ينفع حين انسداد باب العلم باختصاصه بحال الانسداد او عمومه لحال الانفتاح او لا الظاهر ان ارباب الظنون الخصوصية يدعون الاول وقد صرح بعضهم وارباب مذاق الاطلاق ينكرونه ويقولون بالثانى والقول الاول لا يتم الا باقامة ما يفيد حجية الظنون المخصوصة والا فلو دل الدليل على حجية خبر الواحد فى الجملة اى على وجه التردد بين حجيته من حيث الخصوصية وحجيته من حيث مطلق الظن لا يثبت كون الظن المحصل بخبر الواحد ظنا مخصوصا تعبد به الشارع فى الطريق للاحكام قضية التردد المفروض وانا طة ثبوت جعل الطريق بثبوت كون الحجية من حيث الخصوصية فلا باس بان يكون مطلق الظن طريقا للاحكام لكن نص الشارع على حجية بعض افراد الظن لا من حيث الخصوصية بل من حيث اعتبار النوع الا ان الاطلاق المشار اليه غير الاطلاق الذى يقول به القائل بحجية مطلق الظن اذ الاول من باب الدليل الاجتهادى لو افقه الاولى المتجزى والثانى من باب الدليل العقلى اذ مقتضاه حجية الظن بالنسبة الى الجاهل بالطريق ومن هذا انه لو ثبت جعل الطريق فلا مجال للقول بذلك بخلاف الاول فان المدار فيه على حجية الظن من باب الواقعى الاولى المتجزى اى الغير المعلق على شئ وان امكن دعوى دلالة مفهوم اية النبأ على حجية خبر العادل من حيث كونه فردا من افراد الظن كما ادعاه المحقق القمى فى بعض كلماته كما ياتى لكن لا مجال للتمسك بذلك على حجية مطلق الظن للزوم الدور وكيف لا وقد جرى دين باب القول بعموم العلة على ان العلة فى حرمة الخمر الاسكار هنا مثلا هى مجرد الاسكار دون مداخلة خصوصية الخمرية مع اضافة الاسكار الى الخمر بل جعل العلامة فى النهاية النزاع فى عموم العلة مخصوصا بذلك واخرج نحو حرمة الخمر للاسكار عن مورد النزاع نعم ما ذكر يجرى فى مقام التعليل وعلى ما ذكرنا يجرى الامور الفرعية مثلا لو اظهر زيد محبته بالنسبة الى زيد العالم فهذا يمكن ان يكون من جهة خصوصية فى العالم المشار اليه فيلزم عدم محبة غيره من اهل العلم البعض الغير ويجرد بعدم الحب الا انه يمكن ان تتفق خصوصية اخرى فى عالم اخر تقتضى اظهار المحبة ويمكن

في ان الظن بالحكم الفرعي يستند تارة الى القول واخرى الى الفعل وثالثة الى التقرير

في تحرير محل النزاع في الكلام تارة في مقام الاجتهاد

ان يكون

يكون اظهار المحبة المذكورة من جهة محبته مطلق العالم فاظهار المحبة بالنسبة الى العالم المشار اليه من باب اظهار المحبة
بالنسبة الى نوع العالم فلا دلالة فى ذلك على محبة العالم المشار اليه من حيث الخصوصية وايضا قد يركب شخص مركوبا
مع جماعة من الخدام فقد يعظمه بعض من جهة خصوصية فى الراكب المشار اليه وهذا البعض لا يعظم احدا غير الراكب المشار
اليه وهذا البعض لا يعظم احدا غير الراكب المشار اليه لا لخصوصية اخرى وقد يعظم بعض الراكب المشار اليه من جهة الركوب
والاقتران بالخدام وهذا يعظم كل شخص غير الراكب المشار اليه موصوف بالركوب والاقتران بالخدام لا محالة ومن هذا انه لا
دلالة فى تعظيمه على الاختصاص بالاختصاص ونظيره ما ذكرنا فى دليل حجية خبر الواحد انه لو وقع الكلب فى المملحة وصار ملحا فمعروض
النجاسة بملاحظة ما دل على نجاسة الكلب يمكن ان يكون هو مصداق الاسم ويمكن ان يكون المعروض المذكور هو الاجزاء الباقية
فى الاستحالة الى الكلب اذ المفروض ان الامر من باب الانقلاب لا الايجاد بعد الانعدام بلا ارتياب والظاهر الاول لكن اثبات
الشىء لا يقتضى نفى ما عداه فى جانب الطول كما لا يقتضى نفى ما عداه فى جانب العرض قضية عدم اعتبار مفهوم اللقب ومن
هذا جرى ان الاستصحاب فى باب الاستحالة فيطرد النجاسة فى استحالة الكلب الى الملح بالوقوع فى المملحة نعم القول بعموم الموضوع
يكون معروض النجاسة هو الاجزاء الباقية فى حال الاستحالة خلاف الظاهر فاطراد النجاسة بحكم الاصل العملى اعنى الاستصحاب
لا بالدليل الاجتهادى وقد حررنا الكلام فى الباب فى البشارات وكذا فى الرسالة المعمولة فى بقاء الموضوع فى الاستصحاب
ففى مقامنا يمكن اطراد حجية الظن فى جانب العرض كما يمكن اطراد النجاسة فى باب الاستحالة فى جانب الطول وكما لا يكون دليل نجاسة
الكلب وافيا بعدم اطراد النجاسة فى الملح الذى تبدل اليه الكلب كذا لا يكون دليل حجية خبر الواحد كافيا فى عدم اطراد
حجية الظن دالا على عدم الاطراد كما لا يكون كافيا فى اطراد حجية الظن دالا على الاطراد ونظيره ما يقال فى لسان العوام ان ورود
ورد لا يدل على نفى الترسيع نعم بناء على كون حجية خبر الواحد من حيث الخصوصية يكون معروض الحجية هو الفرد واما بناء على
كون الحجية من جهة مطلق الظن يكون معروض الحجية هو نفس الطبيعة ولهذا يختلف موضوع الحجية ولا تكون الظنون
المخصوصة هى القدر المتيقن فى الحجية كما يتوهم كيف لا ومن جوز اجتماع الامر والنهى يقول باختلاف موضوع كل من الوجوب
والحرمة بان موضوع الوجوب هو الماهية والفرد غير موصوف بالوجوب والحرمة ويرشد الى ما ذكرنا ان المحقق القمى قد منع
فى طائفة من كلماته عن حجية بعض الظنون المخصوصة من حيث الخصوصية واحتمل كون الحجية من جهة مطلق الظن حيث ان
مقتضاه انه يلزم على القائل بحجية الظنون الخاصة اثبات حجيتها من حيث الخصوصية ومما ذكرنا من احتمال الوجهين فى حجية
خبر الواحد اعنى الحجية من حيث الخصوصية والحجية من حيث مطلق الظن وبعبارة اخرى عدم منافاة قيام الدليل على حجية
بعض الظنون مع حجية مطلق الظن ان صاحب المعالم مع الاستدلال باية النبأ وغيرها بنى على حجية مطلق الظن كما هو مقتضى
كلامه فى جواب السيد على عدم حجية خبر الواحد بل هو مقتضى استدلاله بدليل الانسداد بناء على اقتضائه القول بحجية
مطلق الظن كما هو المعروف بل ربما يمكن استفادة كون ظهور حجية خبر الواحد من جهة مطلق الظن من الخارج كما انه يمكن
استفادة كون اظهار المحبة من زيد بالنسبة الى العالم فى المثال المتقدم من جهة المحبة لمطلق العالم من الخارج فعلى هذا
لا اجمال فى الباب لفرض ظهور حجية مطلق الظن وكذا ظهور محبة مطلق العالم من الخارج بخلاف الحال فيما سبق على ما ذكر
من فرض الاستفادة فان الامر فى مجال الاجمال عرضا كما ان الحال فى باب الكلب المستحال الى الملح فى مجال الاجمال طولا وقد
حكم المحقق القمى ره عند الكلام فى جواز تقليد الميت كما مر بانه كان الشارع اذا قال اعمل بخبر الواحد انما اراد العمل بالظن لا
بالنص الحاصل من خبر الواحد لانه خبر وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مرتاضة ومقتضاه انه لا اجمال فى دليل حجية خبر
الواحد مثل اية النبأ من جهة التردد بين كون حجية خبر الواحد من حيث الخصوصية وكون حجيته من حيث حجية مطلق
الظن الا انه لا يمكن تمام هذا المرام واستفادة هذا الوجه فى المقام من نفس الكلام بل لا بد من اعانة الخارج ويشرح الحال
حق الانشراح فيما سمعت من عدم دلالة الدليل على حجية خبر الواحد على حجيته من حيث الخصوصية بما ياتى فى المقدمة الثالثة
والقول الثانى اعنى القول بحجية مطلق الظن انما ياتى بانكار دلالة مثل اية النبأ على حجية خبر الواحد راسا كما قيل من ان

الا ان الظاهر فى كون
الحجية من حيث حجية مطلق
الظن ح

خروج المورد فى اية النبا لقضية الورود فى باب ارتداد بنى المصطلق وعدم اعتبار خبر الواحد فى الارتداد يوجب عدم صحة
التمسك بعمومها بحجية خبر الواحد او بانكار الدلالة على حجية خبر الواحد من حيث الخصوصية او بانكار الاول وانكار الثانى
على فرض تسليم الاول من باب المماشاة ولا خفاء فى انه لا يجدى فى المقام فى اثبات حجية خبر الواحد تعبدا كونه ذا حجا من جهة
كونه هو القدر المتيقن فى الحجية لا يتمكن من اثبات رجحانه فى الليانة لجعله طريقا مخصوصا كيف لا والتمسك بالقدر المتيقن
فى جميع الموارد بعد التوقف فى مقام الاجتهاد مثلا فى باب انصراف المطلق الى الفرد الشائع والقول بلزوم الاخذ بالفرد الشائع
احتياطا من باب التيقن فى الارادة وان زيفناه بعدم كفاية التيقن فى الارادة فى الاحتياط واستدفعنا الاحتياط التيقن
فى الامتثال نعم يمكن الترجيح بقوة الظن لو ثبت كونها ملحوظة عند الشارع لكن قيل قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الاضعف
وطرح الاقوى فى موارد كثيرة بل الترجيح بدلالة الحجية على الحجية من حيث الخصوصية من المرجح الاجتهادى بلا شبهة
لو ثبت الدلالة فتدبر فى المرجحات فى باب ترجيح الظنون الخاصة وقد ظهر لك بما سمعت ان المرجحات المشار اليها بين المرجح
الاجتهادى والمرجح العملى وهى مبنية على الخلط بين المرجح الاجتهادى والمرجح العملى لو ثبت ذكر جميعها من باب الظنون الخاصة
والمنشا عدم اتقان اصل المقصود والخلط وان قلت ان الظاهر من اية النبا منطوقا ومفهوما مثلا اعتبار خبر الواحد من
حيث الخصوصية فيثبت جعل الطريق قلنا اولا ان الظهور ممنوع بل لو فرضنا ثبوت عدم اعتبار ما عدا خبر الواحد فنقول
انه لا يثبت كون اعتبار خبر الواحد من حيث اشتراط الطبيعة بالخصوصية ووجود الشرط فى خبر الواحد بعبارة اخرى لا يثبت
كون اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصية لاحتمال كون عدم اعتبار ما عدا خبر الواحد من جهة وجود المانع لا انتفاء الشرط
اعنى خصوصية خبر الواحد فيه فيحتمل ان يكون اعتبار خبر الواحد من جهة اعتبار طبيعة الظن وان يكون اعتباره من جهة
وجود الشرط المضاف الى الطبيعة اعنى الخصوصية فعلى من يقول بثبوت جعل الطريق اثبات كون اعتبار خبر الواحد من جهة
وجود الشرط ويأتى نظير ذلك فى باب التقليد وان قلت ان الظاهر فى الفرض المذكور كون اعتبار خبر الواحد من جهة وجود
الشرط قلت ان الظهور ممنوع مضافا الى ما يظهر مما يأتى وثانيا انه يمكن دعوى ان الظاهر كون الغرض اعتبار خبر الواحد
من حيث الطبيعة كما سمعت من المحقق القمى وقد سمعت موارد مما علق فيه الحكم على الفرد والمدار على الطبيعة وكذا سمعت الحال
فى القياس المنصوص العلة والاستقراء وثالثا ان ظاهر اطلاقات الكتاب لا اعتبار به قضية ورودها مورد الاجمال العدم
اعتبار ظهورها بعد الورود مورد الاجمال مضافا الى عدم اعتبار شمولها فى دفع الجزئية والشرطية والمانعية للواجب
وكذا دفع اشتراط الوجوب بشىء بناء على عدم اعتبار وجوب الواجب المشروط قبل تحقق الشرط ومن ذلك عدم دلالة اية
الوضوء على كون وجوبه نفسيا وكذا عدم اعتبار تلك الاطلاقات فى اثبات التخيير ورابعا ان التمسك بالاية ونحوها
على اصل اعتبار حجية خبر الواحد فى الاحكام الشرعية مبنى على صحة التمسك باطلاقات الكتاب وقد سمعت حالها وخامسا
ان التمسك باية النبا ونحوها مورد الايراد كما حرر فى محله فلا يتم التمسك بها وبنحوها وسادسا ان التمسك بالاية و
نحوها فى مقام الاجتهاد فلا بد من اثبات حجية الظهور المذكور بظن ثبت حجيته بالخصوص من حيث الخصوصية او بالعلم لا
سيما مع نقل الاتفاق من بعض الفحول على حجية مطلق الظن ونقل كونها من طريقة الفقهاء من المحقق القمى فلا يمكن اثبات حجية
الظن المذكور بظن ثبت حجيته فى الجملة وسابعا ان العمدة فى اثبات حجية خبر الواحد انما هى طريقة الصحابة كما ذكره السيد
السند النجفى مع اصراره فى حجية الظنون الخاصة وليس طريقة الصحابة الا من باب الجملة واستقرار طريقة الناس بالعمل بالظن
فلا جدوى فى دعوى الظهور المذكور وثامنا انه كيف يجعل الله سبحانه طريقا لاستخراج الاحكام ويحمل الحال الى اية النبا
الواردة فى واقعة بنى المصطلق مع عدم حجيتها فى موردها وهو الاخبار بالارتداد وكذا الحال فى اطلاق الطريق من الا
عليهم السلام فى باب الرجوع فى الاحكام الى بعض الرواة وايم الله سبحانه وانه لقسم لو تعلمون عظيم انه لو جعل طريق
لاستخراج الاحكام لاشتهر غاية الاشتهار وظهر ظهور الشمس فى رابعة النهار وتاسعا ان من المقطوع به انه لم يجعل
طريق لاستخراج الاحكام من الاعتقاد او غيره فى سائر الشرائع ايضا وان كنت فى ريب من ذلك فاسئل علماء اليهود

ثم اختلف على القول بالانصراف الى الظهور الاجتهادى فى الفرد الشائع صح

من حيث الخصوصية حيث ان الطريق المدعى جعله هو الظن المخصوص فهو بنفسه مانع عن حجية مطلق الظن ونظير هذا ان معارضة المقيد
مع المطلق انما هي من جهة منطوق المقيد بعد ثبوت وحدة المطلوب من الخارج ولذا لا يحمل المطلق على المقيد في المستحبات لعدم
ثبوت وحدة المستحب وامكان كون الامر من باب المستحب في المستحب وتقضي العرف بالوحدة من دون حاجة الى ثبوت الوحدة من
الخارج فيأتي حمل المطلق على المقيد في المستحبات خلافا لمن زعم ان المعارضة ناشئة من مفهوم المقيد ولذا بنى على ان القول
بعدم حجية مفهوم الوصف تسامحوا فيها اذا لم يكن مفهوم الوصف في مقابل الظن وقد حررنا تفصيل الحال في محله بل النظير الا
مانعية وجود الدليل على التكليف عن جريان اصل البراءة نعم لو ثبت دلالة الجهة المشار اليها على عدم حجية مطلق الظن من باب المفهوم
فهذا امر زائد على قدر الحاجة ولما انحصر الحاجة في كونها تعليلية فالمفهوم من باب مفهوم العلة الا انه يأتي الكلام تارة
في اقتضاء الجهة عدم حجية الظن الخاص من حيث مطلق الظن واخرى في اقتضائها عدم حجية مطلق الظن وثالثة في اقتضائها
عدم اعتبار طريق اخر من جهة خصوصية اخرى اما الاول فغاية ما يقتضيه التعليل عدم اعتبار الطريق المجعول اعني الظن
المخصوص من جهة الظن ولا يقتضي عدم حجية مطلق الظن لكن لو كان التعليل في مورد الاجمال فلا يقتضي عدم اعتبار
الظن الخاص من جهة مطلق الظن ولا منافاة بين اعتبار ظن خاص من حيث الخصوصية ومن حيث مطلق الظن ان قلت
انه قد ذكرت ان جعل الطريق يمانع عن حجية مطلق الظن فكيف تقول هنا بجواز كون الظن الخاص حجة من جهة الخصوصية
وكذا من جهة مطلق الظن قلت ان ما ذكرت من ان جعل الطريق يمانع عن حجية مطلق الظن فالغرض منه المانعية عن حجية
مطلق الظن بحكم العقل من باب انسداد باب العلم من قبيل اصل البراءة وما ذكرت هنا انما هو امكان كون الظن الخاص
حجة في متن الواقع من جهتين كما هو الحال في دعوى امكان كون ما لو دل على حجية الظن المستفاد من خبر الواحد من باب
الظهار بعض افراد العام فقد بان حال الثاني لكن يمكن ان يقال ان عدم اعتبار الظن المخصوص من جهة الظن يستلزم عدم
اعتبار مطلق الظن وان لم يكن عدم اعتبار مطلق الظن مستفادا باقانون المفهوم ويرشد اليه انه لو كان لزيد ابنا وقال
قائل لبعض الابناء اخلاصي بك ناش من ذاتك لا من جهة كونك ابن زيد لجزم اهل العرف بمنافاة ذلك المقال مع الاخلاص
لسائر الابناء من جهة البنوة لزيد الا ان يقال انه لا باس بكون البنوة لزيد مفيدة للاخلاص مع ابن دون ابن نظير ان العقد
قد يوجب الاحسان وقد لا يوجب قال السيد المرتضى في عبارته المعروفة في باب القياس المنصوص العلة وهذا باب في الدواعي
معروف فلا باس بوجود المانع في البعض المشار اليه من الابناء يمانع عن اقتضاء البنوة لزيد للاخلاص فقد بان حال الثاني
من الظن وغيره واما الثالث فلا يقتضي مفهوم التعليل عدم اعتبار طريق اخر من الظن وغيره من جهة خصوصية
اخرى كما لا يقتضي عدم اعتبار حجية مطلق الظن فيمكن ان يكون كل واحد من الظنون التي لم يقم دليل على اعتبارها نفيا و
اثباتا طريقا مجعولا من جهة خصوصية اخرى ولا يختلف الحال مع حجية مطلق الظن الا ان الاختلاف علمي كما انه لا ثمرة في
حجية طريق اخر من الظن وغيره من جهة خصوصية اخرى بعد فرض وفاء الطريق المجعول والظن الخاص بجميع التكاليف الا بتعدد
الدليل كما انه لو فرض ثبوت حجية مطلق الظن فالحال ايضا على هذا المنوال الا انه لا جدوى في مجرد امكان حجية طريق اخر من
الظن وغيره للزوم قيام الحجة على الحجية بل على تقدير عدم اعتبار اصالة عدم الحجية فلا يجدي هذا في المقام اذ الكلام في المقام
في مقام الاجتهاد وثمرة حجية طريق اخر من الظن وغيره من جهة خصوصية اخرى انما هي بتعدد الدليل ولو لم يقم الدليل على حجية
طريق اخر من الظن وغيره من جهة خصوصية اخرى لا يكون الطريق الاخر في عرض الطريق المجعول حتى يكون الامر من باب تعدد
الدليل وربما يتوهم ان مقتضى مفهوم التعليل عدم اعتبار طريق اخر من الظن وغيره من جهة خصوصية اخرى وهو مدفوع
بان مفهوم العلة انما ينشأ من ظهور التعليل في انحصار العلة بخلاف العموم فانه ينشأ من اصل التعليل ولا ريب في ان في
نحو حرمت الخمر لاسكارها يكون الظاهر من التعليل انحصار علة الحكم في مورد التعليل في العلة المذكورة ولا يقتضي التعليل
انحصار علة الحكم في غير مورد التعليل في العلة المذكورة فمقتضى مفهوم التعليل في المثال المذكور حلية الخمر الغير المسكر ولا
يقتضي المفهوم حلية النبيذ الغير المسكر وان يقتضي عموم التعليل حرمة النبيذ المسكر فغاية الامر في المقام دلالة الجهة الظن

الخاص

الخاص من جهة الخصوصية على عدم حجية الظن الخاص من جهة مطلق الظن من باب مفهوم التعليل على حسب فرض كون الجهة
تعليلية فلا دلالة له فيه على عدم اعتبار طريق آخر من ظن وغيره من جهة خصوصيته انتهى هذا اذا كان التعليل المجرّد
ومن قبيل الامر في المقام لو قيل خبر الواحد حجة من حيث الخصوصية واما لو كان استفادة التعليل من الشنوفه لعدم
المسلم من ظهور وانحصار العلة في محل الوصف حال قيام الوصف في الوصف ومن هذا لا يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف
في محل الوصف حال انتفاء الوصف فضلا عن انتفاء الحكم في غير محل الوصف حال انتفاء الوصف مثلا لو قيل الخمر المسكر
حرام والمسكر حرام فالظاهر انحصار علة حرمة الخمر المسكر او علة حرمة الخمر المسكر حال الاسكار في الاسكار ولا يقتضي هذا حلية
الخمر الغير المسكر في المثال الاول فضلا عن النبيذ الغير المسكر ولا يقتضي حلية الغير المسكر في المثال الثاني فظهور انحصار
علة الحكم في محل الوصف في الوصف مطلقا او ظهور انحصار علة الحكم في الوصف غير ثابت ومرجع الامر الى عدم حجية العلة
لو كان استفادة العلية من الاشتقاق بل ما ذكرنا انما هو لو كان التعليل في المنطوق واما لو كان التعليل في المفهوم فالامر يسير
اذ القيد المفيد للمفهوم غير مفيد للمفهوم في المفهوم على ما حررناه في محله نعم لو ظهر من الخارج انحصار علة الحكم في محل الوصف
في محل الوصف ومن ذلك انه لو علق الحكم على احد الوصفين المتضادين والوصف المعلق عليه الحكم له مناسبة مع الحكم بحيث
لولا علية الحكم لبعد تعليق الحكم عليه بل علق الحكم على محل الوصف الاعم فالظاهر انحصار علة الحكم في محل الوصفين في الوصف
المعلق عليه الحكم فينتفي الحكم بانتفاء الوصف المعلق عليه الحكم ومن هذا ان مقتضى مفهوم الفاسق في اية النبأ من باب مفهوم
العلة حجية خبر العادل الا ان يقال ان مناسبة الوصف لا يتمكن من اقتضاء انتفاء الحكم بانتفاء الوصف وغاية الامر فيها اقتضاء
ثبوت الحكم في ثبوت الوصف والمقتضي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف هو ما ذكر من بعد تعليق الحكم على احد الوصفين المتضادين
دون محل الوصف الاعم لولا علية ذلك اعني علية احد الوصفين المتضادين للحكم والبعد المذكور يأتي في صورة عدم
مناسبة الوصف ايضا فتعليق الحكم على احد الوصفين المتضادين بل الوصف مطلقا يقتضي انحصار علة الحكم في محل الوصف في
الوصف الذي علق عليه الحكم وعلى الثاني يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف مطلقا ولو في غير محل الوصف في الوصف الذي
علق عليه الحكم وعلى الثاني يلزم ولا يذهب عليك ان جهة الخصوصية في مفهوم اية النبأ انما هي الخبرية مع العدالة لا العدالة
ومقتضاه عدم اعتبار خبر الفاسق الا انه لا بد من تقييده بصورة عدم التبين وبعد ما مرّ اقول انه ظهر بما مرّ انه يمكن تحرير
عدم الدليل على حجية خبر الواحد من حيث الخصوصية طريقا الى الاحكام بوجوه احدها انه لو قيل الظن المستفاد من خبر
الواحد حجة فهو مردد بين كون حجية الظن المستفاد من خبر الواحد حجة من حيث انه هو وكون حجيته من حيث حجية مطلق
الظن فالامر من باب اظهار بعض افراد العام فلم يثبت جعل الظن المستفاد من خبر الواحد طريقا للتكاليف اذ معنى جعله
طريقا للتكاليف هو كونه حجة من حيث الخصوصية وثانيها ان مفهوم اية النبأ انما يقتضي جواز العمل بالظن المستفاد من خبر
العادل ولا دلالة له فيه على حجية الظن المشار اليه والكلام في مقام الحجية وثالثها ان ما يدل على حجية الظن المستفاد من خبر الواحد
لا مفهوم له فلا يقتضي عدم حجية سائر الطرق ولا عدم حجية نفس الظن لكن هذا التقرير مبني على كون جعل الطريق مبنيا
على دلالته على عدم حجية غيره بالمفهوم واما لو كان المدار في جعل الطريق على مجرد جانب المنطوق كما هو الحق فلا جدوى
في ذلك الوجه ويمكن الايراد على الوجه الاول بان الفرد قد يزيد على الكلي بالاقتران بمزية او خساسة فيصح تعليق الحكم على الفرد
بملاحظة المزية او الخساسة ولو فرضنا خلو الكلي عن الحكم وكذا يصح تعليق حكم مضاد لحكم الكلي من جهة كون المزية او الخساسة
قاهرة على حكم الكلي فيصح تردد الامر في بعض الموارد لو علق الحكم على الفرد بين الاستناد الى الكلي او الامر المقرون بالكلي وقد يكون
الفرد غير زائد على الكلي الا بالوجود فلا مجال لتعليق الحكم على الفرد بملاحظته لانه لو فرضنا خلو الكلي عن الحكم فضلا عن تعليق
حكم مضاد لحكم الكلي والامر في الظن المستفاد من خبر الواحد من قبيل القسم الاخير لعدم اقترانه بشيء مضافا الى طبيعة الظن غير الوجود
فلا مجال للتردد في حجيته بين الاستناد الى الخصوصية والاستناد الى طبيعة الظن وسيندفع بان الامر المقرون بالفرد قد يكون
من باب الداخل وقد يكون من باب الخارج والامر في المقام من باب القسم الاخير لاقتران بالامر الخارج وهو كون المفيد هو خبر الواحد

فيصح اسناد الحجية الى طبيعة الظن وكذا يصح اسنادها الى الفرد باعتبار الامر الخارج اعنى المفيد للظن فيصح التردد فى هذا
الفرد الموصوف بالحجية وبعد ما مر اقول تتميما للكلام وترسيما للمرام ان المدار فى كون الظن المستفاد من خبر الواحد حجة لا من جهة
حجية مطلق الظن على عدم مداخلة الخصوصية فى الاقتضاء اعنى اقتضاء الحجية فلو ثبت حجية الظن المذكور لا يثبت كون الحجية
باقتضائه بل الاشتراط فقط او بداخلته بل الامتياز والامر فى مورد الاجمال فلا يثبت حجية خبر الواحد لا من جهة الخصوصية
ولا من جهة مطلق الظن بل لو ثبت عدم اعتبار سائر الظنون غير الظن المذكور لا يثبت كون حجية الظن المذكور من غير جهة
حجية مطلق الظن لاحتمال كون عدم حجية سائر الظنون من جهة وجود المانع لا انتفاء الشرط باشتراط خصوصية الظن المذكور
فى الحجية ومداخلتها ومن هذا ان التقليد لا يثبت كون اعتباره من جهة الخصوصية بواسطة عدم اعتبار ما عدا التقليد
لاحتمال ان كون عدم اعتبار ما عدا التقليد من جهة وجود المانع لا انتفاء الشرط باشتراط خصوصية التقليد فى الحجية نظيره انه
لو انعطف زيد الى عالم من العلماء وانحرف ممن عداه لا يثبت كون الانعطاف الى المنعطف اليه من جهة مداخلة الخصوصية
الثابتة فى المنعطف اليه فى الانعطاف لاحتمال كون الانحراف من غير المنعطف اليه من جهة وجود المانع فى الغير لا انتفاء الشرط
اعنى الخصوصية الثابتة فى المنعطف اليه فى الغير وان امكن ان يكون الانحراف من جهة انتفاء الشرط بمداخلة خصوصية
المنعطف اليه فى الانعطاف فالامر فى الانعطاف فى معرض الاجمال وان قلت ان الظاهر كون الامر فى الفرض المذكور اعنى ما لو ثبت
عدم اعتبار ما عدا الظن المستفاد من خبر الواحد من باب وجود المانع لا انتفاء الشرط اذ يدور الامر بين استناد عدم الاعتبار
الى منقصة واحدة اعنى انتفاء الشرط او مناقص متعددة اعنى وجود المانع والظاهر عند العقل هو الاول قلت انه لا يلزم استناد
عدم الاعتبار فى موارد متعددة الى وجود المانع لاحتمال اشتراك الكل فى منقصة واحدة اعنى وجود المانع الواحد عن اعتبار
الظن مضافا الى ان الظهور المزبور لا اعتبار به ثم بناء اعتباره على اعتبار مطلق الظن وبما مر يظهر الذب عما يمكن ان
يقال ان ظن المجتهد المطلق وان لم يثبت اعتباره فى حق المتجزى من حيث الخصوصية لو فرضنا قيام الدليل على حجية ظن
المجتهد المطلق فى حق المتجزى اذ يدور الامر بين ظن المجتهد المطلق فى حق المتجزى اذ يدور الامر بين ظن المجتهد المطلق وظن
نفس المتجزى لكن العقل يخص الظن المعتبر فى حقه فى ظن المجتهد المطلق فاعتباره من حيث الخصوصية ولو كان الدليل على
اعتباره هو السيرة مع انه يمكن القول بان السيرة من جهة تعارف رجوع العامى الى المجتهد المطلق والا فالمنشأ رجوع الجاهل
الى مطلق العالم والعامى لا يفرق بين المجتهد المطلق والمتجزى بل لو تعارف تحصيل الاحكام الشرعية بالرمل لاخذ العامى
الاحكام الشرعية من الرمال فلو فرضنا قيام الدليل على اعتبار ظن المجتهد المطلق فى حق العامى فنقول انه يمكن ان يكون من جهة اعتبار
ظن مطلق المجتهد الاعم من المتجزى هذا كله ما كتبته فى سوابق الاوان والذى يختلج بالبال فى الآن ان كون النزاع فى مقام الاجتهاد
فى حجية خبر الواحد مثلا من حيث الخصوصية او حجيته من حيث مطلق الظن انما يتم بناء على كون الحيثية التقييدية موجبة
لكثرة ذات الموضوع فى تحليل الجزئى الى كليين كتحليل الصلوة فى الدار المغصوبة الى الصلوة والغصب وتحليل الكلى الى كليين
كما توجب الكثرة فى ذات الموضوع فى تفصيل الكلى الى جزئيين كتفصيل الضرب الى ما كان للتاديب وما كان للايذاء اذ بناء
على تماميته ذلك حجية خبر الواحد ياتى النزاع فى خبر الواحد فى كون حجيته من حيث مطلق الظن وجواز اجتماع الحجية وعدم
الحجية فى خبر الواحد بتوسط هاتين الحيثيتين مبنى على جواز اجتماع الحكمين المتضادين فى الكلى بواسطة تحليله الى كليين
بالحيثيتين التقييديتين والحق ان الحيثية التقييدية لا توجب الكثرة فى ذات الموضوع فى تحليل الجزئى الى كليين ومن
هذا ان الحق عدم جواز اجتماع الامر والنهى وعلى ذلك المنوال الحال فى تحليل الكلى الى كليين وقد حررنا الحال فيما ذكرنا
فى الرسالة المعمولة فى الحيثية التقييدية والتعليلية فلا مجال لكون النزاع فى كون حجية خبر الواحد من حيث الخصوصية
او من حيث مطلق الظن نصا ان كلا من المتنازعين فى عموم الموارد لا بد ان يقول بحصة مقالته وبطلان مقالة الاخر فلا
بد ان يقول القائل بحجية الظنون الخاصة بان خبر الواحد حجة من حيث الخصوصية ولا يكون حجة من حيث مطلق الظن
ويقول القائل بحجية مطلق الظن بعكس ذلك اذ لا بد من جواز اجتماع الحجية وعدم الحجية فى خبر الواحد من باب اختلاف الحيثية

الخصوصية ومن حيث

والمفروض عدم صحة الحكم بالحجية اثباتا او نفيا باختلاف الحيثية لعدم جواز اجتماع الحجية وعدم الحجية في خبر الواحد باختلاف
الحيثية لعدم جواز اجتماع الحجية وعدم الحجية وان قلت انه ليس القول بكون العرفي باب خبر الواحد من قبيل تحليل الكلي الى
كليين اولى من القول بكون الامر فيه من باب تفصيل الكلي الى جزئيين قلت ان المدار في تفصيل الكلي الى جزئيين على انفكاك
الحيثيتين وتبادلهما كما في الضرب بالنسبة الى التاديب والايذاء فان الامر فيهما من باب التبادل والمدار في تحليل الكلي الى
كليين على عدم انفكاك الحيثيتين من الحيث كما في المقام فان خبر الواحد لا ينفك عن جهة الخصوصية وجهة الاطلاق والظن
ومع ما ذكر نقول ان الحيثية التقييدية انما توجب الكثرة في ذات الموضوع لو كان النسبة بين الحيثيتين من باب التباين واما
لو كان النسبة في البين من باب العموم والخصوص المطلق فلا توجب الكثرة في ذات الموضوع والامر في المقام من باب العموم والخصوص
المطلق فلا مجال للنزاع في كون حجية خبر الواحد من حيث الخصوصية او من حيث مطلق الظن قضية ما سمعت من ان كلا من
المتنازعين في عموم الموارد لا بد ان يقول بصحة مفاد لنفسه وبطلان مقالة الطرف المقابل والمفروض عدم صحة الحكم بحجية خبر
الواحد من حيث الخصوصية وعدم حجيته من حيث مطلق الظن من القائل بحجية الظنون الخاصة وعكس ذلك من القائل بحجية مطلق
الظن لعدم جواز اجتماع الحجية وعدم الحجية في خبر الواحد من باب اختلاف الحيثية ويمكن ان يقال ان حيثية الخصوصية من باب
الجنس للفصل مثلا الناطقية تباين الحيوانية لكن المحقق القمي صرح بجواز اجتماع الامر والنهي في العموم والخصوص
المطلق لاختلاف المحل مع قطع النظر عن فهم التخصيص في العرف والخاص غير حيثية الخصوصية حيث ان الخاص مركب من
الجنس والفصل وحيثية الخصوصية مختصة بالفصل وما ذكر ظاهر في مباينة خصوصية النوع مع الجنس ويأتي نظيره في خصوصية
الفرد والنوع لكن نقول ان مباينة حيثية الخصوصية لحيثية العموم لا تكفي في جواز اجتماع الحجية وعدم الحجية في خبر الواحد كما
يظهر مما سمعت والذي يخاطر في الخاطر ان يقال ان النزاع في حجية خبر الواحد مثلا بالاصالة وحجيته من باب سراية
الحجية من باب طبيعة الظن اليه وبعبارة اخرى حجيته بالعرض بناء على كون الحجية قابلة للسراية من الطبيعة الى الفرد كما هو
الاظهر بل لا اشكال فيه فلو تم ادلة حجية خبر الواحد لا بد على القول بحجية الظنون الخاصة من اقامة الدليل على كون حجيته
بالاصالة لا بالسراية بكون الامر من باب ظهارة بعض افراد العام ويمكن ان يقال انه لا فرق في عدم جواز اجتماع الحكمين
المتضادين بناء على عدم كفاية الحيثية التقييدية في تحليل الجزئي الى كليين بين ما لو كان كل من الحكمين اصليا وما لو
كان احد الحكمين اصليا والاخر تبعيا فلا مجال لحجية خبر الواحد بالاصالة وعدم حجيته بالتبع بناء على القول بحجية الظنون
الخاصة وبالعكس بناء على القول بحجية مطلق الظن فالاوجه ان يقال ان ما لا يجوز فيه الاجتماع انما هو الحكمان الاصليان
المتضادان وبعبارة اخرى ما لا يجوز فيه الاجتماع انما هو ثبوت حكم مع ثبوت حكم اخر مضاد له مع عدم اعتبار الحيثية
او عدم نفعها في الكثرة والمدار في القول بالظنون الخاصة على ثبوت حجية الخبر من حيث الخصوصية وعدم ثبوت الحجية
من حيث الطبيعة فالبناء على عدم الحجية من حيث الطبيعة من باب عدم ثبوت الحجية من حيث الطبيعة فالبناء على عدم الحجية
من باب الحكم العقلي اي معاملة عدم الحجية لا القول بعدم الحجية لامكان اجتماع الحجية من حيث الطبيعة وعدم الحجية من حيث
الخصوصية والثمرة مع قطع النظر عن جواز التعدي عن خبر الواحد بناء على الحجية من حيث الطبيعة وعدمه بناء على العدم
جواز الفتوى بحجية خبر الواحد من حيث الطبيعة بناء على حجيته من هذه الجهة وعدمه بناء على العدم ولا منافاة بين ثبوت
الحجية من حيث الخصوصية وعدم ثبوت الحجية من حيث الطبيعة على القول بحجية الظنون الخاصة وبالعكس بناء على القول
بحجية مطلق الظن وربما يشبه ما نحن فيه ما ذكر في باب صلوة الجمعة من ان الاحتياط في الجمع بين صلوة الجمعة وصلوة الظهر
مع وجود القول بحرمة صلوة الجمعة حيث ان الغرض من القول بالحرمة انما هو الحرمة من باب التشريع لا الحرمة الذاتية ولا
تنافي التشريع في الاحتياط وقد حررنا الحال في الرسالة المعمولة في تردد الواجب بين المتباينين نعم لو ثبت وجوب العمل
بخبر الواحد من حيث الخصوصية وحرمة العمل به من حيث الطبيعة وبالعكس لا بد من حمله على مداخلة القصد والنية بكون الواجب
العمل بخبر الواحد بقصد الخصوصية وكون الحرام العمل به بقصد الطبيعة وبالعكس بناء على كفاية الحيثية التقييدية في تحليل

في تحرير محل النزاع بوجه ثالث

الجزئي الى كليين وبوجه اخر لا باس باجتماع ثبوت المقتضي للشئ وعدم ثبوت المقتضي له من جهتين تقييديتين في الواحد التحصي
تحليلا للجزئي الى كليين ومن هذا انما اجيب عن الاشكال في الجمع بين التخصيص بالصفة والقول بعدم حجية مفهوم الوصف
كما وقع من جمع من ان المدار في التخصيص بالصفة على النعت النحوي والمدار في القول بعدم حجية مفهوم الوصف على المشتق
فحينئذ في الغنم السائمة زكوة يجتمع جهتان يكون احديهما حجة دون الاخرى ولا باس بحجية مفهوم النعت من جهة مفهوم
القيد وعدم حجية مفهومه من جهة مفهوم الاشتقاق فلا باس بحجية خبر الواحد من حيث الخصوصية وعدم حجيته من حيث
الطبيعة او بالعكس كيف لا ولا محيص عن كون خبر الواحد في مثل الواقع حجة من احدى الجهتين دون الجهة الاخرى فلو لم
يجز القول بالحجية من احدى الجهتين دون الاخرى لزم ان لا يجوز الحجية من احدى الجهتين دون الاخرى في مثل الواقع وهو
خلاف الواقع فرضا ويمكن ان يقال انه كما لا يجوز اجتماع الاقتضاء وعدم الاقتضاء وكذا الحجية وعدم الحجية من جهة واحدة
فكذا الحال في الجهتين في الواحد الشخصي بناء على عدم تكثر الجهة التقييدية لذات الموضوع في تحليل الجزئي الى كليين
فالصواب في الباب ان يقال ان النزاع في حجية الظنون الخاصة وحجية مطلق الظن والفرق بين حجية الطبيعة وحجية
الفرد ظاهر كيف لا والفرد مركب من الطبيعة والخصوصية فلو تم مفهوم اية النبأ مثلا على جواز العمل بخبر العدل فغاية
الامر دلالته على جواز العمل بخبر العدل وهذا لا يفيد حجية خبر العدل لعدم منافاة حجية مطلق الظن لجواز العمل بخبر الواحد
بل حجية مطلق الظن يقتضي جواز العمل بخبر العدل بلا شبهة فمن يقول بحجية خبر العدل اجتهادا من باب جعل الطريق لا بد
له من اثبات كون تجويز العمل بخبر العدل من باب حجية خبر العدل لا حجية مطلق الظن لكن نقول ان ما ذكر انما يتم بناء على كون
الحجية من باب الاحكام الوضعية والا فالنزاع في حجية الظنون الخاصة وحجية مطلق الظن يرجع الى النزاع في جواز العمل بالظنون
الخاصة وجواز العمل بمطلق الظن لكن مجرد قيام مفهوم اية النبأ على جواز العمل بخبر العدل لا يفيد كون جواز العمل به من باب
جعله طريقا اجتهادا اذ هذا انما يتم لو كان جواز العمل بخبر العدل من باب قيام حكمة فيه تختص به وهو غير ثابت لاحتمال
كون جواز العمل به من باب قيام حكمة في مطلق الظن تقتضي جواز العمل بمطلق الظن يقتضي جواز العمل بخبر العدل من باب كونه
طريقا مجعولا اجتهادا لا بد له من اثبات قيام حكمة في خبر العدل تختص به وتقتضي جواز العمل به نظيره انه لو ثبت وجوب
الطهارة من الحدث لا يثبت بمجرد الوجوب كون الوجوب نفسيا لا غيريا اي لاجل الصلوة مثلا الا بعد اثبات كون الحكمة
في نفسها لا في الصلوة ولو باقامة ما يدل على كون وجوبها نفسيا والاوجه ان يقال ان ما لا يجوز انما هو تواردالحكمين
المتضادين والنفي والاثبات في الواحد الشخصي تحليلا له الى كليين لكن لا باس بتوارد الاعتبار وعدم الاعتبار وعلى
نفس الجهتين بل يجوز توارد الحكمين المتضادين على نفس الجهتين الا انه لا بد من تخلل النية في البين فلا باس باعتبار جهة
الخصوصية في خبر الواحد دون الجهة الطبيعية وبالعكس وكذا اعتبار جهة النعتية دون جهة الاشتقاق وبالجملة لا مجال
لانكار جواز اجتماع الاعتبار وعدم الاعتبار بتوسط الجهتين وتحليل الفرد الى كليين في الواحد الشخصي والاعلاج بغير ما
ذكر ونظير ذلك جواز اعتبار الجنس مع عدم اعتبار الفصل وان منع بقاء الجنس بدون الفصل كما في تطرق الامانة الشرعية
مع بطلان الامانة المالكية بالموت والجنون والاغماء وكذا عدم البطلان لو توقف لو كان لو توقف على ما لا ينقرض غالبا لكن
تطرق الانقراض كما لو وقف على القناطر ثم انقطع الماء عنها ولزوم الصرف في وجوه البر فكذا الحال في جواز التصرف في البيع
المعاطاتي مع بطلان التمليك اعتبارا باباحة التصرف وان كان الاباحة مقيدة بالملكية على ما حررناه في الرسالة المعمولة
في المعاطاة وكذا الحال في صحة العقد مع فساد الشرط كما حررناه في الرسالة المعمولة فيها وبعد ما مر اقول انه لا معنى
لاجتماع الحكمين المتضادين في الفرد من حيث الخصوصية ومن حيث الطبيعة اذ الفرد مركب من الطبيعة والخصوصية
ولا معنى لكون الكل محكوما بالحكم من حيث نفسه ومحكوما بحكم اخر يضاده من حيث جزئه اعني الطبيعة للزوم اجتماع الضدين
في محل واحد مع ان كل موضوع يجري فيه حكم نفسه ولا يجري فيه حكم غيره فلا مجال لان يجري في الكل حكم الجزء مثلا
لا مجال لان يكون السكنجبين معتدلا من حيث المجموع وباردا من حيث الخل بل لا بد من كون المجموع معتدلا ويكون الخل

٨ به اذ جواز العمل
٢ كما سمعت ممن يقول بجواز العمل بخبر العدل

اوثانا بمعنى ان جهة المجموعية اى التركيب صارت قاهرة على جهة الجزئية او نفاطارية عليها فهى بمنزلة الناسخ لها والا فلو
كان جهة الجزئية قاهرة على جهة الكلية لما صار المجموع معنونا بالانفعال وهو خلاف المفروض فالمرجع فى المقام الى كون الكلى محكوما
بحكم وكون جزئه اى الطبيعة محكوما بحكم اخر مفهوم بحكم الكل كحجية خبر العدل من حيث الخصوصية بمعنى حجية المجموع المركب
من الطبيعة والخصوصية وحجية من حيث الطبيعة بمعنى حجية الطبيعة ومنه يظهر حال العكس فورود الحجية غير مورد عدم
الحجية لكن الحجية تقتضى ترتيب الاثار على جواز العمل عليها واما عدم الحجية فلا يمانع عن ترتيب الاثار على جواز العمل الاصلى تعبدا
كون العمل بقصد الجهة الغير الحجة مثلا حجية مطلق الظن لا يمانع عن العمل بخبر الواحد الاصلى تعبدا لكون العمل بقصد حجية خبر الواحد
من حيث الخصوصية لتطرق البدعة بناء على جريان البدعة فى فعل الشخص نفسه مع العلم بخروجه عن الدين والا فيقصر البدعة
فى اظهار حجية خبر الواحد من حيث الخصوصية بناء على حجية مطلق الظن كما هو المفروض ويمكن ان يقال ان حجية مطلق الظن
تسرى الى خبر الواحد فحجيته سراية الحكم المتعلق بالطبيعة من حيث هى الى الافراد ومن هذا عموم المفرد المعرف باللام لو كان متعلق
الاباحة والحرمة او الكراهة والحكم الوضعى على ما حررناه فى محله وكذا عدم جواز اجتماع الامر والنهى على ما حررناه فى محله ايضا
فيلزم اجتماع الحجية وعدم الحجية فى الفرد لكن نقول ان الحكم المتعلق بالطبيعة انما يسرى الى الحصة الموجودة فى الفرد فلا
مجال للسراية الى مجموع الحصة والخصوصية مثلا بناء على كون علة الحرمة هى مطلق الاسكار لا تكون العلة هى مجموع طبيعة
والخصوصية اعنى اسكار الخمر كيف لا ومقتضى الاول اطراد الحرمة فى غير الخمر من المسكرات ومقتضى الثانى اختصاص الحرمة
فى المسكرات من جهة الاسكار بالخمر وايضا لو كان الحكم متعلقا بالحيوان لا يصير مجموع الحيوان الناطق اعنى الانسان مثلا
متعلقا للحكم كيف لا ومقتضى كون متعلق الحكم هو طبيعة الحيوان اطراد الحكم فى غير الانسان من انواع الحيوان ومقتضى
كون المتعلق هو مجموع الطبيعة والنطق اختصاص الحكم بالانسان ومما مر يظهر جواز اختلاف حكم الجنس اى الكلى والفرد
جواز اختلاف حكم الجنس والفصل ولما الحكمان المتضادان فلو كان اقتضاء الطبيعة واقتضاء الخصوصية متساويين فلا
مجال لثبوت شىء من الحكمين المتضادين والا فالمدار على الاقتضاء القاهر وعلى تقدير كون الجهة التقييدية موجبة لكثرة ذات
الموضوع فى تحليل الجزئى الى كليين فلا مجال لتوارد الامر والنهى كما لو قيل اتيت بالصلوة فى المكان المغصوب لكونه صلوة
ولا توت به لكونه غصبا الا ان الظاهر انه من جهة ان الظاهر كون الجهتين للامر والنهى لا قيد المامور به والمنهى عنه لكن
لا باس باجتماع المحبوبية والمبغوضية الا انه ان تساوت جهة المحبوبية والمبغوضية فلا حب ولا بغض فعلا والا فالفرد
تابع للجهة القاهرة وعلى هذا المنوال الحال فى ورود جهة الحب على المبغوض بالذات وورود جهة البغض على المحبوب
بالذات **المقدمة السادسة** انه لو تعلق حكم بفرد من افراد كلى فقد يكون الظاهر او المقطوع به عدم مداخلة
الخصوصية وقد يكون الظاهر او المقطوع به مداخلة الخصوصية وقد يشك فى المداخلة نفيا واثباتا فيتعمل فيما عدا متعلق
الحكم من افراد الكلى بالاصل والغالب هو القسم الاول مثلا لو ثبت كفاية تعداد عدد الركعات بالحصى او بالخاتم او بحفظ الغير
او بحفظ كل من الامام والماموم للاخر يكون الظاهر كفاية مطلق الظن فى مطلق افعال الصلوة وتروكها وكذا لو ثبت جواز
الاتكال على عدد طواف الغير واحصائه الغير يكون الظاهر كفاية مطلق الظن فى افعال الطواف وتروكه بل يثبت به كفاية
مطلق الظن فى افعال الصلوة وتروكها بناء على اطراد احكام المشبه به فى المشبه بقضية ما روى من ان الطواف بالبيت
صلوة وكذا لو ثبت طهارة الثوب بالملاقى لماء الاستنجاء فالظاهر طهارة كل ما يلاقى ماء الاستنجاء بناء على طهارة
ماء الاستنجاء ومنه الاستدلال بالروايات الدالة على نفى الباس عن وقوع الثوب فى ماء الاستنجاء بناء على ظهور نفى
الباس فى الطهارة لا كونه اعم من العفو وظهوره فيه وان لم يقل احد بالاخير كما ان الظاهر من الامر بالاحتراز عن استعمال الشىء
مع المرطوبة هو النجاسة واحتمال التعبد بعيد فضلا عن القول بالظهور فيه قال العلامة الخوانسارى وهذه الروايات
ان كانت مختصة بنفى الباس عن وقوع الثوب فيه بعينه فى ماء الاستنجاء لكن اجماع الاصحاب على عدم التخصيص وظهور عدم
مدخلية الثوب مما يكفى فى الحكم بعموم نفى الباس وكذا لو ثبت نجاسة بعض الثياب او الاوانى لبعض النجاسات فالظاهر

في الجواب عن الاشكال المذكور

فيما لو تعلق حكم بفرد من افراد كلى من حيث الخصوصية وعدمها

نجاسة سائر الثياب والاوانى والمياه القليلة عند الملاقاة لذلك البعض من النجاسات وكذا نجاستها عند الملاقاة لسائر النجاسات
وكذا لو ثبت حرمة افساد الصلوة ببعض القواطع كما هو مقتضى قول الباقر عليه السلم الوارد فى صحيح زرارة الوارد فى الالتفات
الفاحش فى الصلوة بل مطلق الالتفات فيها على الخلاف عمدا اعنى ما سند بتمام البدن او الوجه عن القبلة الى الخلف وهو قوله
استقبل القبلة بوجهك ولا تقلب بوجهك عن القبلة فيفسد صلوتك فالظاهر حرمة افساد الصلوة بمطلق القواطع لكن
استدل السيد السند العلى فى شرح المفاتيح بعموم العلة فى ذلك قضية الفاء التفريعية على حرمة الافساد بمطلق القواطع
لكنه يا سداد الفاء التفريعية انما تفرع عليه ما قبل الفاء لما بعدها لا عليه ما بعد الفاء لما قبلها ومن ذلك الاستدلال
على حرمة ادخال النجس فى المسجد بقوله سبحانه انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وان كان هذا مدخولا بان مقتضى
عموم العلة حرمة ادخال سائر النجاسات غير المشركين فى المسجد الحرام لا حرمة دخول المشركين فى سائر المساجد غير المسجد
الحرام فضلا عن حرمة ادخال سائر النجاسات فى سائر المساجد وكذا لو ثبت ان الطواف من العليل ان تبعد اشواط يجب
ان يأمر من يطوف عنه ثلثة اشواط فالظاهر عدم مداخلة خصوصية الاعتلال فقطع الطواف قبل الاربعة يوجب البطلان
دون ما بعد الاربعة وكذا لو ثبت حكم فى حق شخص فالظاهر عدم مداخلة الخصوصية واطراد الحكم فى سائر الرجال و
كذا النسوان بل قال العلامة البهبهانى انه لو ورد خبر فى امرأة اشتبه دم حيضها بالعذرة ان خرج القطنة متطوقة فهى عذرة
نجزم ان هذا حال جميع النسوان لان خلقتهن واحدة ولا خصوصية لامرأة ومن ذلك اصالة الاشتراك فى التكليف ومن هذا
الاصل اصالة التأسى بالنبى صلى الله عليه وآله والامام عليه السلم فى الفعل المعلوم الوجه كذا اصالة اطراد احكام الامام
فى حق حكام الشرع بناء على ثبوت عموم الولاية لهم فى عصر الغيبة وكذا لو ثبت حجية الظن المستفاد من خبر الواحد باثبات
الخمسة بآية النبأ منطوقا ومفهوما فالظاهر عدم مداخلة الخصوصية وحجية سائر افراد الظن قال المحقق القمى عند الكلام
فى جواز تقليد الميت فكان الشارع اذا قال اعمل بخبر الواحد انما اراد العمل بالظن لا بالظن الحاصل من خبر الواحد لانه خبر وهذا
مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مرتاضة وربما استدل بعض على عموم الولاية للفقيه فى عصر الغيبة بان الولاية فى القضاء
والفتوى لا تكون الا باعتبار مطلق الولاية ولا مدخل فيها للخصوصية واما القسم الثانى فهو كثير لكن القسم الاخير بعيد
الثبوت فى غاية الندرة ثم انه قد يكون الظاهر عدم مداخلة خصوصية الصنف ايضا والظاهر مداخلة خصوصية
النوع ايضا والظاهر مداخلة خصوصية الجنس القريب وقد يكون الظاهر عدم مداخلة خصوصية الجنس القريب ايضا
كون المدار على الجنس البعيد مثلا اذا ثبت اعتبار الظن فى الركعتين الاخيرتين من صلوة المغرب يمكن ان يكون المدار
على خصوص الاخيرتين من خصوص صلوة المغرب وان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من مطلق الصلوة فى الليل اعنى
العشائين وان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من مطلق الصلوات الرباعية والثلاثية وان يكون المدار على مطلق
الركعات وان يكون المدار على مطلق الافعال والتروك فى الصلوة وان يكون المدار على مطلق الافعال والتروك فى مطلق
العبادات وايضا لو ثبت كون الاحتلام علامة للبلوغ بمقتضى قوله سبحانه اذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا يمكن ان
يكون المدار فى البلوغ على خصوص خروج المنى فى النوم وان يكون المدار على مطلق الخروج من الطريق المعتاد وان كان فى
اليقظة او مطلق الخروج وان كان من غير الطريق المعتاد او مطلق الانفصال والانزال وان لم يخرج راسا كما فى الحمل او
مطلق استعداد الطبيعة للخروج لو اراد الخروج وان لم ينفصل ولم يخرج كما لو احس من نفسه الشهوة ولو اراد الخروج
بالوطى والاستمناء تيسر له فاعتبار الانفصال فضلا عما فوقه من باب المرآتية لا الموضوعية وايضا لو خاطب الامام
بعض الرجال ببعض احكام الركوع مثلا فالظاهر بالمقطوع به عدم مداخلة الخصوصية لكن لو خاطب عليه السلم بالجهر فى
القراءة فلا اقل من الشك فى مداخلة الصنف اعنى الذكورية ونظير ذلك انه لو تواضع السلطان للعالم من السادات ابن
بعض العلماء وحفيد بعض العلماء يمكن ان يكون التواضع لنفس ذلك العالم وان يكون بملاحظة ذاته وان يكون بملاحظة
بعض اجداده المتقدمين من الناس وان يكون بملاحظة جده الاعلى يعنى جده العالمين المالك ثم ان الحال فى

٢ وقد يكون الظاهر عدم مداخلة خصوصية النوع

المطلق

المطلق المنصرف الى الفرد الشائع على منوال تعليق الحكم على الفرد فانه قد يكون الظاهر مداخلة الخصوصية اعني خصوصية
الفرد الشايع وقد يكون الظاهر عدم مداخلة الخصوصية وقد يشك في الحال ثم انه لو علق الحكم على افراد كثيرة من الكلي
متفرقة في موارد كثيرة فالظاهر عدم مداخلة الخصوصية وعلى التقديرين الامر من باب الاستقراء الناقص لكن المشهور فيه
عدم افادة العلم وهو ناقص وقد حررنا الكلام فيه في محله وبهذا تمسك صاحب الحدائق بالاستقراء في بعض موارد على
وجوب الاجتناب في شبهة المحصور وقال والقواعد الكلية كما تثبت بورودها مسورة بسور الكلية تثبت ايضا بتتبع الجزئيات
واتفاقها على نهج واحد لكن اعتبار الاستقراء في مثله اعني الاستقراء في موارد قليلة مبني على عدم شمول اخبار القياس له
بل اعتبار اصل الاستقراء مبني عليه والكلام فيه موكول الى محله والاستقراء قد يكون في موارد الاخبار كما هو غير عزيز وقد
يكون في مواقع الاجماع ومنه الاستقراء المدعى على حجية الاستصحاب في كلام المحقق كما نقلنا كلامه في محله وقد اتفق
التمسك بالاستقراء من طائفة من الاخباريين فضلا عن ارباب الظنون الخاصة فضلا عن القائلين بحجية مطلق الظن و
بالجملة دلالة الاستقراء على عدم مداخلة الخصوصية ترفع الاستبعاد عن ظهور عدم مداخلة الخصوصية في تعليق الحكم
على الفرد بل الاستدلال بالجزئي على الكلي في الاستقراء الناقص في الامور العادية معروف في الميزان من قديم الزمان ثم
ان مقتضى كلام العلامة البهبهاني ان الظن في مداخلة الخصوصية نفيا واثباتا في تعليق الحكم على الفرد يكون مستندا
الى اللفظ والاظهر انه مستند الى العقل واللفظ غير قابل لاختلاف حكمه بالمداخلة نفيا واثباتا مضافا الى سكوته عن الحكم
بكون المداخلة نفيا واثباتا مشكول الحال وانما هو من شئون العقل ثم انه لو ظن مداخلة الخصوصية فالامر سهل لعدم
جواز التعدي بناء على كون الظن المذكور مستندا الى اللفظ وكذا بناء على كونه مستندا الى العقل ولو على القول بحجية الظنون
الخاصة قضية اصالة البراءة من الوجوب والحرمة فعدم جواز التعدي على القول المذكور من باب الحكم العملي لكنه على القول
بحجية مطلق الظن من باب الحكم الاجتهادي واما لو ظن بعدم مداخلة الخصوصية فلا اشكال في وجوب التعدي بناء على كون
الظن المذكور مستندا الى اللفظ لظهور حجيته واما بناء على كونه مستندا الى اللفظ لظهور حجيته واما بناء على كونه مستندا
الى العقل فلا اشكال ايضا في عدم التعدي بناء على القول بحجية الظنون الخاصة واما بناء على القول بحجية الظن المطلق ففيه
الاشكال في جواز التعدي لرجوع الامر الى القياس الا ان يقال ان الظاهر من اخبار القياس انما هو حرمة الحاق الفرد بالفرد من
دون استخراج حكم الطبيعة بكون حكمها حكم الفرد وان يستلزم الحاق الفرد بالفرد والحاق الكلي بالفرد نظير ان بعض التعبيرات
في الفارسية عن بعض المطالب العرفية من باب الستفاهة دون بعض آخر من التعبيرات بل هو مقبول الطباع ومن ذلك عدم
شمول اخبار القياس للاستقراء مضافا الى ان المدار في القياس على ملاحظة الجامع وليس الجامع ملحوظا في المقام بلا كلام
كما هو الحال في الاستقراء فضلا عن انه لو كان المدار في القياس على اطراد القول بعدم مداخلة الخصوصية في موارد تعليق
الحكم على الفرد ولم نقل بظهور عدم المداخلة في بعض الموارد والشك في المداخلة في بعض آخر ثم انه لو نصا فرد من افراد الكلي
علة للحكم في النص فالظاهر عدم مداخلة الداخل اعني مداخلة الخصوصية لكن بمجرد هذا لا يثبت حجية القياس المنصوص
اعني جواز التعدي عن المورد المنصوص عليه على علة الحكم فيه الى سائر موارد وجود العلة لاحتمال وجود الموانع في سائر
الموارد الا بناء على اصالة عدم المانع بل لا يثبت جواز التعدي بمجرد عدم مداخلة الخصوصية واصالة عدم المانع لاحتمال
مداخلة الخارج عن الجزء والشرط بكون العلة المنصوص عليها من باب العلة الناقصة وقد جرى السيد المرتضى على عدم حجية
القياس المنصوص تعويلا على احتمال مداخلة الخصوصية وتمام الكلام موكول الى محله ثم انه لو قال الامام عليه السلام مخاطبا
لرجل اجهر في قراءتك في العشائين فالظاهر شركة النساء مع الرجال لبعد ظهور شركة سائر الرجال لكن لو قال عليه السلام
على الرجل ان يجهر قراءته في العشائين فالظاهر عدم وجوب الجهر في القراءة في العشائين على النسوان قضية مفهوم الرجل
وان كان من باب اللقب في المقام لكن بناء الكلام في باب النسوان بين التخيير بين الجهر والاخفات قضية ان المدار في المفهوم
على مجرد دفع الحكم المذكور لا اثبات الضد على الاظهر ووجوب الاخفات بناء على انصراف المفهوم في المقام اليه وان كان اعم

قوله فان الظن في مداخلة الخصوصية او عدمها حجة ام لا

قوله فان القياسين المنصوص العلة

من المخبر

من التخيير وتعيين الاخفات من باب انصراف المطلق الى بعض الافراد بناء على ان الحق في باب المفهوم ان المدار فيه على مجرد دفع الحكم المذكور
لا اثبات بعض الاضداد لكنه قد ينصرف في بعض الموارد الى بعض الاضداد من باب انصراف المطلق الى بعض الافراد وتفصيل الحال موكول
الى محله ثم انه يشبه الكلام في المقام الكلام في تعليق الحكم على الاسم كما لو قيل الكلب نجس حيث انه يأتي الكلام في مدخلية الاسم في تعلق الحكم
بكون متعلق الحكم هو مصداق الاسم فيختص الحكم بصورة صدق الاسم فينتفي الحكم في صورة الاستحالة كما لو وقع الكلب في المملحة فصار
ملحا بناء على ثبوت المفهوم للاسم والا فيطرد الحكم بحكم الاستصحاب وعدم المداخلة بتعلق الحكم الى الماهية الباقية بعد الاستحالة اى الجسم
المخصوص فيطرد الحكم في صورة الاستحالة لو ترجحها دار والامر مشكوك فيه فيجري الاستصحاب على الاظهر وتمام الكلام موكول الى
محله هذا وثمرة المداخلة نفيا واثباتا انما تظهر هنا في جانب الطول واما في اصل العنوان فيظهر الثمرة في جانب العرض كما يظهر تمام الامر الا الطول
لكن الطول في اصل العنوان والطول في المقام ليسا من نوع واحد ثم ان اعتبار ظهور مداخلة خصوصية الفرد انما يمنع عن اعتبار
فرد اخر من باب اعتبار الطبيعة لو كان اعتبار الفرد الاخر في جانب عرض اعتبار الفرد الاول كما في حجية الظنون الخاصة و
القياس المنصوص العلة للزوم التناقض لولا ذلك ومن ذلك انه لا مجال للقول بحجية مطلق الظن بناء على حجية الظنون
الخاصة من حيث الخصوصية الا على القول بعدم كفاية الظنون الخاصة اذ المفروض انه لا خصوصية في الفرد الاخر فلاعتباره مبني
على اعتبار نفس الطبيعة فمقتضى اعتبار الفرد الاخر اعتبار نفس الطبيعة وعدم اعتبارها وبوجه اخر مقتضى اعتبار الفرد الاخر
اعتبار الفرد من حيث الطبيعة وعدمه واما لو كان اعتبار الفرد الاخر في جانب طول اعتبار الفرد الاول اي بعد تعذر الفرد الاول
فلا مجال للممانعة لاختلاف المحل قضية بداهة اشتراط التناقض بوحدة المحل مضافا الى انه قد ذكر في المنطق اشتراط التناقض
بوحدات ثمانية وعد منها وحدة المحل نعم مقتضى اعتبار الفرد الاخر بعد تعذر الفرد الاول اعتبار الطبيعة في كل من حال
امكان الفرد الاول وحال الممانعة وبعبارة اخرى في كل حال من حال الاختيار والاضطرار لكن لا بد في الفرد الاخر من خصوصية
تقتضي اعتبار الفرد الاخر في حال تعذر الفرد الاول والا لما وجب الفرد الاخر عند اعتبار الفرد الاول ومن جهة الغفلة عن
الفرق بين العرض والطول القول بعدم كفاية التيمم بدلا من غسل الجنابة للصوم ومن صاحب المدارك والذخيرة نظرا الى
مداخلة خصوص الغسل في اباحة الصوم كيف لا والتيمم يكفي بدلا عن الوضوء وغسل الجنابة في اباحة الصلوة مع اناطة اباحة
الصلوة تارة بالوضوء كما هو الغالب واخرى بغسل الجنابة في الجنب وثالثة بالوضوء مع الغسل كما في مس الميت بناء على
اشتراط صحة الصلوة في مس الميت بالغسل كما هو المشهور وكفاية التيمم بدلا عن غسل الجنابة للصوم تثبت بعموم البدلية ولا
يمانع عن اعتبار الغسل عن كفاية التيمم قضية كون كفاية التيمم عند الاضطرار اعني تعذر الغسل للصوم وان امتنع كفاية التيمم
في حال الاختيار اعني امكان الغسل للصوم وان امتنع كفاية التيمم في حال الاختيار اعني امكان الغسل للصوم كما هو الحال في كفاية
التيمم بدلا عن الوضوء والغسل للصلوة اللهم الا ان يدعى انصراف عمومات البدلية الى التيمم بدلا عن الوضوء والغسل للصلوة
الواجبة فالبدلية في الوضوء للطواف الواجب بالاجماع ولا يشمل عمومات البدلية لمثل التيمم بدلا عن غسل الجنابة للصوم وغيره
ذلك مما يأتي لكن يمكن ان يقال ان الاجماع يكشف عن شمول عمومات البدلية للوضوء للطواف الواجب اذ الظاهر ان مدرك
الاجماع هو فهم شمول المطلق للتيمم بدلا عن الوضوء للطواف الواجب ومن البعيد غاية البعد ثبوت القدر المشترك بين الوضوء
والغسل للصلوة الواجبة والوضوء للطواف الواجب بل القدر المشترك بلا شبهة مفقود الا ان نظيرها لو ثبت دخول بعض
الافراد النادرة في المطلق بالاستثناء فان مقتضاه شمول المطلق لسائر الافراد النادرة لدوران الامر بين شمول المطلق
للافراد النادرة وانقطاع الاستثناء وكون الاول اظهر ويمكن ان يقال ان ظهور ركون مدرك الاجماع في المقام هو
فهم الشمول المذكور محل المنع فلا يشمل عمومات البدلية لمثل التيمم المذكور ونظيره عدم ثبوت شمول المطلق لو ثبت اطراد
حكمه في بعض الافراد النادرة بالاجماع لسائر الافراد النادرة كما جرى سابقا وفاقا لغير واحد نعم يأتي الاشكال في بدلية التيمم
عن الوضوء والغسل بناء على كونه غير رافع للحدث كما هو المشهور الا انه لا بد من حمل البدلية فيما ورد في خصوص الوضوء والغسل
على البدلية في الاثر البعيد اعني اباحة الصلوة حيث انها اثر رفع الحدث في الوضوء والغسل لكن اثر اثر الشيء اثر له فاباحة الصلوة

اثر الوضوء والغسل واما ما دل على البدلية على سبيل الاطلاق فلا بد من حمله على البدلية فى مطلق الاثر الاعم من الاثر الغريب كما فى
التيمم بدلا عن الوضوء والغسل بناء على كونه رافعا للحدث والاثر البعيد كما فى التيمم بدلا عن الوضوء والغسل بناء على كونه غير رافع
للحدث فيطرد التيمم بدلا عن الوضوء فى الصلوة المستحبة والصوم الواجب بالنذر او الكفارة او التحمل بالقضاء والطواف المستحب
بناء على الاجماع على كفايته فى الطواف الواجب وقراءة القرآن وقراءة العزائم ومس كتابة القرآن والدخول فى المسجدين واللبث فى
ساير المساجد ووضوء الحائض والنفساء والسلس ووضوء الحمام وتغسيل مس الميت لكن الظاهر قيام الاجماع على عدم كفاية
التيمم فى باب التاهب للصلوة قضية للاتفاق على عدم جوازه قبل الوقت مضافا الى اشتراط ضيق الوقت فيه مطلقا كما عن
المشهور وبين القدماء وعن جماعة نقل الاتفاق عليه وعن بعض التفصيل بين الطمع فى مكان الماء وعدمه لكن عن الصدوق
وجماعة القول بجوازه فى السعة على الاطلاق فقد ظهر ضعف ما قيل من عدم مشروعية التيمم بدلا عما ليس بمبيح للصلوة من
الوضوءات والاغسال المندوبات الا ما ورد به النص وانه يه نفيه به بالخصوص فيعمل بها انحا فى ادلة السنن وكذا ضعف
ما نقل عن بعض من ان الحق ان ما ورد فيه النص على بدلية التيمم فيه او ذكره من يوثق به كالتيمم بدلا عن وضوء الحائض يصار
اليه وما عداه فعلى المنع الا ان يثبت بدليل مضافا الى ان كفاية ذكر البدلية ممن يوثق به مبنية على كفاية ذلك فى التسامح فى
المندوبات بعد ثبوت التسامح فيها وربما يتاتى الاشكال فى صورة الظن بعدم مداخلة خصوصية الفرد بناء على كونها من باب
حكم العقل لا دلالة اللفظ برجوع الامر الى القياس لكن يمكن القدح بان الظاهر من اخبار القياس انما هو حرمة الحاق الفرد بالفرد
من دون استخراج حكم الطبيعة بكون حكمها حكم الفرد اعنى الحاق الكلى بالفرد وان يستلزم الحاق الفرد بالفرد الحاق الكلى بالفرد
نظير ان بعض التعبيرات عن بعض المطالب فى العرف من باب السفاهة دون بعض اخر من التعبيرات بل هو من العبارات المستحسنة
ومن ذلك عدم شمول اخبار القياس للاستقراء مضافا الى ان المدار فى القياس على ملاحظة الجامع اعنى استنباط المناط
وليس الجامع ملحوظا فى المقام كما هو الحال فى الاستقراء فضلا عن انه لو كان المدار فى المقام على القياس لاطرد القول بعدم
مداخلة خصوصية الفرد ولم نقل بظهور المداخلة فى بعض الموارد واشتباه الحال فى بعض المحال ثم انه لو علق حكم على فرد ثم
على فرد اخر عند تعذر الفرد الاول فلا اشكال فى ان اعتبار الاول من حيث الخصوصية واعتبار الفرد الاخير فى جانب
الطول بالنسبة الى الفرد الاول واعتباره ايضا من حيث الخصوصية فى جانب الطول واما لو علق حكم على فرد ثم تسئل عن
صورة تعذر ذلك الفرد فاجيب بفرد اخر فالظاهر منه فى ظاهر النظر كون الحال فيه على منوال الصورة السابقة لكن
يمكن فيه ان يكون اعتبار الفرد الاول من حيث الطبيعة ولا سيما لو كان الفرد الاول من باب الفرد الغالب فاعتبار الفرد الاخر
فى عرض اعتبار الفرد الاول فى صورة وجود الفردين ولا ينافى ذلك اظهار الفرد الاخير بعد السئوال عن تعذر الفرد الاول
منافاة عقلية ومن ذلك ما ورد فيمن بقى فى كيفية شئ من ماء الوضوء من وجوب الاخذ من اللحية ان كان فيها بلل
فقال السائل فان لم يكن له لحية فقال عليه السلام يمسح من حاجبيه ومن اشفار عينيه وعن الروض المدارك القول بالاخذ
من المواضع المذكورة ودعوى ان التخصيص بالمذكورات محمول على الغالب والظاهر ان الغرض منه ان التخصيص بالمذكورات
بواسطة غلبة بقاء البلل فيها بالنسبة الى ساير اجزاء الوضوء واعالى اليدين ومقتضى ذلك ان اعتبار اللحية فى الرواية من
حيث الطبيعة اى ما كان من اجزاء الوضوء ولو قيل بكون الغرض من اللحية هو غير المسترسل وما وصل اليه الماء فى الوضوء لو قيل
بكون الغرض من اللحية هو الاعم من المسترسل ولعله بعيد لبعد كفاية بلل المسترسل من اللحية مع خروجه من اجزاء الوضوء فى
المسح وعلى ظاهر الاكثر بل صريح الذكرى وغيره انه لا فرق فى اللحية بين المسترسل وغيره والظاهر ان الغرض التعميم للمسترسل
من اللحية ولغير اللحية وعن بعض وجوب الاقتصار على غير المسترسل من اللحية وهو مبنى على كون اعتبار اللحية فى الرواية
من حيث الخصوصية وكون الغرض منها فى الرواية غير المسترسل وعن النهاية والشرايع والارشاد اعتبار اللحية واشفار
العين ويضعف بانه ان كان اعتبار اللحية من حيث الخصوصية فمزيد الاشفار لا وجه له وان كان اعتبارهما من حيث
الطبيعة فلا وجه للاقتصار على الاشفار بل لا بد من مزيد الحاجب كيف لا والحاجب مذكور فى الرواية بل لا بد من التعدى

[illegible]

الى سنا و الوضوء ثم لو كان الغرض من اللحية الاعم من المسترسل والنعدى الى غير اللحية والمسترسل من اللحية لو كان الغرض من اللحية هو غير المسترسل فبما سمعت يظهر ضعف ما عن المنتهى من مزيد الخاج على الاشفار حيث انه لابد من الامضاء على اللحية او النعدى الى غير الاشفار والحاجب من غير اللحية لو قيل بكون الغرض من اللحية الاعم من المسترسل والنعدى الى غير اللحية والمسترسل من اللحية لو قيل بكون الغرض من اللحية غير المسترسل ثم انه قد يعلق حكم على موضوع ويدور الموضوع بين المفرد والمركب وعلى الاول يدور الامر بين كون المدار على الخصوصية او الطبيعة وعلى الاخير يتحد الثمرة مع الاخير على كون الموضوع من باب المركب مثلا لو وقف حمام على ما يعبر عنه بالفارسية بروغن چراغ ايستعد يحتمل كون الامر في روغن چراغ من باب الافراد والغرض هو الدهن المعروف ويحتمل كون الامر من باب التركيب الاضافي والغرض مطلق الدهن الصالح للاسراج يجوز النعدى من الدهن المعروف الى غيره مما يصلح للاسراج وعلى الاول يمكن ان يكون الظاهر كون المدار على الخصوصية فلا يجوز النعدى من ذلك بحكم المفهوم بناء على اعتبار مفهوم اللقب في مقام البيان كما هو الحق كما حررناه في محله واما بناء على عدم ثبوت المفهوم فلابد من البناء على اصالة عدم جواز التصرف في مثله بناء على اعتبار اصالة العدم والا فيجوز ذلك عملا باصل البراءة ويمكن ان يكون الظاهر كون المدار على الطبيعة فالحال منوال حال التركيب ويمكن ان يشك في الباب فلابد من العمل بالاصل ويظهر الحال بما سمعت وبما ياتي في الاشكال في جواز النعدى على تقدير ظهور كون الامر من باب التركيب والافراد مع ظهور كون المدار على الطبيعة على تقدير عدم المتولي الخاص وعدم ثبوت الولاية للمجتهد الا ان يقال ان اعتبار ظن المجتهد يكفي في الباب اذ الكلام في المراد من اللفظ ولا حاجة الى ثبوت الولاية

المقدمة السابعة

انه ينبغي ان يبتني النزاع في الحجية على الاعم من الحجية الاجتهادية والواقعية كما في حجية العام المخصص في الباقي والحجية العلمية كحجية اصل البراءة اذ بناء على اعتبار الظنون الخاصة من حيث الخصوصية يكون حجية تلك الظنون اجتهادية واقعية واما بناء على اعتبار مطلق الظن فالامر من قبيل الحجية العلمية لفرض كون حجيته منوطة بعدم جعل الطريق ويرشد اليه دعوى التخصيص بناء على حجيته في خروج امثال القياس من بعض ارباب مذاق الاطلاق لابتنائه على حكم الاطلاق فيما لم يثبت حجيته بالحجية نظير حكم العقل بالبراءة فيما لا نص فيه وكذا الحال بناء على اعتبار الظنون الخاصة من باب الترجيح بكونها هي القدر المتيقن ويمكن ان يقال انه بناء على حجية مطلق الظن وان كان الصورة صورة الجهل بطريق الاحكام لكن دليل الانسداد يثبت به حجية مطلق الظن واقعا نعم الاستدلال على حجية مطلق الظن بوجوب دفع الضرر المظنون يقتضي الحجية العلمية كما ان الاخذ بالظنون الخاصة من باب القدر المتيقن يكون مبنيا على الجهل بالطريق والتوقف في مقام الاجتهاد وان قلت انه لو كان حجية الظنون الخاصة اجتهادية اي من حيث الخصوصية وكان مطلق الظن حجة اجتهادية يلزم كون حكم الله سبحانه تابعا للظن فليس لله سبحانه حكم في شيء من الوقائع في الواقع وهو التصويب قلت انه لا باس بكون الحكم الظاهري تابعا لراي المجتهد واما الحكم الواقعي فهو غير تابع لراي المجتهد بل الاحكام الواقعية باقية الى يوم القيمة وحجية مطلق الظن من باب المرآتية نعم بناء على حجية الظنون الخاصة من حيث الخصوصية يلزم الاغماض عن الواقع وكون الامر نظير وجوب التيمم حال فقد الماء وهو يشبه التصويب بالمعنى المعروف وهو خلو الوقائع عن الحكم وكون الحكم فيها تابعا لراي المجتهد والا فالتصويب على وجوه سبعة ذكرها الشهيد في التمهيد ويأتي ذكرها في اواخر هذه الرسالة ولا يلتزم بذلك ملتزم الا ان يقال ان الظنون المخصوصة بناء على حجيتها من حيث الخصوصية من باب الكاشفية التعبدية فلا يلزم التصويب لكن نقول ان بناء الامر على الكشف التعبدي لا يوجب دفع المحذور والمحذور ولا يندفع به مع ان المدار في تحرير على الامارات اي ارائة الواقع والارائة غير قابلة للجعل والتعبد والقول بالكشف تعبدا في باب حسن الظاء انما وقع من غير اعتداد بالقول المشار اليه

المقدمة الثامنة

ان صاحب المعالم قد حكم بانسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في غير ضروريات الدين والمذهب في نحو زماننا ومقتضاه بمقتضى عموم الجمع المعرف باللام عدم امكان العلم في شيء من المسائل الغير الضرورية سوله كان الضرورة متعلقة بالدين والمذهب في نحو زماننا وهو مبني على ما جرى عليه من

امتناع الاجماع فيما بعد زمان الشيخ دون زمان الشيخ وما قبله وامتناع الاطلاع فيما بعد زمان الشيخ على الاجماع الحاصل فيه
الا من جهة النقل دون زمان الشيخ وما قبله او امتناع الاطلاع فيما بعد زمان الشيخ على الاجماع واما الاجماع الحاصل فيما
بعد زمان الشيخ ولا الاجماع الحاصل في زمان الشيخ ولا الاجماع الحاصل فيما قبل زمان الشيخ وامكان الاطلاع فيما بعد زمان
الشيخ على الاجماع الحاصل فيه على اختلاف الوجوه المحتملة فيه وهو مبني ايضا على عدم وقوع التواتر في الاخبار كما صرح به في اثناء
دليل الانسداد من باب حسبان استلزام افادة المتواتر العلم بالصدور ولا فادته العلم بالدلالة والا فالظاهر ان صدور المتواتر ان
كان في مجلس واحد فلا يوجب قوة الظن بالصدور وقوة الظن بالدلالة فلا يوجب العلم بالصدور العلم بالدلالة بل العلم
بالصدور ومن حيث المداخلة في الدلالة لتعدد متن الامر نظير الكتاب بناء على تواتره نعم لو تعدد المجلس فقوة الظن بالصدور
توجب قوة الظن بالدلالة فيتادى الامر الى العلم بالدلالة كما يتادى الامر الى العلم بالصدور ومن ذلك ان الاظهر تقديم العام
والمطلق على الخاص والمقيد لو تعدد العموم والاطلاق في مجالس متعددة نظرا الى ان تقديم الخاص في المقيد من جهة
قوة الدلالة فيهما فلو كان الظن بالدلالة في جانب العموم والاطلاق اقوى فلا بد من البناء عليه والظاهر ان تعدد المجلس في
التواتر بعيد ويمكن ان يقال انه لو تحصل العلم بالصدور فالحال على منوال المشافه فكما يتحصل للمشافه العلم بالمدلول على
التحقيق فكذا الحال في المجتهد فالعلم بالصدور يستلزم العلم بالدلالة الا ان يقال ان المشافه يطلع على انتفاء القرائن
الحالية على التجوز فيحصل له العلم لكن المجتهد لما يحتمل عنده وجود القرائن المشار اليها فلا يحصل له العلم غاية الامر ندرة
تلك القرائن لكن الندرة وان لا تمانع عن الظن لكن تمانع عن العلم لكن نقول ان ما ذكره من امتناع الاجماع او امتناع الاطلاع
عليه فيما بعد زمان الشيخ بعد ضعف تفصيله بتفصيل حررناه في محله انما يختص بطريقة الدخول في الاجماع كما هو
طريقته فيه ولا ينافي على طريقة الحدس وطريقة تراكم الظنون كما صرنا الى الطريقة الاخيرة في محله مع ان امتناع الاجماع
او امتناع الاطلاع عليه انما يختص بما بعد زمان الشيخ والكلام في المقام يعم زمان الشيخ وما قبله واما دعوى عدم
وقوع التواتر في الاخبار فالظاهر انها من جهة اشتراط استواء الطبقات في التواتر والظاهر ان الغرض من الاشتراط في كلماتهم
انما هو اشتراط حصول العلم بالتواتر وان يحتمل كون الغرض من الاشتراط في صدق الاسم لكن الحق حصول العلم مع عدم
استواء الطبقات فلا يتجه اشتراط الاستواء في حصول العلم غاية الامر عدم صدق الاسم بعد عدم صدقه لكن مع هذا حصول
العلم بالتواتر اي بسبب التواتر يكون البناء سببية بل العلم بالتواتر الواحد كالكليني اي بوجود التواتر يكون الباء للالصاق
فدحرزنا الفرق بين الامرين في محله في صورة تعدد الطبقة كما هو المفروض في الاخبار فالظاهر بل بلا اشكال ان الامر في الاخبار
بالكسر من باب التوزيع اي اخبار واحد بواحد لا الاستغراق اي اخبار كل واحد بعد واحد وح لا يثبت الكثرة المامونة
في الطبقة الاولى اذ غاية الامر فيما لو تعدد الطبقة الى الطبقتين العلم بصدور الاخبار من واحد من اهل الطبقة الاولى بواحد
من اهل الطبقة الثانية واما صدق الواحد المخبر من اهل الطبقة الاولى عن الامام عليه السلام فهو غير ثابت فضية كون اخباره
من باب الخبر الواحد وعدم ثبوت الكثرة المامونة في الطبقة الاولى لعدم ثبوت اخبار غير الواحد المخبر المشار اليه عن الامام
وخبره لا يخرج عن افادة الظن قضية الوحدة ولو تجاوز الطبقة عن طبقتين فلا يختلف حال الطبقة الاخيرة من حيث افادة
العلم بصدق البعض في الاخبار واما ما عدا الطبقة الاخيرة فحالها حال الطبقة الاولى نعم يمكن كثرة عدد اهل ما عدا الطبقة
الاخيرة بحيث يعلم بصدق عدد التواتر لكن وقوعه في الاخبار مقطوع العدم ويمكن ان يقال انه لا باس باستغراق الاخبار
في صورة تعدد الطبقة بناء على كفاية الثلثة في باب التواتر كما هو مقتضى كلام بعض في تفسير الكثرة الماخوذة في حد
التواتر وهو مقتضى تفسير كثرة الشك بتوالي الشك ثلثا وتفسير كثرة السفر بالمسافرة ثلث مرات لكنه مدفوع بعدم
صدق الكثرة فضلا عن شمولها للثلثة وكذا عدم حصول العلم من الثلثة هذا في التواتر اللفظي واما التواتر المعنوي
فبعد الاغماض عن كون اطلاق التواتر عليه من باب المسامحة وان قسم المتواتر غير واحد الى اللفظي والمعنوي لكنه ليس على ما
ينبغي لشهادة حدود التواتر حيث ان مقتضاه تكاثر الاخبار متفقة في واقعة على الدلالة على معنى مستقل وهو منتف

[illegible]

فيلزم تقديم العام والمطلق على الخاص والمقيد لو تعدد العموم والاطلاق في مجالس متعددة

محل الاشكال انه على تقدير تعدد الطبقة كما هو المفروض في الاخبار

بواحد

فی المتواتر بالمعنی فحصول العلم منه فی صورة تعدد الطبقة محل الاشکال ایضا کما یظهر مما سمعت وربما تستند لامتناع المتواتر فی الاخبار بانها تنتهی الی الکتب الاربعة والتواتر لا یحصل بها وربما اجاب الفاضل المازندرانی بان الاحادیث المتعاضدة المتوافقة کثیرة لمن یجمع عنده الاصول الاربعمائة وغیرها من الاصول الموجودة فی هذا الزمان والقول بان الاصول الاربعمائة مستندة الی ثلثة والتواتر لا یحصل بهم مدفوع بان العدد غیر معتبر فی التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بصحة النقل ولا یخفی علی المنصف ان هؤلاء الثلثة اذا اتفقت روایاتهم مختلفة السند مع اتفاقها فی المتن واختلافها فیه یحصل العلم بالتواتر اما لفظا او معنی سیما اذا صرحوا بان ما ذکروه ماخوذ من عدة من الاصول المدونة فی الاحادیث لان العادة قاضیة بان هؤلاء مع کمال ورعهم وشدة اهتمامهم فی الدین وتقدمهم علی الفرقة الناجیة لا یکذبون فی ذلک ولا یفترون علی الله کذبا ومرجعه الی انه اذا اسند کل واحد من المشایخ الثلثة بطریق مختص به غیر طریق الاخر فالمجموع طرق ثلثة فیحصل العلم ویتاتی التواتر بملاحظة کمال الورع المشایخ وتحرزهم عن الکذب والافتراء والقول بان التواتر لا یحصل من ثلثة مدفوع بان العبرة بحصول العلم ولا یختص التواتر بعدد خاص فلو اسند کل واحد بطرق ثلثة مثلا فالمجموع تسعة فالامر اظهر وینقدح اولا بان اسناد المشایخ لا یحصل به العلم ولو تکثر طریق کل واحد الی حد یوجب العلم نعم الامر من باب العلم بالتواتر لکل واحد وثانیا بان العدالة والورع من القرائن الخارجیة والمدار فی التواتر علی افادة العلم بنفس الکثرة وثالثا بان شدة التورع مانع عن التعمد علی الکذب ولا تمانع عن الخطاء فلا توجب العلم ورابعا بان المستفیض کما عن المشهور ما فوق الثلثة وهو دون المتواتر کیف لا والمدار فی الاستفاضة علی افادة الظن والمدار فی التواتر علی افادة العلم ولو لم یحصل الاستفاضة بالثلثة کما هو مقتضی ما ذکر من کون المدار فیهما علی التجاوز عن الثلثة فکیف یحصل التواتر بالثلثة وربما اجاب الوالد الماجد ره بما تحریره ان کثیرا ما یتفق المشایخ فی النقل و یحصل العلم باسنادهم عن الرواة وطرق المجموع تتجاوز عن التواتر ومرجعه الی کون الامر من باب العلم بالتواتر للمجموع والفرق بینه وبین الجواب السابق ان المدار فی الجواب السابق علی حصول التواتر لنا والمدار فیه علی حصول العلم بالتواتر لنا وینقدح بعد تسلیم کثرة طرق المجموع الی حد التواتر بان التواتر یکون شانیا بمعنی انه لو تحصل الاخبار بطرق المجموع للواحد لافاد العلم ولتحصل التواتر والمفروض انه لم یتحصل لاحد من المشایخ ولا لنا فالامر خارج عن التواتر بناء علی اختصاصه بما یفید العلم بالفعل کما هو مقتضی اعتبار فعلیة العلم منهم فی الادلة العلمیة ومن هذا دعوی عدم اتفاق التعارض بین القطعیین الا ان یقال انه لا باس بذلک لحصول العلم بالحکم لنا بالاطلاع علی طرق المجموع ومجموع الطرق وان لم یصدق التواتر بالنسبة الینا لکن نقول ان بعد الاشکال فی حصول العلم مع تعدد الطبقة فلا جدوی فی الاشکال لانتهاء الاخبار الی المشایخ الثلثة ولا حاجة الی شیء من الجوابین وعن العلامة البهبهانی فی الایراد علی صاحب المعالم بان ما ذکره فاسد بالبدیهة اذ ربما یمکن اثبات ما لیس ضروریا بالتواتر سیما التواتر بالمعنی بل لا تامل فی الاثبات وتحققه کثیرا واما الاجماع ففی کثیر من المواضع یثبت من التتبع والتطلع والتظافر والتسامع من فتاوی الفقهاء وربما انضم الیهما من القرائن من الاخبار والقران والعقل وربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع علی اشتراط الاذن الخاص فی وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الی الاجماع المنقول المذکور قرائن اخر مفیدة للیقین بل وربما انضم الی الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما ذکر الی حد یحصل الیقین وربما یحصل الیقین من خبر الواحد المحفوف بالقرائن سیما اذا استفاض وبلغ حد الکثرة فی الاسانید لکن نقول ان طریق العلم الی تشخیص العبادات المخترعة المعروفة منسد قطعا اذ لا یتم الامر فیها ولو من جهة بعض اجزائها او شرائطها جزء او شرطا او مانعا او موانعها الا بالظن والنتیجة تابعة لاخس المقدمتین فلا بد من کون التشخیص بالظن و ایضا التکالیف الشرعیة من الوجوب والحرمة فی غیر الضروریات وکذا احکام المعاملات لا مجال لثبوتها بالعلم غالبا وتحریر الکلام فی بناء الامور الشرعیة من الماهیات الجعلیة والتکالیف واحکام المعاملات علی الظن غالبا ان الادلة التی تتفق فی الفقه غالبا لا تفید العلم واما اولا فلان الکتاب لما تشتمل الاظهر القول فی آیات الاحکام بوقوع السقط فیها ولا

ل من كون المسئلة اجتهادية وان ادّعى الوفاق على عدم وقوع السقط فى ايات الاحكام واما سنده فالاظهر عدم تواتر قرآة
السبع فضلا عن كمال العشر مضافا الى وقوع الاختلاف كثيرا بين قرات السبع وامر التواتر فيه اشكل وان اصلح لتواتر
فيه بالعناية واما دلالته فهى ظنية لتطرق الاحتمالات القادحة كالتجوز والاضمار والتخصيص والتقييد والاشتراك و
غير ذلك واما الحجية فللمنع الاخباريين عن اعتبار مدلول الكتاب بدون تفسير اهل البيت عليهم السلم ولا اقل من كون
المسئلة اجتهادية ومع ذلك عمدة ما يمكن التمسك به من الكتاب انما هى اطلاقاته وعموماته ولا اعتبار باطلاقاته وعموماته
بل لا اعتبار بانصراف اطلاقاته ولا اعتبار بمفاهيمه والمرجع الى ان الظهور فى الموارد المذكورة مدرك فلا يبقى للكتاب ظاهر
يعول عليه الا انه نادر بل لا يثبت بالكتاب زيد من الضروريات ويتشرح حال المراحل المذكورة بملاحظة ما حررناه فى البشارات
وربما يقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية هى قبح خطاب الحكيم بما له
ظاهر وهو يريد خلاف الظاهر من غير قرينة صارفة عن الظهور المذكور من غير قرينة صارفة عن الظهور المذكور واجاب
عنه صاحب المعالم بان احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وهو مخصوص بالحاضرين واطراد الحكم فى حق المعدومين
بواسطة الاجماع وقضاء الضرورة باشتراك الكل فى التكليف ومن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلك
المشافهين على ارادة خلاف الظاهر وقد يجاب بان القبح انما يتجه اذا لم يمنع عن العمل بهذا الظاهر والا فهو قرينة على عدم الاعتبار
وقد منع الله سبحانه عن العمل بالظن فى ايات متعددة ومن جملته الاخذ بتلك الظواهر فلا قبح فى ارادة خلاف الظاهر وفى الكل
نظر اما الاول فاولا لما سمعت من عدم اعتبار عمومات الكتاب وكذا عدم اعتبار اطلاقاته وكذا عدم اعتبار مفاهيمه وثانيا
لان قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلاف الظاهر محل المنع نعم لو كان القضية خبرية فقد يمنع عن جواز ارادة خلاف الظاهر
فيها نظرا الى لزوم الكذب الا انه مبنى على كون المدار فى الصدق والكذب على موافقة ظاهر الخبر ومخالفته للواقع والحق ان
المدار على موافقة المراد بالخبر للواقع بشهادة عدم التكذيب من احد فى باب التورية عند الاطلاع على مخالفة الظاهر المراد للواقع
كذا الاعتذار عن التكذيب عند الاطلاع على مخالفة الظاهر بارادة خلاف الظاهر بل نقول ان المدار فى الصدق والكذب على
العرف ولا شك فى عدم صدق الكذب عرفا على ما يخالف بظاهره للواقع مع مطابقة المراد به للواقع بل نقول ان الظاهر من
المشهور حيث جعلوا المدار فى الصدق والكذب على مطابقة الخبر ومخالفته للواقع وان كان هو مطابقة ظاهر الخبر ومخالفته
للواقع لكنه من باب غلبة موافقة الظاهر للمراد سلمنا كون المدار فى الصدق والكذب على مطابقة الخبر للواقع ومخالفته
له لكن نقول ان القدر المسلم من قبح الكذب انما هو قبح ما يخالف الظاهر للواقع فى صورة مخالفة المراد للواقع دون ما يخالف
الظاهر فقط للواقع نظير عدم قبح الخطاء مع كونه من الكذب لو لم نقل باختصاص الكذب بالتعمد وانصراف كلام المشهور فى
جعل المدار فى الكذب على مخالفة الواقع الى صورة التعمد هذا كله بناء على كون المدار فى الاستعمال على المراد واما بناء على
كون المدار على المقصود بالافادة فالمدار فى الصدق والكذب على مطابقة المقصود بالافادة للواقع ومخالفته له فلو قيل
فلان مهزول الفصيل من باب الكناية عن الجود يكون من باب الصدق على تقدير الجود وان لم يكن للشخص الموصوف بهزال
الفصيل فصيل راسا وكذا لو كان له فصيل مهزول مع عدم الجود وفرض كون الكلام من باب كناية وتفصيل الكلام موكول
الى ما حررناه فى البشارات فى وجه بحث جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فى الاصول وكذا بحث التخصيص بالنية وكذا
ما سوف يأتى عند الكلام فى الاستخدام وثانيا انه انما يتم لو ثبت انتفاء القرينة الصارفة بالعلم وانتفاؤها غير معلوم
لجواز الاقتران بالقرينة الحالية خلاف الظاهر لندرة اقتران الظواهر بالقرائن الصارفة الحالية لكنه لا يجدى فى قطعية
الحكم لفرض احتمال خلاف الظاهر وقيام القرينة الصارفة الحالية وان قلت ان هذا المقال راجع الى مقالة صاحب المعالم
قلت ان مقالة صاحب المعالم انما تختص بالخطابات الشفاهية والمدار فيها على التفصيل بين القول باختصاص الخطابات
الشفاهية بالمشافهين والقول بعمومها للمعدومين وهذا المقال لا يختص بالخطابات الشفاهية وهو خال عن التفصيل
فالفرق من وجهين وان قلت انه لا مجال لقيام القرينة الحالية من جانب الله سبحانه قلت ان الغرض قيام القرينة الحالية

نعم الاقتران بالقرينة الحالية

منجا

من جانب النبي صلى الله عليه وآله عند قرائة الآية للحاضرين في محضره الشريف سواء كان الآية من الخطابات الشفاهية ام لا
ورابعا لانه انما يتم لو ثبت اتحاد ما هو الظاهر عند نا مع الظاهر عند المشافهين و الا فلا ينافي احراز الظهور نعم غاية الامر ظهور
الاتحاد لكنه لا يجدي في قطعية الدلالة لابتنائها على احراز الظهور بالعلم وخامسا لانه انما يتم لو لم يكن في البين حكمة تقتضي
الخطاب بما لظاهر وارادة خلاف الظاهر واحتمالها غير مسدود الا ان يقال ان هذا الاحتمال من باب الاحتمال العقلي نحو
كون الجبل ذهبا فلا ينافي العلم العادي لكنه يندفع بانه قد عد من باب البديع التورية بمعنى ذكر اللفظ الذي يطلق على
معنيين معنى قريب ومعنى بعيد وارادة المعنى البعيد من محاسن الكلام معنى وقسموه الى مجردة ومرشحة نحو الرحمن على العرش
استوى والتشابه بينها بائن الا ان يقال انه فيما لو كان خلاف الظاهر ظاهرا بالعقل وبغرض التأمل فيما لم يكن الظاهر ظاهرا
بالعقل وسادسا لانه انما يتم ذلك فيما لم يعارضه الخبر او الكتاب والاجماع او العقل وذلك نادر نعم المنع عن اطراد القبح فيما
لو قام الشهرة على خلاف ظاهر الكتاب مثلا محل الاشكال واما الثاني فلعدم اختلاف الحال بين اختصاص الخطابات الشفاهية
بالمشافهين وعمومها للمعدومين اذ احتمال اقتران الظاهر بالقرينة الصارفة لا يختص بصورة اختصاص الخطاب الشفاهي
بالمشافه ويطرد في صورة عموم ذلك للمعدوم الا ان يقال ان مقتضى قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلاف الظاهر اقامة
قرينة تصرف المخاطب عن الظهور ولا يكفي اقامة قرينة تبشر المخاطبين فلا يكفي اقامة القرينة للمشافه مع عموم الخطاب الشفاهي
للمعدومين ومع ذلك ينافي الجواب المذكور من صاحب المعالم مع ما جرى عليه من عموم المفرد المعرف باللام بقرينة الحكمة
بملاحظة دوران الامر بعد تعلق الحكم بالفرد بين كون المتعلق هو الفرد المعين والفرد الغير المعين وجميع الافراد حيث ان الحمل
على الاول يستلزم الترجيح بلا مرجح والحمل على الثاني يستلزم الاجمال في كلام الحكيم فيتعين الحمل على الاخير لاحتمال قيام قرينه
تدل المشافهين على ارادة الفرد المعين اي التخصيص فلا يتجه الحمل على العموم الا ان يقال ان ما ذكرهنا انما هو في باب الخطابات
الشفاهية والمفرد المعرف باللام لا يكون من باب الخطابات الشفاهية اي " باب التحويز وان كان من باب الخطاب الاصولي الا انه
مدفوع بامكان كون المفرد المعرف باللام واقعا في ذيل الخطاب الشفاهي مكان عليه التفصيل في عموم المفرد المعرف باللام بين ما
لو كان المفرد المعرف باللام في ذيل الخطاب فلا يحمل على العموم وغيره فيحمل على العموم واما الثالث فلعدم شمول الايات الناهية
عن العمل بالظن للظن المستفاد من الكتاب والا يلزم من وجودها العدم فيلزم اللغوفي الايات المشار اليها الا ان يقال
ان الايات المشار اليها غير شاملة للظن المستفاد من نفسها وان كانت شاملة لسائر الظنون المستفادة من الكتاب نظير
ان اهل العرف يعيبون الناس مثلا وغرضهم خروج المخاطبين عن العموم بل طريقتهم مستقرة في محاوراتهم على خروج المخاطبين
عن العمومات والاطلاقات الشاملة للمخاطبين بل خروج المتكلم عن المراد في العمومات والاطلاقات المشار اليها مقطوع
به ولا مجال الشك فيه مضافا الى عدم اعتبار اطلاقات الكتاب وعموماتها فضلا عما ياتي من الكلام في الايات المشار اليها ومع جميع
ذلك يمكن القول بان مفاد الايات المشار اليها انما هو حرمة العمل بالظن والمرجع في المقام الى العمل بالعلم لكنه مدفوع بان الغرض من
الجواب المذكور عدم جريان حكم العقل بالقبح في صورة عموم تلك الايات للعمل بالظاهر والمدار في هذا المقال على خروج المقام عن
مورد تلك الايات بعدم جريان حكم العقل فلا مجال للوضوح انه لا يتم ما ينوط بعدم تغيير ابتناء المقالة المذكورة من باب الاخذ
بالموقوف مع الكلام في الموقوف عليه واما الخبر المتواتر فهو بعد وجوده نادر اللهم الا ان يدعى كثرة التواتر المعنوي واما الخبر
الواحد فهو بعد ان كثيرا من المسائل سيما المعاملات خال عن الرواية او ورد فيها رواية غير معمول بها كما قيل لا يفيد الا
الظن لاحتمال الكذب والسهو والتقية وغيرها من العوارض اللفظية القادحة في الدلالة والقول بافادة اخبار كتب الاربعة
للعلم كما عن الاخبارية بين الفساد واما الاجماع فبعد امكانه وامكان الاطلاع عليه لا يسمن ولا يغني من جوع اذ ليس ما وقع فيه
الاجماع بالنسبة الى مسائل الفقه الا كشعرة بيضاء في بقرة سوداء واما العقل فما يستقل به العقل اقل مما وقع فيه الاجماع
بمراتب فلا مجال للقناعة بوجه واما الاستصحاب فبعدم افادته للعلم بالواقع ظاهر لا لاعتباره اما من باب الظن او اخبار
اليقين وعلى التقديرين لا مجال لافادته العلم بالواقع بل على الثاني يكون مفاد الاستصحاب هو الحكم الظاهري والكلام في

الحكم

فی الحکم الواقعی واما اصل البراءة فعدم افادته العلم بالحکم الواقعی واما اصل البراءة فعدم افادته العلم بالحکم الواقعی بدیهی واما
بالنسبة الی الحکم الظاهری فمدرکه الایات والاخبار والعقل ولو تم الاولان فلا یتحصل منهما ازید من الظن وکذا العقل وان
یستفاد منه العلم بالحکم الظاهری لکن الکلام فی انسداد باب العلم بالحکم الواقعی وربما یستفاد من کلام صاحب المعالم ان
اعتبار اصل البراءة بواسطة الظن بانتفاء التکلیف الواقعی من جهة الاستقراء وعدم الظفر بالدلیل لکن لم نظفر بمستند فی
اصل البراءة الی الظن ولا اختصاص لاعتباره بصورة حصول الظن بالبراءة ونظیر ذلک ما ذکر فی اجتماع مصادیق المدعی فیما
لو طالب زید عمرا بدین فی ذمته فانکر عمرو اذ زید لو سکت ترک ویخالف قوله الاصل براءة ذمة عمرو من الدین ویخالف
قوله الظاهر من براءة عمرو وعمرو لا یترک ویوافق قوله الاصل والظاهر فهو مدع وزید منکر مطلقا ایضا حیث ان المدعی
فیه الظن ببراءة عمرو من الدین لکن لا مجال لهذه الدعوی ولو کان الظن یتحرک الی جانب البراءة فی بعض موارد اصل البراءة
واما اصل العدم فبعد اعتباره انما یفید انتفاء الحکم الظاهری ولا حد کثیرة لا مجال للافادة الانتفاء الواقعی الا فی مورد عموم
البلوی من موارد الشک نعم یاتی انتفاء الحکم الواقعی فی کثیر من الموارد نحو صلوة اربع رکعات ما بین الطلوعین الا انه من باب
قیام الضرورة ثم ان بعض الاواخر قد اورد علی دعوی انسداد باب العلم بما تحریره انه ان کان الغرض انسداد باب العلم
بالاحکام فهذا ... ان مسلما لکنه لا یوجب حجیة الظن طریقا الی الاحکام وان کان الغرض انسداد باب العلم بالطریق
فهو ممنوع لثبوت حجیة الظنون المخصوصة بالعلم وانت خبیر بان الغرض هو الشق الاول بلا اشکال والمنع متوجه الی
عدم استلزام الدلیل للمدعی کما جری علیه سلطاننا ولا یکون متوجها الی دعوی انسداد باب العلم واخذ هذه المقدمة
فی دلیل الانسداد والمرجع الی الایراد بلزوم اخذ مقدمة اخری هی عدم وجود طریق مجعول فی البین وبعبارة اخری سد باب
العلم بالطریق وبالجملة الاخفاء فی الفرق بین اختلال مقدمة فی الطریق ولزوم باب الاستدراک والحاجة الی مقدمة اخری الامر
فی المقام من باب الاخیر لا الاول نعم یکفی عن المقدمة الاخری تتمیم دلیل انسداد باب العلم بالواقع والعلم بالطریق الا ان یقال
ان تالی حجیة الظن بالطریق انما یتم لو ثبت التکلیف بالطریق کما یدعیه القائل بحجیة مطلق الظن بالطریق بدعوی سبق جعل
الطریق المعلوم وتعقبه بانسداد باب العلم بالطریق المشار الیه او دعوی العلم بثبوت التکالیف من طرق واقعیة فی امثال
زماننا مع انسداد باب العلم بالطریق واما بناء علی عدم ثبوت التکلیف بالطریق کما هو اول درجات الامر بناء علی حجیة مطلق
الظن لامکان دعوی العلم بعد عدم ثبوت جعل الطریق کما هو الاظهر فلا ینافی الا حجیة الظن بالواقع نعم لو ادعی العلم
بعدم جعل الطریق کما هو الاقوم یمکنا یظهر مما تقدم مضافا الی سد باب العلم بالواقع یثبت حجیة مطلق الظن بالواقع
فقط او یقال انه لا منافاة بین القول بحجیة الظن بالواقع مع القول بحجیة الظن بالطریق لامکان القول بحجیة الظن فی الاصول
علی القول بحجیة الظن بالواقع کیف لا وعنوان قیام بعض افراد الظن مما لم یقم دلیل علی عدم حجیته علی عدم حجیة بعض افراد الظن معروف
ویاتی الکلام فیه والفرق بین القول بحجیة مطلق الظن بالواقع والقول بحجیة الظن بالطریق مضافا الی ما یاتی فی بعض التنبیهات
ان القائل بحجیة الظن بالطریق لا یقول بحجیة الظن بالواقع راسا واما القول القائل بحجیة مطلق الظن بالواقع یمکنه القول بحجیة
الظن بالطریق من باب القول بحجیة الظن فی الاصول غایة الامر انه عند تعارض الظن بالواقع والظن بالطریق یقول بتقدیم الظن
بالواقع لکنه یندفع بان الغرض ان دلیل الانسداد لا یثبت ازید من حجیة مطلق الظن بالواقع والقائل بحجیة مطلق الظن بالواقع
لا یقول بملاحظة دلیل الانسداد بحجیة الظن بالطریق الا ان یقال ان الامر علی هذا سهل اذ کما لا باس بالقول بحجیة الظن بالطریق
من القائل بحجیة الظن بالواقع من باب القول بحجیة الظن فی الاصول فلا باس بالقول من ذلک بحجیة الظن بالطریق بملاحظة دلیل
الانسداد کیف لا وربما یکون مدرک القول بحجیة مطلق الظن فی الاصول هو الاستدلال بدلیل الانسداد بتعمیمه للفروع
والاصول بکون مجری الدلیل المشار الیه هو مطلق الاحکام الالهیة لکنه یندفع بانه علی ذلک یلزم عدم انفکاک القول بحجیة
مطلق الظن بالواقع عن القول بحجیة الظن بالطریق ولا یقول به احد واما القول بحجیة الظن بالطریق من باب القول بحجیة الظن
فی الاصول فهو قد یجتمع مع القول بحجیة مطلق الظن بالواقع وقد یفترق فهو ممکن الانفکاک فلا باس به ویمکن اختیار الشق

قوله وان لم یستفد منه العلم بالحکم الظاهری [illegible]

[illegible]

الثانى والمنع عن ثبوت حجية الظنون الخاصة واما بالمنع من دلالة اية النبأ منطوقا ومفهوما مثلا على حجية خبر الواحد هو

عمدة الظنون الخاصة كما ينشرح الحال وسنضح الحال بما تقدم ومع هذا غاية الامر على تقدير دلالة مثل اية النبأ على حجية خبر الواحد

انما هى ثبوت حجية الخاصة بظنون معلوم الحجية لا بالعلم كما ادعاه المورد للمتمم الا ان يدعى كثرة ادلة الحجية بحيث يتادى

الامر الى العلم لكنه مردود بعد تسليم الكثرة المتادية بان غاية الامر حصول العلم بجواز العمل لا العلم بالحجية ومع هذا سد باب

العلم بالطريق لا يوجب انفتاح باب الظن بالواقع بالخصوص عنى منعا لذا القائل بحجية مطلق الظن كما هو مقتضى ما صنعه

المورد فى بيان الشق الثانى حيث منع عن سد باب العلم بالطريق على تقدير كون الغرض سد باب العلم بالطريق اذ مقتضاه

ثبوت المقصود على تقدير كون الغرض من سد باب العلم انسداد باب العلم بالطريق لو ثبت انسداد باب العلم بالطريق ولا

يوجب انفتاح باب الظن بالطريق بالخصوص كما جرى عليه من جرى على حجية مطلق الظن بالطريق بل يوجب انفتاح باب

الظن بالواقع وكذا انفتاح باب الظن بالطريق كما يظهر مما ياتى فما صنعه المورد مورد الايراد الا ان يقال ان انفتاح باب

الظن بالطريق بالخصوص ومع انفتاح باب الظن بالواقع بتوسط سد باب العلم بالطريق انما ياتى فى صورة ثبوت

التكليف بالطريق كما هو مدعى القائل بحجية الظن بالطريق على احد الوجهين المتقدمين فيتاتى انفتاح باب الظن بالطريق

ولا يختص انفتاح باب الظن بالواقع واما فى صورة عدم ثبوت التكليف بالطريق واحتمال عدم جعل الطريق راسا كما هو الحال

بناء على حجية مطلق الظن اذ الامر بناء عليها دائر بين دعوى العلم بعدم جعل الطريق المخصوص ودعوى عدم العلم بجعل

الطريق فلا ياتى انفتاح باب الظن بالطريق ولا يختص انفتاح باب الظن بالواقع فلان الطريق لو كان مجعولا لكان اعتباره

من باب المراتية فمقتضاه اعتبار الظن بالواقع كاعتبار الظن بالطريق ولو فرضنا عدم اعتبار العلم بالواقع والا فمقتضى اعتبار

العلم بالواقع اعتبار الظن بالواقع ايضا واما انفتاح باب الظن بالطريق فلا مجال للانفتال فيه الا ان يقال ان سد باب العلم بالشىء

انما يوجب انفتاح باب الظن به لو كان الشىء المشار اليه مفروض الثبوت والا فلو سد باب العلم بالشىء مع عدم ثبوته فانسداد

باب العلم به لا يوجب اعتبار الظن به فالطريق لما كان غير مفروض الثبوت بناء على حجية مطلق الظن فانسداد باب العلم به

لا يوجب انفتاح باب الظن به كما ان انفتاح باب الطريق الى الواقع كان مبنيا على كون اعتبار الطريق المجعول من باب المراتية

بعد فرض ثبوته ولما كان الطريق غير مفروض الثبوت بناء على حجية مطلق الظن فانسداد باب العلم به لا يوجب انفتاح باب

الظن بالطريق ولا بالواقع فمجرد انسداد باب العلم بالطريق مع احتمال عدم الجعل لا يوجب اعتبار الظن بالطريق ولا الظن

بالواقع بالفحوى وقد ظهر بما سمعت ان القائل بحجية مطلق الظن لا محيص له من دعوى العلم بعدم جعل الطريق وعدم العلم به

ولكن على الاخير لا يثبت اعتبار الظن بالطريق مضافا الى اعتبار الظن بالواقع لكن لا باس بالقول بحجية الظن بالطريق من

القائل بحجية مطلق الظن بالواقع بواسطة القول بحجية الظن فى الاصول واما على القول بحجية الظن بالطريق فيمكن القول

بحجية الظن بالواقع بملاحظة اعتبار العلم بالواقع وكذا بملاحظة كون اعتبار الطريق المجعول من باب المراتية ثم ان بعض الا

خباريين ممن قارب هذا العصر قد اورد على دعوى انسداد باب العلم بان انسداد باب العلم ينافى وجوب اللطف

اقول اولا ان مدار الايراد على دعوى ان اخبار الكتب الاربعة قطعية الصدور وقد ادعى ان اخبار الوسائل قطعية كما ادعاه

المحدث الحر فى بعض الفوائد المرسومة فى اخر الوسائل والا فلا مجال لدعوى انفتاح باب العلم مع ان القطع بالصدور لا

يقتضى القطع بالحكم قضية الظن بالدلالة ومن هذا ان المتواتر اللفظى لا يقتضى القطع بالحكم مع ان المفروض القطع بالصدور

فدعوى انفتاح باب العلم لا تتم بدعوى القطع بالصدور فدعوى انفتاح باب العلم لا يتم بدعوى القطع بالصدور فى

اخبار الكتب الاربعة واخبار الوسائل وثانيا ان وجوب اللطف بعد عموم وجوبه انما يتم فى صورة عدم وجود المانع

كيف لا ولا يتم امر بعد وجود المقتضى الا بعد انتفاء المانع حيث ان وجود كل شىء لا بد فيه من وجود المقتضى وانتفاء المانع

ولا مجال لوجود شىء مع وجود المانع وانفتاح باب العلم منحصر فى ظهور مولينا القائم عجل الله تعالى فرجه وسهل مخرجه

ولا ريب ان غيبته لحكمة لا نعلمها كما ان الحكمة فى كثير من الامور الالهية مخفية واخفى حكمه مما خفى الحكمة فيه حكمة خلقه

[illegible]

خلقة الانسان البالغ فی خسران البنيان حدا لا يحيط به نطاق البيان والبنيان وقد ظهر صاحب الاسفار فی بعض كليا
عدم ادراك تلك الحكمة اربع مراتب بل قد عجز الملائكة عن ادراك تلك الحكمة حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال انی اعلم ما لا تعلمون ثم قال العلامة الطوسی تبعا للسيد المرتضی فی الذريعة
وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا والمقصود ان وجود الامام عليه السلم فی عدم ابان الغيبة لطف وتصرفه
لطف اخر وعدمه منا الا ان اصل وجوده فی الحضور لطف وتصرفه فی ذلك العصر لطف اخر وعدمه من الرعية حيث
خذلوا وتركوا نصرته حتی فاتهم اللطف كما فهمه السيد السند المحسن الكاظمی ولذا قال وظهوره لطف ثالث وعدمه ايضا
منا والظاهر ان المقصود بضمير المتكلم مع الغير فی كلامه انما هو مجموع اهل الغيبة باعتبار الكفار والمخالفين بل الاشقياء
من اهل المذهب لا الجميع ولا يلزم انتفاء الفرقة الطيبة فی زمان الغيبة حتی بين العلماء الابرار الاخيار وعموم الشقاء
بحيث لا يخرج عنه خارج لكن ذلك لا يقتضی الاستناد الی سند ومستند كيف لا وقد مكث النبی صلی الله عليه وآله
بين الناس فی ابتداء الاسلام واشتد الكفر وان صار الائمة كلهم عليهم السلم غير القائم عجل الله تعالی فرجه وسهل
مخرجه شهداء كما ذكر فی محله وكذا مكث طائفة من الانبياء بل اكثرهم علی نبينا وآله وعليهم السلم بين الناس ولم يتمكنوا من
من سلطنة وجه الارض مع انه لو كان المحذور المذكور مانعا عن الظهور فهو دائم دهر الدهور وتقتضيه غلبة الكفر
الفجور فی عموم الاعصار والعصور فيلزم ان لا يمكن الظهور الی يوم النشور ولو اصلح الحال من جانب الله المتعالی حين
الظهور فمن الظاهر بوفور الظهور انه كان يمكن لله سبحانه اصلاح الحال فی بدو الامر بحيث لا ينجر الامر الی الغيبة وكذا
الحال فی سائر اعصار الغيبة علی انه يمكن النصرة من جانب الله سبحانه للامام عليه السلم بحيث يغلب الحق علی الباطل
وينقلع الشقاء مضافا الی انه مقتضی بعض فقرات بعض الادعية ان الظهور انما يكون حين كمال العناء واستكمال
الشقاء فالراحة والاستراحة عن ورود الاشكال والشبهة فی حوالة حال الغيبة الی الحكمة المخفية ومع ذلك وجود
الامام عليه السلم بدون التصرف لا يكون من باب اللطف بالمعنی المصطلح عليه بل اللطف هو صرف التصرف او مجموع
المركب من الوجود والتصرف ومع هذا تمام فی الامام عليه السلم لا يكون من باب اللطف بالمعنی المصطلح عليه حيث ان
ان المقصود بما يقرب الی الطاعة ويبعد عن المعصية المذكور فی تعريفه انما هو ما كان من جانب الله سبحانه بشهادة
تعليل وجوبه بلزوم نقض الغرض من خلقة الانسان لولاه وكذا عدم الحكم بوجوبه علی النبی صلی الله عليه وآله وكذا
الائمة عليهم السلم فی كل احد وكذا تقسيمه الی ما كان من فعل الله سبحانه كارسال الرسل وما يكون متعلقا بفعل
العبد الملطوف اليه كايجاب متابعة الرسل والائمة عليهم السلم وما يكون متعلقا بفعل عبد اخر كايجاب تبليغ الرسالة
واداء الشريعة علی الرسول فاللطف انما هو ايجاب متابعة الرسول لا نفس المتابعة وكما ان اللطف هو ايجاب الامر بالمعروف
والنهی عن المنكر لا نفس الامر بالمعروف والنهی عن المنكر لا نفس الامر بالمعروف والنهی عن المنكر نعم التصرف فی مقام
وجوبه واجب لكن لا لوجوب اللطف علی الامام عليه السلم بل لكونه منصوبا لاجله وكون خلافه خلاف منصبه خلاف
ما ثبت كونه واجبا عليه من جانب الله سبحانه بواسطة وجوب اللطف علی الله سبحانه فقد بان ان كلام العلامة المشار
اليه كل جزء من اجزائه الثلثة محل كلام وقد حررنا الكلام ايضا فی البشارات فی بحث الاجماع وكذا الرسالة المعمولة فی الجمع
الاخيار وبما يظهر الاستراحة عما قيل من ان الانسداد لو كان مستندا الينا فاما ان يكون مستندا الی كل واحد من
يعمل بالظن او الی بعض منهم فعلی الاول يلزم فسق جميع المجتهدين واما علی الثانی فمع لزوم فسق البعض وهو فی حكم فسق الكل
بعد فرض كون الكل من الاخيار والابرار اما ان يكون باب العلم منسدا علی الباقين فيلزم خلاف العدل للزوم اختصاص
الانسداد بالبعض المقصر او ينفتح عليهم باب العلم فلا مجال لان يعمل احد منهم بالظن مضافا الی انه يمكن استناد الانسداد
الی الكفار والمخالفين والفجار من اهل المذهب ولا يلزم فيه خلاف العدل ثم ان الظاهر بل بلا اشكال انه لا خلاف فی عدم جريان
النزاع لو فرض انفتاح باب العلم بالنسبة الی غالب الاحكام الشرعية وربما يتوهم ان الحال علی هذا المنوال لو ثبت من امثال

سلمنا ثبوت الاحكام فى كل واقعة بهذا المعنى لكن لا نسلم بيان الجميع للرعية لعدم دليل عليه بل فى بعض الاخبار تصريح وتلويح بعدم بيان كثير منها ويشعر بذلك ما فى بعضها من كونها محزونة عند اهله ع فلا معنى لكوننا مكلفين بالجميع بل المسلم منه ما وصل الينا بطريق علمى او ظنى معلوم الحجية فان البيان المسلم للجميع انما هو للمشافهين مقتضيا ثبوت التكليف بالجميع لهم لا لنا ومشاركتنا لهم فيما لم يصل الينا باحد الطريقين فى حيز المنع سلمنا لكن مقتضاه كون كل واقعة بالنسبة الينا متعلقا لحكم من الاحكام وهذا غير مفيد لاثبات حجية الظن فانه غير مستلزم لثبوت التكليف بمعنى الالزام فى جميع الوقائع وقد يقال نقلا ان المراد ببقاء التكاليف الواقعية فى غير المعلومات ليس التكاليف الواقعية التى باب العلم بها مسدود حتى يلزم القبيح والتكليف بما لا يطاق بل المراد التكاليف الظاهرية التى تقوم مقامها عند تعذر العلم بها وقد يقال ايضا نقلا المراد التكاليف الواقعية لكن المراد من بقائها وجوب الاتيان بها او بما يكون بدلا عنها حين تعذر العلم بها فلا قبح ولا تكليف بما لا يطاق نعم لو كان المراد من بقائها وجوب الاتيان بها من حيث انها هى من غير ان يكون لها بدل لاتجه الاشكال والظاهر انه يرجع هذه المقالة الى بقاء التكاليف الظاهرية اذ التكليف الظاهرى اعم مما كان موافقا للواقع وما كان مخالفا له فالمرجع الى المقالة السابقة الا ان التصرف هنا فى البقاء والتصرف فى المقالة السابقة فى التكاليف والذى يقوى فى النظر ان يقال ان المصالح والمفاسد الواقعية تقتضى تكاليف واقعية من الوجوب والحرمة وليس اظهارها من الشارع المقدس الا من باب الكشف عن الواقع بناء على كون الحسن والقبح عقليين ولا يختلف ولا يتخلف آثارها الدنيوية لكن ترتب العقاب عليها منوط ومشروط بالعلم والجاهل معذور ولكن بعد الفحص فعلى المجتهد الفحص عن الوجوب والحرمة المنوطين بالمصلحة والمفسدة الواقعيتين وعلى المقلد التقليد وربما يقال ان الابتلاء بالمفاسد النفس الامرية والحرمان عن المصالح الواقعية ان كان من غير تقصير يجب على الله سبحانه ان يعالج بترياق المغفرة ودواء الرحمة لوجوب اللطف على الله سبحانه ويضعف بما حررناه فى البشارات فى بحث الاجماع من وجوه نقضا على دعوى وجوب اللطف بمعنى ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية والظاهر ان اللطف بمعنى التفضل المناسب للمقام لا يقول احد بوجوبه نعم لو فعل المجتهد او مقلده فعلا بعنوان الوجوب وحسبنا فيه وكان غير واجب فيمكن القول بوجوب الاجر عليه ولو فى الجملة من باب العدل مضافا الى الاجر على الانقياد بناء على تعدد الاجرين فى الواجبات الاجر على الفعل على حسب ما يقتضيه المصلحة المكتونة فى نفس الفعل الداعية الى وجوبه والاجر على الانقياد واما بناء على القول باختصاص الاجر فى الانقياد فلا مجال للاجر على الفعل فى المقام ويمكن ان يقال ان العدل انما يقتضى وجوب ايصال ما يقتضيه الفعل من الاجر وعدم الاخلال به على تقدير المطابقة للواقع والمفروض المخالفة للواقع لانه فرض عدم الوجوب واقعا والعدل لا يقتضى مراعاة العبد باللطف فى الخطاء وانظر انه لا يلتزم احد من الموالى مراعاة خطاء العبد فى فعله بالانعام ولو كان المولى فى قصوى اعتدال الحال نعم اللطف والانعام اولى واحسن لكن الاولوية غير الوجوب والكلام فى الوجوب وبالجملة فالتكاليف الواقعية باقية لكن التكاليف الظاهرية غير باقية فربما كانت بحيث حصل العلم بها للمشافهين فوجب عليهم امتثالها لكن من لم يتحصل له العلم بها من اهل الحضور او الغيبة معذور وقال المحقق القمى فى مقام حجية الظنون اللفظية للمشافهين بعد التمسك بطريقة العرف والعادة فالشارع اكتفى فى المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن فى التكاليف والسر فى ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعى واحد فى نفس الامر ان عمدة العمل فى الدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتأصلة الناشئة عن المصالح النفس الامرية لكن العمدة فى تأسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها من جهة انها طاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علميا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعنى الفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التى هى نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذى انزل اليه الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض عن المصلحة الخاصة لئلا يخلو عمله عن الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بدونه ايضا

في كلام المحقق القمي

وبعد ملاحظة هذا يندفع ما يتوهم من انه كيف يجتمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط التفهيم المنطوق الالفاظ التي جرت عادة الله سبحانه بانها لا تفيد في الاغلب اليقين انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر انه غير فاقد للمصلحة ايضا وقد نقلنا كلامه بطوله لكثرة فوائده فقوله جرت عادة الله سبحانه بانها لا تفيد في الاغلب اليقين مقتضاه انه لو افادت الالفاظ للعلم لكان المفاد عين الحكم النفس الامري لكنه كما ترى لوضوح عدم لزوم مطابقة الواقع في الجزم مضافا الى ان مقتضاه كون دلالة الالفاظ بعادة الله سبحانه وهو كما ترى فهنا دعوى امرين الاول بقاء التكاليف الواقعية ويرشد اليه ان مقتضى كلام جماعة الاجماع على بقاء التكاليف الواقعية كما يظهر مما مر والانصاف انه لا حاجة الى التمسك بنقل الاجماع والامر كاد ان يكون ضروريا بل هو ضروري ومع هذا نقول ان الفطرة قضت ببقاء التكاليف الواقعية من دون اختلاف بثبوت الطريق من العلم والعلمي وعد نظير ما ذكره بعض اهل الكتاب في الايراد على السيد السند النجفي حيث منع تبعا لما روي عن الرضا عليه السلام في المناظرة مع صاحب الجاثليق عن نبوة موسى وعيسى الذي لم يخبر بنبوة سيد الانبياء صلى الله عليه واله الجواب عن استدلال البعض المذكور على نبوة موسى وعيسى بانها المتفق من ان نبوة موسى وعيسى لا تشتبه على احد من المسلمين ولا يختلف فيها الاخبار بنبوة سيد الانبياء صلى الله عليه واله وعدمه الا ان يقال ان قضية قضاء الضرورة عدم سقوط التكاليف حتى التكاليف الظاهرية واهمال الامر بالكلية لا بقاء التكاليف الواقعية الا ان يقال ان ضرورة عدم السقوط ناشية من ضرورة البقاء نظير ما اوردناه على المحقق القمي فيما ذكره في باب الشك في المكلف به من انه لولا الاجماع على حجية ظن المجتهد لكان مقتضى الاصل جواز ترك المكلف به بالكلية من ان الاجماع المذكور من باب الاجماع على لزوم امتثال التكليف الاولي وشمول الاطلاق لحال الجهل لا من باب الاجماع على حكم ثانوي الا ان يقال ان الاجماع وان كان حاله كما ذكر لكن الامر في المقام لو كان من باب انقلاب التكليف الواقعي الى التكليف الظاهري فليس بقاء التكليف الظاهري من باب بقاء التكليف الواقعي وليس ضرورة عدم السقوط من باب ضرورة البقاء ومع هذا نقول انه لولا بقاء التكاليف الواقعية يلزم التصويب ولا معنى للتخطئة المتفق عليها عند الاصحاب على تقدير عدم بقاء التكاليف الواقعية والمقصود بالتخطئة هو ان كل شيء محل حكم من جانب الله سبحانه على حسب ما يقتضيه المصالح والمفسدة الواقعية فان علم بها المكلف كان هذا حكما واقعيا وحكما ظاهريا بناء على طائفة العلم للواقع والا كان حكما ظاهريا فقط وعلى ما ذكر يجري الحال في الظن المعتبر وان لم يعرفها الا بالعلم ولا بالظن المعتبر عموما او خصوصا مع الفحص فلا تترتب عليه الا ان يقال ان من يمنع عن البقاء يلزمه القول بالاهمال فلا يقول بحجية ظن المجتهد حتى يلزم التصويب الا ان يقال ان ذلك المقال من باب المماشاة والتنزل عن الاهمال بان من يمنع عن البقاء ان انكر حجية ظن المجتهد فيلزم الاهمال وان قال به فيلزم التصويب ومع هذا نقول انه لو لم يتعين البقاء فلا يتعين الانقطاع فلا اقل من الشك في البقاء فالاستصحاب يقتضي البقاء على حسب المعنى المقصود بالبقاء بناء على اعتبار الاستصحاب في باب الشك في اقتضاء المقتضي اذ الشك في المقام من باب الشك في اقتضاء المقتضي الا ان يقال ان الاستصحاب لا يفيد الظن بالبقاء في باب الحكم سواء كان المشكوك بقاؤه من الاحكام المستمرة نوعا الى يوم القيمة بعد عروض الشك في الاستمرار شخصا بكون الشك في اقتضاء المقتضي كالشك في الخيار او وجوب رد السلام من حيث الفورية وعدمها او غيره كالشك في نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من حيث وقوع الطلاق به او كان الشك في استمرار الاحكام المجعولة في زمان انفتاح باب العلم وان كان مقتضى ما ذكره المحقق القمي من الاستقراء في افراد الممكن واحكام الموالي والعبيد والاحكام الشرعية القول بالظن به بناء في باب استصحاب الاحكام لكن كلامه في الشك في اختصاص الحكم بان الصدور او زمان الحضور ولا في الشك في الاحكام المستمرة الى يوم القيمة واخبار اليقين لا تشمل المقام وان قلنا بشمولها للشك في اقتضاء المقتضي في باب الاحكام المستمرة الى يوم القيمة كما هو الاظهر كما انها لا تشمل استصحاب الحكم الثابت في زمان الصغر وفي بعض الشرائع السابقة على الوجه وان قلت انه لا يجري الاستصحاب

فى الباب لاختلاف الموضوع اذ التكاليف انما كانت متوجهة الى المشافهين فلا مجال لاستصحاب تكليف المشافهين فى حق المعدومين
اذ المشافه غير المعدوم بل مقتضى اصالة البراءة عدم ثبوت التكليف فى حق المعدومين بناء على شمول الاطلاقات لصورة
انسداد باب العلم والمعدوم فى عرض الموجود ولا مجرى للاستصحاب فان تاخر زمان المعدوم نظير انه يعمل اصل البراءة فى
باب الشك فى المكلف به ويقدم على الاستصحاب بواسطة كون اصل البراءة فى الزمان الاول وكون الاستصحاب فى الزمان
الثانى قلنا اولا انه لو فرضنا تمادى زمان بعض المشافهين الى زمان الانسداد فلا ريب فى جريان الاستصحاب فى الباب
فيطرد التكليف فى حق امثالنا من باب القطع بعدم الفرق وثانيا ان الاحكام الوضعية لا تختص بالمشافهين اذ الكلام فى
اختصاص الخطاب بالمشافهين انما هو فيما لو كان الخطاب بصيغة الخطاب النحوى فلو شككنا فى ارتفاع النجاسة وبقائها
مثلا بعد انسداد باب العلم فمقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة الا ان يقال انه لا باس به فيما لو كان الشك فى قرب من
زمان الانفتاح واما لو طال الفصل بين زمان الانفتاح وزمان الانسداد كزماننا فشمول اخبار اليقين له محل الاشكال
الا انه مدفوع بانه يجرى الاستصحاب فيما بعد زمان الانفتاح الى زماننا هذا الى زماننا ابتداء حتى ياتى الاشكال
فى شمول اخبار اليقين لمثله كيف لا وتخلل الفصل مانع عن جريان الاستصحاب الا ان يقال ان الظاهر من اخبار اليقين لو
كان اليقين والشك واقعين فى زمان الشخص ولا يشمل اخبار اليقين لمثل ما ذكر او يقال انه يستلزم اجراء الاستصحاب
فى حق الغير اذ اهل ازمنة الانسداد من بدوه الى يومنا هذا جمع كثير واجراء الاستصحاب فيما بعد زمان الانفتاح الى
يومنا هذا يستلزم اجرائه فى حق الجمع المشار اليهم ولا عبرة بالاستصحاب فى حق الغير فالاستصحاب على الوجه المذكور
فاسد الا ابتداء فهو فاسد بالكلية ولا مجال للتمسك به فى حقنا الا ان يقال ان الاستصحاب فى حق الغير انما هو فى
استصحاب الحكم المتشخص المتقوم بالغير كما فى استصحاب طهارة لباس الغير مع عدم الحاجة اليه منه استصحاب الطهارة
من كل من واجدى المنى فى ثوب واحد بالنسبة الى الاخر مع عدم الحاجة اليه كما فى الاقتداء من احدهما بالاخر مع لبس الثوب
المشار اليه واما فيما نحن فيه فالمستصحب انما هو الحكم الكلى المتقوم بموضوع كلى فلا يكون الاستصحاب فى المقام من باب الاستصحاب
فى حق الغير وثالثا انه لو تعلق الوجوب بصلوة الجمعة مثلا مع دوران الامر بين كون الخطاب على وجه الاختصاص باهل الحضور
او العموم لجميع الناس الى يوم القيمة فلا شك فى تحقق ارتباط للوجوب مع صلوة الجمعة وتعلق الوجوب بالصلوة والقدر
المتيقن وان كان اختصاص الصلوة باهل الحضور لكن يجرى الاستصحاب فى وجوب الصلوة الثابت على وجه الاجمال
والمكلف بصلوة الجمعة غير داخل فى موضوع الوجوب اعنى الصلوة بل هو متعلق به كيف لا ولو قيل هذا واجب وحرام تم
الكلام ويصح السكوت عليه ليس المستصحب الا الوجوب للموضوع المشار اليه وهو متحد ولا ضير فى اختلاف ما يتعلق
بالموضوع كما انه لا ضير فى اختلاف علة الحكم كيف لا وقد بنى الخلاف فى حجية الاستصحاب على جواز اختلاف علة الحدوث و
البقاء ويرشد الى عدم اختلاف الموضوع فى المقام انه لم يقدح احد فى باب استصحاب الحكم الثابت فى بعض الشرايع السابقة
ولا فى استصحاب النبوة المحكى عن بعض اهل الكتاب باختلاف الموضوع وبالجملة فنحن نجرى الاستصحاب فى باب الصلوة ويلزم
ثبوت الوجوب فى حق امثالنا وليس هذا من باب الاصل المثبت لثبوت الحكم الشرعى هنا بلا واسطة كما فى استصحاب
الحكم الثابت فى بعض الشرايع السابقة ورابعا انه لو لم يجر الاستصحاب فى صلوة الجمعة فى الفرض المتقدم فلا بد من كون
انقطاع الوجوب مقطوعا به وهو ظاهر الفساد وخامسا ان الشك فى اطراد الحكم فى حق اهل الانسداد ليس من جهة
الشك فى ممانعة الجهل عن شمول الاطلاق بل الشك فى تخصيص الخطاب وتعميمه للمعدومين فليس الشك فى جانب
العرض بل انما هو فى جانب الطول ولا مجال لتخصيص الحكم بزمان الانفتاح لجريان الاستصحاب فلا مجال لاصل البراءة فى حق
امثالنا لتقدم الاستصحاب على اصل البراءة نعم فى باب الشك فى المكلف به يجرى اصل البراءة لكونه فى الزمان الاول بخلاف
ما نحن فيه لكونه فى الزمان الثانى وهو مورد الاستصحاب بخلاف الشك فى المكلف لما كان الشك فى الزمان الاول فلا
مجرى للاستصحاب فيه ومع هذا نقول انه لو لم يكن التكاليف الواقعية متحصلة فى الواقع على حسب المفسدة والمصلحة لما كان

رجحان الاحتياط المتفق عليه في الاحكام الشرعية معنى اذ رجحانه من جهة اصابة الواقع ولو لم يكن واقع للتكاليف لما تحصل نتيجة
الاحتياط فمن اين يأتي رجحانه والقول بكون الرجحان من باب التعبد من الخرافات الّا ان يقال ان المرجع الى الانسداد الى الانفاق
على البقاء وقد تقدم الانسداد لا الى الانفاق وقيام الضرورة على البقاء ومع هذا نقول انه لو لم يكن التكاليف الواقعية
ثابتة واقعاً في زمان الانسداد باب العلم والمفروض ثبوتها في حال العلم للزم توقفها على العلم ولو من باب السد بالنسبة
الى طريق المجهول من باب الاشتراط او مانعية الجهل مثل الحصر وعدم المانع من المعلقة مانت وهو مستلزم للدور وان
قلت ان هذا انما يتم على تقدير مداخلة العلم بالفعل واما لو كان الدخيل هو العلم بالقوة اي امكان العلم فلا
بأس بالمداخلة **قلت** ان امكان العلم بمعنى انتقاش الشيء في الذهن موقوف على وجود الشيء ايضاً على نحو توقف العلم
بالشيء على وجوده حيث ان الشيء بعد وجوده له قابلية الانتقاش بالمحاذاة في المرآة وقد ينتقش فيها لكنها قبل الوجود كما لا يمكن
ما ينتقش فيها فعلاً كذا لا يأتي امكان انتقاشها **وان قلت** ان الشيء صالح وقابل للانتقاش على تقدير وجوده وبهذا يأتي امكان
الانتقاش مع عدم الوجود فلا يكون امكان الانتقاش حينئذ موقوفاً على الوجود **قلت** ان هذا المقال صريح في اناطة امكان الانتقاش
بالوجود اذ مقتضى التعليق المذكور كون الصلاحية والقابلية منوطة بوجود المعلق عليه اعني الوجود فلو كان امكان العلم بالشيء موقوفاً
على وجوده فلا محال للمداخلة امكان العلم في الوجود الّا ان يقال ان معنى امكان العلم انما هو كون المكلف بحيث لو شعر لا استشعر
لا يكون موقوفاً بالاجمال مثلاً كما يرشد اليه ما عن النهاية في موضع من اعتبار رعاية العقل وهذا دخيل في زمان انفتاح باب العلم
ايضاً ولو من باب ممانعة عدم امكان العلم والكلام في زمان الانسداد فليس امكن في حقه العلم والشعور فليس اختلاف حال
زمان انفتاح باب العلم وزمان الانسداد الّا في حصول العلم بالفعل في الاول وعدم حصوله في الثاني فلا يكون عدم
الابقاء في زمان الانسداد الّا بمداخلة العلم بالفعل والمداخلة مستلزم منه للدور كما سمعت وان قلنا ان مرجع اشتراط
الشعور الى اشتراط العقل مع ان العقل شرط آخر قلت ان العقل يطلق في مقابل الجنون ولا يتم اشتراط العقل للاحتراز عن
السكر والاغماء مع ان العلامة الطوسي لهم يعتبر اشتراط العقل واشتراط العلم او امكانه والظاهر انطباق غالب الشيخ عليه
وعليه بني شراح التجريد نقلاً حيث شرحوا كلامه بان يكون عالماً او متمكناً من العلم ومن بعض الفحص وامكانه ومع هذا نقول
انه لو لم يكن التكاليف متحصلة في الواقع وكانت منوطة بالعلم ولو من باب التوقف على عدم المانع يلزم مداخلة العلم في الحكم
وفساده ظاهر ومع هذا نقول انه لو لم يكن التكاليف متحصلة في الواقع وكانت منوطة بالعلم وكان حال اناطتها على ما ذكر يلزم
عدم الفرق بين العدل والظلم وفساده ايضاً ظاهر الّا ان يقال ان من يمنع عن البقاء انما يمنع عنه في غير معلوم الحكم عقلاً والعدل والظلم
مما يستقل بحكم العقل الثاني اشتراط التكاليف الظاهرية بالعلم والوجه فيه اصالة البراءة في باب الشك في التكليف في شبهة الوجوب
باتفاق المجتهدين وكذا في الشك في المكلف به سواء كان الشك بين الاقل والاكثر والمتباينين على الاظهر على ما حررناه في
محله وقد حررنا رسالة منفردة في باب الشك بين المتباينين بل مقتضى الاختلاف على القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق
الظن الاتفاق على اشتراط التكاليف الظاهرية بالعلم والّا لقيل بوجوب الاحتياط بل جرى المحقق القمي على قبح التكليف بالواقع
في باب الشك بالمكلف به نظراً الى كونه من قبيل تأخير البيان عن وقت الحاجة كما تقدم ومقتضاه قبح التكليف بالواقع في
باب الشك في التكليف ايضاً وقد زيفناه في محله وربما قيل ايضاً بقبح التكليف بالواقع في صورة الجهل بالتكليف والمكلف به
نظراً الى ضرورة ان المولى اذا قال وجبت على عبد كذا لان يذهب الى السوق ويشتري المتاع الفلاني وان كان جاهلاً بهذا
الحكم ولو تركه لكان مؤاخذاً ومعاقباً ولا يقبل عذره في جهله وعدم تمكنه عن تحصيل العلم بعد ذلك فيه خارج عن طريق الحكم
عن قانون العدل وانت خبير بان غاية ما يقتضيه هذه المقالة قبح عقاب الغافل لكن لا يلزم منه عدم جواز التكليف
بالواقع واسلم جواز التكليف بالواقع في موارد الشك في التكليف والشك في المكلف به مع امكان الامتثال كما هو المفروض في موارد
اصل البراءة وبعد ما عرفت ان لا فرق بين التكاليف الواقعية والتكاليف الظاهرية في اناطتها بالعلم ولا مجال للتفصيل المتقدم
نعم التكاليف الواقعية غير منوطة بالعلم بل بالفعل اصلاً والتكاليف الظاهرية منوطة بالعلم بالتكاليف الواقعية وهذا

في اشتراط التكاليف الظاهرية بالعلم

خلاف ظاهر التفصيل المتقدم اذ الظاهر منها تساوي التكاليف الواقعية والتكاليف الظاهرية في باب الاناطة نفياً واثباتاً بعد
اناطة التكاليف الظاهرية بالعلم بها فلم يرد النفي والاثبات في مورد واحد والمنشأ شركة العلم واشتراط الصورة عنها
صورة العلم وايضا لا يخرج الامر عن حجية مطلق الظن او الظنون الخاصة اذ لا اعتبار بالقول بعدم اعتبار الظن راساً
فاشتراط العلم في باب التكليف الظاهري كما ترى وايضاً الكلام في التكاليف الواقعية قضيته اخذها في دليل الانسداد فالتفصيل
التفصيل بين التكاليف الواقعية والتكاليف الظاهرية من باب التفصيل بين المتنازع فيه وغيره والمرجع الى القول بالبقاء على
الاطلاق وبما مر يظهر ضعف القول ببقاء التكاليف الواقعية على ما هي عليه وكذا تخصيص البقاء بالمعلوم وكذا تفسير التكاليف
بالتكاليف الظاهرية مضافا الى ان حمل التكاليف الواقعية على التكاليف الظاهرية من قبيل التجوز بعلاقة التضاد وهو غير
ثابت في غير اطلاق الوجي على الكافور واما تفسير البقاء بالبناء في كل واقعة على شيء فهو خلاف الظاهر بلا شبهة مع ان الظاهر
بل بلا اشكال ان المقصود وجوب البناء في كل واقعة على حكم ولو من باب الحكم العملي مع ان هذا وظيفة المجتهد ولا يمشي من
المقلد فكان المناسب دعوى وجوب البناء من المكلف في كل واقعة من باب الاجتهاد او التقليد على حكم اللهم الا ان يكون
المقصود بالبناء ما يعم الاجتهاد والتقليد مضافا الى ما يقال من ان نفاتهم على بناء العمل انما هو بعد تعيين الحجة والمأخذ
وتحصيل المتبع لانفسهم كما يشهد به التصريح قوله بل يتفحصون عن مدارك الواقعة فان وجدوا فيها دليلا خاصا تخ
حيث ان التفحص والرجوع ليس الا بعد ما ثبت اعتبار تلك الادلة عندهم وح فهذا الاجماع لا ينفع بحال من لم يثبت عنده حجية
شيء من الادلة ويكون بصدد تحصيل الحجة وتعيين المتبع الا ان يقال ان عدم ثبوت اعتبار المدارك لا ينافي اعتبار الا
جماع على وجوب البناء والاستدلال بالاجماع المذكور وبما ذكر يظهر سقوط التفسير بعدم السقوط واورد عليه بان المراد
من وجوب البناء في كل واقعة على حكم لا يخلو اما وجوب تحصيل العلم بحكم الواقعة من الوجوب والندب وغيرهما كما هو الظاهر
من كلامه او وجوب كون العمل في ظرف الخارج على طبق مقتضى احد من الاحكام بمعنى انه يجب على المكلف مثلا في كل واقعة مثل
قراءة السورة في الصلوة ان يكون عمله فيها اما على وفق مقتضى الوجوب والندب وغيرهما او وجوب الاخذ به وجعله
حكما لنفسه مثلا في واقعة شرب العصير يجب على المكلف ان يجعل حكمه فيها اما الحرمة او الاباحة ولو كانت من باب الاباحة
العقلية او الكراهة وكذلك في جميع الوقائع والجميع فاسد اما الاول فلان وجوب تحصيل العلم بحكم الواقعة كلية في جميع
الموارد والوقائع ممنوع ولم يقم عليه دليل قطعي لا عقلا ولا شرعا او الدليل الظني على فرض ثبوته غير كاف ودعوى الاجماع
مدفوعة بان حجية الاجماع انما هي من جهة الكشف عن قول الامام عليه السلم ويشترط في جريان حكمه في حقنا ان لا يكون
المجمع عليه مقيدا بقيد غير حاصل لنا سواء كان الاجماع قوليا او فعليا فلو اجمعوا على وجوب صلوة الجمعة عند وجدان
الامام عليه السلم فلا يجري في حقنا الفاقدين له بخلاف اجماعهم على تحريم الخمر من دون تقييد في فتاويهم فانه يكشف عن
الطلاق التحريم الشامل لنا فيكفي في الاجماع القولي في ثبوت حكمه لنا مجرد اطلاق فتاويهم الكاشف عن اطلاق قول الامام
واما الاجماع الفعلي فلعدم تحقق الاطلاق فيه لابد في حجيته لنا من العلم بان عملهم ليس مستندا الى الحجة غير موجودة لنا
فالعلم بالاستناد الى الجهة المشار اليها او الظن به بل مجرد الاحتمال القادح في الحجية وعلى تقدير تسليم الاجماع لا يثبت الكلية
ففيما دار حكم الواقعة بين الوجوب وغير الحرمة نقول يجوز للمكلف ان يعمل بمقتضى الاحتياط ولم يعين حكم هذه الواقعة بل يجعله
باقيا في مطمورة الجهل وكذا فيما دار الحكم بين الاباحة والاستحباب او بين الاباحة والكراهة او بين الاستحباب والكراهة فما
الذي دل على وجوب تحصيل العلم بحكم الواقعة في هذه الموارد واي محذور يرد على عدم الوجوب كما يظهر على الناظر في
طريقة الفقهاء هذا مضافا الى ان المفروض سد باب العلم بالواقع فتحصيل العلم بالظاهر فرع ثبوت حجية شيء من الادلة فما لم
يثبت المتبع بعد انسداد باب العلم كيف يمكن دعوى امكان تحصيل العلم الا ان يقال ان امكان تحصيل العلم بحكم الواقعة اتو
على ثبوت حجية الظن او غيره من الادلة بل هو مقتضى بطلان التكليف بما لا يطاق وعدم جواز القبح على الشارع حيث انه بما
يصلح طريقا لاخذ الحكم محصور بين امور فان ثبت الترجيح لبعضها فهو والا فالعقل حاكم بالتخيير والا لزم احد المحذورين

لانا نقول انه لا يلزم من مجرد ذلك امكان تحصيل العلم اذ يقع الشك فى ترجيح بعض المحتملات على بعضها كما قد يقع الشك فى
بطلان البعض و ايضا قد يقع الشك فى ان الحكم فيما لا نص فيه هل هو الاحتياط او البراءة والنقل لا يفيد سوى الظن سيما بعد
تعارضه من الطرفين والعقل ايضا متعارض فانه كما يحكم بقبح التكليف عند الجهل به كذلك قد يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل
فغاية ما يحصل بعد النظر والترجيح هى الظن وبالجملة تحصيل العلم بحكم الواقعة لا يتم الا بعد ثبوت المآخذ والحجية فى غير
المعلومات واما الثانى فلان خلو المكلف فى ظرف الخارج عن مقتضى واحد من الاحكام مما يكون محالا عقلا وعادة فلا معنى
لتعلق الوجوب به كما لا يخفى واما الثالث فلان وجوب الافتاء مطلقا على كل احد ممنوع والدليل عليه مفقود مضافا الى انه
فرع العلم او الظن المعتبر ومع فقدهما فلا واما الرابع فلان جعل الحكم حكما للواقعة والاخذ بها من غير دليل باطل قطعا
ومع فرض وجود الدليل المعتبر فالتفويض الى اختيار المكلف وارادته مقتضى التخيير الذى حكموا ببطلانه اقول ان ما المنظور
المورد اعنى الوجه الاول من الوجوه المذكورة فى شرح المراد بتفسير البقاء بوجوب الاشتغال كيف لا وصريح التفسير المشار
اليه يقضى بان الغرض وجوب الاشتغال بحكم من الاحكام ولو كان هو الاباحة واين هذا من وجوب تحصيل العلم وايضا ما
ذكره من ان المدار فى حجية الاجماع على الكشف عن قول الامام عليه السلام بعد فساد اعتبار القول بكون المدار على الكشف
عن الراى الملهم الا ان يكون المقصود بالقول هو الراى كما يطلق القول على الراى مدفوع بما حررناه فى محله من ان المدار
على افادة العلم من جهة تراكم الظنون والمرجع فى حجية الاجماع الى حجية العلم وايضا ما ذكره فى تزييف الوجه الثالث يكشف
عن كون الغرض من الوجه الثالث هو وجوب الافتاء فى جميع الوقايع بل هذا هو الظاهر من الوجه المشار اليه لكن صريح التفسير
المتقدم يقضى بان الغرض الوقائع الواردة على الشخص لا مطلق الوقايع واما التفسير الاخير فبعد وجوهه كما مر الى تفسير
التكاليف الواقعية بالتكاليف الظاهرية وقد مر الكلام فيه مدفوع بظهور بقاء التكاليف الواقعية فى بقائها على ما هى
عليه من غير ان يكون لها بدل وبعد ما مر اقول انه لا شك فى اناطة استحقاق العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بالاطلاع
على الوجوب والحرمة علما او ظنا ثبت حجيته كيف لا ولولا هذا لما قام من اصالة البراءة عود ولا عمود وان قلت انه لو
كان الامر على ذلك فكيف وقع الكلام فى باب معذورية الجاهل القاصر والمقصر انما هو الصحة كما يظهر بالرجوع الى كلماتهم
فى باب الجاهل وان قلت انه لو كان الامر على ذلك فكيف ذكر فى كلماتهم اختصاص العذر بالجاهل ببعض الصور فى السفر تماما
اذا صام لا يجب عليه القضاء والجاهل بحرمة وطى الحائض والجاهل بعدم جواز الافاضة من عرفة قبل الغروب والجاهل
بالجهر والاخفات وقال العلامة فى القواعد والجاهل عامد الا فى الجهر والاخفات وغصبية الماء والثوب والمكان و
نجاستهما ونجاسة البدن وتذكية الجلد الماخوذ من مسلم ومقتضاه عدم معذورية الجاهل فى غير ما ذكر قلت لعلهم
ان المقصود بما ذكر فى كلماتهم من اختصاص العذر بالموارد الاربعة انما هو اختصاص العذر فى الجهل الناشى عن التقصير
وبما ذكر يظهر الحال فيما ذكره العلامة من العذر فى الجهر والاخفات واما سائر ما ذكره فالامر فيه من باب الشبهة الموضوعية
ولا يرتبط بما نحن فيه وان قلت ان مقتضى تعريف الواجب والحرام فى كلماتهم بما يستحق فاعله الثواب وما يستحق تاركه
العقاب عدم اناطة استحقاق الثواب والعقاب بالعلم قضية اطلاق التعريفين قلت الظاهر ان الاطلاق فى مقام الاجمال
اعنى ان الغرض كون المدار فى الواجب على حال الترك من حيث استحقاق العقاب فى الجملة وفى الحرام على حال الفعل قبال
الترك فى الواجب ليس الغرض بيان حال العقاب تفصيلا حتى يقتضى عدم اشتراط العلم ويمكن ان يقال ان مقتضى ما ذكر
فى كلماتهم من ان النزاع فى عقلية الحسن والقبح انما هو فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق الفاعل للمدح عاجلا والثواب اجلا
واستحقاق الذم عاجلا والعقاب اجلا انما هو كون استحقاق الثواب والعقاب على نفس الفعل ليس الا بل مقتضاه عدم اناطة
الثواب بقصد القربة بل مقتضى ما فى كلماتهم من تمثيل الحسن بالاحسان هو ترتب الثواب على الاحسان بدون قصد القربة
بناء على ما سمعت من ان النزاع فى باب عقلية الحسن والقبح هو الحسن بمعنى ترتب المدح والثواب فى العاجل والاجل
والقبح هو الحسن بمعنى ترتب الذم والعقاب فى العاجل والاجل بل مقتضى ما ذكره شيخنا البهائى من ان حسن الاحسان وقبح العدوان مما

فى عبارة انه قلت ان المقصود بالعذر فى عبارة الجاهل القاصر

يحكم به نفاة الاديان انما هو استحقاق الثواب على الاحسان واستحقاق العقاب على الظلم والعدوان من دون مداخلة العلم
بل من دون اذعان بوجود الصانع لكنه كما ترى الا ان يكون الغرض استحقاق الاجر على الاحسان والايذاء على الظلم من اي شخص
كان لكنه غير مناسب مع جعل النزاع في باب عقلية الحسن والقبح فيما ذكره الظاهر بلا اشكال ان الغرض استحقاق الثواب و
العقاب من الله سبحانه لكن يمكن القول بان الغرض من تعريف الحسن والقبح هو كون المدار في الحسن والقبح على استحقاق الثواب
والعقاب على الفعل والترك في قبال السلب الكلي من الاشاعرة فالاطلاق في مقام الاجمال ولا اعتبار به وعلى اي حال فلا اشك في
ان الافعال مصالح ومفاسد تقتضي دوام الفعل والترك مثلا ومداخلة العلم والجهل فيما يقتضيه المصالح والمفاسد بعيدة
ولا اشك في بقاء المصالح والمفاسد في زمان انسداد باب العلم ولا اشك في عدم استحقاق العقاب على الفعل مع الجهل
بعد الفحص لكن نقول ان المقصود بالتكاليف الواقعية ان كان هو مقتضيات المصالح والمفاسد مع قطع النظر عن استحقاق
العقاب على الفعل والترك اعني دوام الفعل والترك مثلا فلا اشك في بقائها بمعنى اقتضاء المصالح والمفاسد وان كان المقصود بقاء
هو الوجوب والحرمة بحيث يتاتى استحقاق العقاب على الفعل والترك فلا مجال لبقائهما وبوجه اخر نقول ان بعد فرض حجية
الظن خصوصا او عموما مع مخالفة الظن للواقع اما ان يصح المخاطبة بعد حركة الظن الى الحكم المخالف للواقع بالواقع او لا فعلى
الاول يلزم التكليف بالضدين وعلى الثاني اما ان يصح المخاطبة بالواقع قبل حركة الظن او لا فعلى الاول يلزم كون الامر من باب
اللغو ومن قبيل النسخ قبل حضور وقت العمل وعلى الثاني يلزم خلاف الضرورة للزوم عدم بقاء التكاليف الواقعية ولا يخفى
عليك ان الاشكال في اجتماع التكليف الواقعي والتكليف الظاهري وافتراقهما في اجتماع استحقاق العقاب على مخالفة التكليف
الواقعي والتكليف الظاهري لما يظهر تماما من عدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي لعدم العلم به بل نقول انه لا
يختص الاشكال بزمان انسداد باب العلم بل يطرد في زمان انفتاح باب العلم بل المقصود بالعلم مطلق الجزم الاعم من الجهل
المركب وح يتاتى الترديد على تقدير العلم بحكم مخالف للواقع بانه اما ان يصح المخاطبة بالواقع او لا فعلى الاول يلزم التكليف
بالضدين وعلى الثاني اما ان يصح المخاطبة بالواقع قبل العلم او لا فعلى الاول يلزم كون الامر من باب اللغو ومن قبيل النسخ قبل
حضور وقت العمل وعلى الثاني يلزم عدم حدوث التكاليف ويمكن الذب بان المقصود بالتكاليف الواقعية هو مقتضيات المصالح و
المفاسد من دوام الفعل والترك وعدمه مثلا المكشوفة بالاخبار فلا بد للمجتهد من الفحص فلو تحرك الظن الى الوجوب مثلا
يصح المخاطبة به ولو مع المخالفة للواقع فيجتمع التكليف الواقعي اعني مقتضى المصلحة والمفسدة والتكليف الظاهري وهو مؤدى
الظن ولا باس به لعدم اخذ اللزوم في الامر بالواقع في التكليف الواقعي لكنه يندفع بان مقتضى المصالح والمفاسد اما ان يتعلق به
التكليف من اول الامر او لا فعلى الاول يلزم عدم تعلق التكليف بالواقع من اول الامر وهو خلاف الضرورة بل هو قبيح كما يرشد
اليه ما عن العلامة الطوسي في التجريد من ان عدم ارادة الحسن قبيح وعلى الثاني اما ان يبقى التكليف او لا فعلى الاول يلزم التكليف
بالضدين وعلى الثاني يلزم كون الامر من باب اللغو ومن قبيل النسخ قبل حضور وقت العمل لكن نقول ان الغرض من نشر الكلام
في بقاء التكاليف الواقعية انما هو اصلاح مقدمة دليل الانسداد لكن الاصلاح لا يكون موقوفا عليه فيتاتى المقصود بدعوى
وجوب البناء في كل واقعة على العمل بها اجتهادا او تقليدا ولو على الاباحة العملية على حسب ما يتاتى بدعوى بقاء التكاليف الواقعية لتردد
البناء في حالات منطرقة على تقدير بقاء التكاليف الواقعية كما يأتي ولنعم الامر في اعتبار مطلق الظن والظنون الخاصة لو تم
اقامة الدليل على حجية الخصوصية مثلا ورجحان الظنون الخاصة بناء على اعتبار الظنون الخاصة ووجوب البناء المشار اليه امر ضروري
لا اشكال فيه ولا مجال لاحتمال خلافه وظهوره اقوى بمراتب من بقاء التكاليف الواقعية اذ المدار في الضرورة على مداخلة العوام
بانضمام المجتهدين والعوام قاطعون بعدم الاهمال ووجوب البناء في كل واقعة واقعة اي منطرقة على شيء لكن لا يعرفون
التكاليف الواقعية والظاهرية وبعد ما مر اقول انه يمكن ان يقال انه يصح المخاطبة بالواقع قبل حركة الظن الى خلاف الواقع ولا يمتنع
امتناع العلم بناء على انصراف اطلاقات التكاليف الشرعية الى حال امكان العلم بالموضوعات الخارجية لفرض قضاء الضرورة ببقاء
التكاليف الواقعية في حق امثالنا القاضي بشمول اطلاقات التكاليف لصورة امتناع العلم من المشافهين وبعد حركة الظن الى

خلاف

الى خلاف الواقع اما ان يبقى الظن على حاله الى ان ينقضى الوقت كما هو الغالب وينكشف الخلاف فى الوقت فعلى الاول يصح المخاطبة بالمظنون ولا باس بالمخاطبة بالواقع اولا مع فرض تعقبه بالانتفاع بالخطاب بالمظنون لامكان المصلحة فى تعلق الخطاب بل لا ريب فى ثبوت المصلحة فى التعلق اذ لولا التعلق لما امكن التفحص عن الواقع ولما امكن ان يصير الظن حجة وانقطع الوصول الى المصالح الكامنة والمجانبة عن المفاسد المكنونة بالكلية ومن ذلك جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وكذا جواز النسخ قبل حضور وقت العمل لامكان المصلحة كالتوطين ونحوه اعنى جواز الامر باستعماله فى معناه الحقيقى بداعى مصلحة التوطين ونحوه كيف لا والاوامر الشرعية لا تنحصر الدواعى عليها فى حكمة الامتثال كيف لا وتكاليف الكفار بالعبادات فضلا عن قضاء العبادات لا يكون الداعى عليها حكمة الامتثال لعدم صحتها حال الكفر لانتفاء قصد القربة وعدم وجوبها بعد الاسلام لان الاسلام يجب ما قبله فلا يتوجه القول بامتناع امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وكذا عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل للزوم اللغو والسفه وان قلت انه على ذلك يلزم التصويب لفرض نيابة الخطاب بالمظنون عن الخطاب بالواقع وانتفاع الخطاب بالواقع بالخطاب بالمظنون قلت ان المدار فى التصويب على خلو الوقايع عن الاحكام واين هذا من نيابة الظن عن الواقع اذ بطلان الاول ثابت بالضرورة واما الثانى فلا دليل على بطلانه بل لا مجال لغيره وهو مقتضى بعض كلمات المحقق القمى ان قلت ان انقلاب الخطاب ينافى الاتفاق على حسن الاحتياط اذ الغرض من الاحتياط الوصول الى الواقع قلت ان الغرض فى المقام الوصول الى المصالح الواقعية والمجانبة عن المفاسد النفس الامرية لا الاتيان بالواجب الواقعى وترك الحرام الواقعى ويمكن ان يقال انه لو قامت الضرورة على بقاء التكاليف الواقعية فقد قامت ايضا على كون الغرض الامتثال فلا يجدى اصلاح حال الضرورة بدعوى كون التكليف لا لداعى الامتثال لكن هذا المقال دون كمال الاشكال ويمكن ان يقال ان حكمة الفحص وان تصحح التكليف والالزام فعلا فى حركة الظن والعلم بخلاف الواقع وكذا تصحح صحة التكليف والالزام بالواقع فى تلك الصورة كما ان التوطين مثلا يصحح التكليف والالزام فى باب امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط والنسخ قبل وقت حضور العمل بناء على الجواز فيهما لكن بناء على اختصاص الخطابات الشفاهية بالمشافهين وعدم شمولها حال عدم امكان العلم غاية الامر صحة التكليف والالزام بالنسبة الينا وكذا بالنسبة الى المشافهين فى حال عدم امكان العلم الا ان الفحص لا يصحح اللزوم بدون الالزام كما هو مقتضى ثبوت التكاليف الواقعية فى حق اهل الحضور مع عدم امكان العلم وكذا بقائها فى حقنا بناء على ما ذكر من اختصاص الخطابات الشفاهية وعدم شمولها حال عدم امكان العلم وان قلت ان الالزام يستلزم اللزوم فما يكفى حكمة فى الالزام يكفى حكمة فى اللزوم قلت ان الالزام وان يستلزم اللزوم لكن ما يكفى حكمة فى الالزام لا يكفى حكمة فى اللزوم مع انه لو كان ما يكفى حكمة فى الالزام كافيا فى حكمة اللزوم فانما يكون كافيا فى حكمة اللزوم المتعقب للالزام ولا يكون كافيا فى حكمة اللزوم بدون الالزام وعلى الثانى ان كان الواقع حكما ثالثا فالحال من حيث المخاطبة بالواقع والمظنون على منوال ما ذكر اى يصح المخاطبة بالثالث وينقلب الخطاب بالمظنون الاول لو كان الواقع هو المظنون الثانى وبالمظنون الثانى لو كان الواقع هو المظنون الاول والا ينبنى تعلق الخطاب بالمظنون الاول لو كان الواقع هو المظنون الثانى وبالمظنون الثانى لو كان الواقع هو المظنون الاول على جواز التخيير بين البدل والمبدل منه سواء كان كل من الظنين حادثا فى الوقت بان تحرك الظن الاول بعد مضى مقدار الصلوة ثم تحرك الظن الثانى او كان حركة الظن الاول قبل الوقت وحركة الظن الثانى فى الوقت فمقتضى ما ذكره المحقق القمى فى بحث الواجب الموسع هو القول بجواز التخيير حيث انه حكم بان مقتضى توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير فى لوازمه المترتبة عليه ثم صحة التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف فى اول الوقت فى اخر الوقت تعليلا بان المكلف فى اول الظهر مكلف بمطلق صلوة الظهر قال فعلى القول باعتبار حال الوجوب فى مسئلة القصر فى السفر لا يمكن التمسك باستصحاب التمام اول الوقت لان المكلف مخير فى اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر فى اى جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة فى الاجزاء فى نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف فى ايقاعها فى هذه الاجزاء تخيير فى لوازمها قال وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا كما يستفاد

اقل المحمل من الاثنين لكن يشكل بما ذكرنا ولا بالمنع من عموم التخيير في مثل صلوة المريض حيث انه لو علم في اول الوقت بالابتلاء بالمرض في
اخر الوقت والعجز عن الصلوة الاختيارية فلما كان المكلف به هو الكلي لا ينافي فيه التخيير بين المكلف به الاختياري والمكلف به
الاضطراري لم يثبت التخيير وجواز التاخير لاشتراط الصلوة الاضطرارية بعدم القدرة على الصلوة الاختيارية ففي اول
الوقت لا ينافي التكليف بالاضطراري بل المتعين هو الاختياري وعلى هذا يجري الامر في مراتب الاضطرار ففيما نحن فيه لا ينافي
الخطاب بالمظنون في الواقع لكون العمل بالمظنون من باب البدلية عن الواقع نعم قبل انكشاف الخلاف يتراءى في ظاهر تعلق النظر
الخطاب بالمظنون لكن بعد انكشاف الخلاف يظهر عدم تعلق الخطاب به وهذا من باب انكشاف الخلاف والا فلو بما ادى الظن
كان حجة في الظاهر والواقع كما يظهر تمام الا ان يقال ان الاضطرار يمانع عن التخيير بين الاختياري والاضطراري في زمان
واحد بكون الزمان الواحد ظرف الفعل واما لو كان الزمان الواحد ظرف التخيير بان كان التخيير في زمان الاختيار كما في المثال
المذكور او زمان الاضطرار كما لو كان مريضا في اول الوقت وعلم بالبرء في اخر الوقت بين الاختياري والاضطراري في زمان
الاضطرار فلا مانع عنه فلا باس في المقام بالتخيير بين الواقع والمظنون الا ان يقال ان المدار في البدلية على الالجاء والضرورة
في تمام الوقت وامرها كاكل الميتة في المخمصة بل الظاهر من دليل الاضطراري استيعاب الاضطرار في تمام الوقت فلو كان
متمكنا من المبدل في بعض اجزاء الوقت لا ينافي التخيير ولو بالنسبة الى ما بين الا ان يقال ان الثابت كون المدار في البدلية
على الالجاء والضرورة حال الفعل واما لزوم استيعاب الالجاء والضرورة في تمام الوقت فهو غير ثابت نعم لا دليل ايضا على كفاية
الالجاء والضرورة حال الفعل فيبتني جواز الاتيان بالبدل في اول الوقت او في اخر الوقت مع العلم بزوال الابتلاء في الاخير في
الاول والعلم بتطرق الابتلاء في الاخر في الاخير على حكومة اصل البراءة في باب الشك في المكلف به والا فلا ينافي الجواز وثانيا
بالمنع عن عموم اللزوم في باب القصر في صورته ما لو سافر بعد الحضور في الوقت بمقدار الاتمام لانصراف ادلة القصر الى ما لو كان
المسافر في تمام الوقت وكون الصلوة المسافر في اول الوقت والشك في الشمول لما لو كان المسافرة بعد انقضاء زمان
الاتمام ولما كان الشك في جانب الطول فيأتي الاستصحاب ويرشد الى ذلك اعني الشك في الشمول ما عن جريج على كون المدار
في القصر على حال الاداء من عدم ادعاء الشمول بل التمسك بالنص وعلى منوال حال القصر حال الاتمام من حيث الانصراف
والشك في الشمول فيأتي الاستصحاب فيما لو حضر المسافر بعد المسافرة في الوقت بمقدار القصر فالمدار في باب القصر و
الاتمام على استيعاب الوصف يعني الحضور والمسافرة او كون الصلوة في اول الوصفين المتخللين في الوقت واما لو كان
الصلوة في ثاني الوصفين المتخللين في الوقت فيعمل فيها بحكم الاستصحاب وبما ذكر يظهر حال انفتاح باب العلم من حيث
الجمع بين قيام الضرورة على تعلق التكاليف بالواقع وحجية العلم فالامر في زمان انفتاح باب العلم من باب الجمع بين الخطابات
المتعلقة بالواقع وحجية العلم وكذا حجية الظن عند عدم التمكن من العلم او مطلقا وفي زمان انسداد باب العلم من حيث الجمع
بين صحة الخطاب الناشية عن بقاء التكاليف الواقعية وحجية الظن وبما مر اقول انه يمكن القول بان الاوامر والنواهي ظاهرها
في كون الداعي عليها هو الاتيان بالواقع وترك الواقع وحملها على كون الداعي امر اخر خلاف الظاهر والظاهر منها ايضا
انما هو تعيين الواقع فعلا او تركا والحمل على التخيير بين الواقع والمظنون خلاف الظاهر وليس ارتكاب الاول اولى من الثاني
فيمكن الحمل على التخيير كما هو مفاد بعض الاقوال المتقدمة الا ان يقال ان ارتكاب خلاف الظاهر بناء على الحمل على التخيير انه
حيث ان التخيير هنا لا يكون من قبيل التخيير المتعارف بكون كل من فردي التخيير في جانب العرض بل الواقع والمظنون في جانب
الطول لكون الامر بالمظنون بالنسبة الى صورة عدم التمكن من الواقع فلا بد من الحمل على التخيير مع تقييد الامر بالمظنون بعدم
التمكن من الواقع كما انه لا بد من تقييد الامر بالمظنون بعدم التمكن من العلم بناء على اختصاص اعتبار الظن بصورة
عدم التمكن من العلم والفرق بين التقييدين واضح اذ المدار في الاول على عدم التمكن من الواقع والمدار في الثاني على
عدم التمكن من العلم ولو فرض كون العلم مخالفا للواقع ثم انه قد ادعي جماعة بقاء التكاليف الى يوم القيمة مقدمة من مقدمات
دليل الانسداد تصريحا او تلويحا كما تقدم واستشكل عليه بوجوه احدها ان بقاء التكاليف مع انسداد باب العلم

النظر

بقائها

بما يتوقف على ثبوت حجية الظن او دليل اخر والا فمقتضى نفاتهم على البراءة فيما لا نص فيه عدم البقاء والحاصل ان بقاء التكاليف
في غير المعلومات فرع حجية الظن فلو كانت هي ايضا متوقفة عليه يلزم الدور وفيه ان المقصود ببقاء التكاليف المأخوذ في
الدليل المشار اليه بالصراحة هو بقاء التكاليف الواقعية بلا اشكال قضية كون الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وهو
الظاهر بالنسبة الى ما اخذ فيه البقاء بالاشارة وبقاء التكاليف الواقعية غير متوقف على حجية الظن او دليل اخر نعم وجوب
امتثال تلك التكاليف اعني البقاء ظاهرا موقوف على حجية الظن فالمأخوذ غير موقوف على حجية الظن او دليل اخر والموقوف غير
ما يؤخذ الا ان يقال ان ما لا يتوقف على حجية الظن انما هو مقتضى المصالح والمفاسد اعني دوام الفعل او الترك مثلا
واما الالزام المقصود بالتكليف فصحته مبنية على حجية الظن او طريق اخر لكن نقول ان توقف صحة الالزام بالواقع على حجية
الظن بالواقع انما ينافي على تقدير كون الالزام بداعي ايجاد الواقع وتركه واما لو كان لحكمة اخرى كما مر اصلاح بقاء التكاليف
الواقعية به فلا ينافي التوقف هذا بناء على دعوى بقاء التكاليف الواقعية واما بناء على دعوى وجوب البناء على شيء فلا يخفى
ان وجوب البناء غير موقوف على شيء الا ان يقال ان وجوب البناء وان لا يتوقف على حجية الظن لكنه موقوف على حجية المبنى
عليه سواء كان حكما اجتهاديا او عمليا والمدعى في الايراد لم يكن هو التوقف على حجية الظن او طريق اخر فكما يرد الدور بناء
على دعوى بقاء التكاليف الواقعية كذلك يرد بناء على دعوى وجوب البناء على شيء وبعد هذا اقول ان دعوى الاتفاق على
العمل باصل البراءة تندفع باختصاص الاتفاق بصورة عدم العلم الاجمالي والا فلا مجال لاصل البراءة كيف لا ويأتي بطلان
العمل باصل البراءة في موارد الظن للزوم الخروج عن الدين لكن نقول انه انما يتم بناء على ملاحظة مقدمات دليل الانسداد
بالنسبة الى مجموع الوقائع كما هو الاوفق والاقوم لا الملاحظة بالنسبة الى كل واحد من الوقائع كما وقع من المحقق القمي وبعد
هذا اقول ان دعوى توقف بقاء التكاليف على حجية الظن في الايراد المذكور بملاحظة الاتفاق على اصالة البراءة فيما لا
نص فيه وقد سمعت الكلام فيه ويمكن دعوى التوقف بملاحظة قبح التكليف مع عدم جعل الطريق لو بحكم العقل وامتناعه
فيما لم يكن قابلا للجعل للزوم التكليف بما لا يطاق الا انه ينقدح بان غاية امر الظن كونه طريقا ومقدمة لامتثال التكليف ولا
يتجاوز امره عن مقدمة الواجب فلا يضائق عن بقاء التكاليف مع عدم حجية الظن من يقول بعدم وجوب مقدمة الواجب
ويجيب عن الاستدلال على الوجوب بانه لولاه لجاز تركها فان بقي الواجب واجبا فيلزم التكليف بالمحال والا فيخرج الواجب عن
كونه واجبا تارة باختيار الشق الاول بدعوى كون امر الشارع من باب امر الاطباء والغرض اظهار صلاح العباد لا من باب
الايجاب بهذا المعنى مع ترك المقدمة وان ضاق الوقت وبدعوى عدم لزوم التكليف بالمحال لعدم استحالة تعلق الوجوب
على تقدير سعة الوقت قضية الفرق بين الضرورة بشرط الوصف والضرورة في حال الوصف كما قررناه فيما علقناه على بحث
مقدمة الواجب من الاشارات وعدم استحالة بقاء التكليف على تقدير ضيق الوقت قضية عدم منافاة الامتناع بالاختيار
للاختيار واخرى باختيار الشق الاخير بدعوى كفاية تعلق الوجوب في بعض اجزاء الزمان وتطرق استحقاق العقاب على ترك
الواجب من باب استناد الافعال التوليدية الى الشخص لجواز ان يقول القائل بعدم وجوب المقدمة في المقام بجواز التكليف
بمعنى اظهار صلاح حال العباد مع عدم جعل الطريق وبقبح التكليف بشرط عدم حجية الظن لا في حال عدم حجية الظن وعدم
منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار لو تضايق المجتهد عن تحصيل الظن وتضيق الوقت نعم التكليف بدون الطريق ولو في
حال عدم الطريق قبيح لكن الكلام في التكليف بدون حجية الطريق والمفروض ثبوت الطريق اعني الظن لكن يمكن القول بان
ما ذكر من كلمات ارباب القول بعدم وجوب المقدمة انما يأتي في المقدمات التي لا يتخلف عن الواقع كطي المسافة بالنسبة الى
الحج واما الطريق الذي يتخلف عن الواقع فلا مجال لجواز الحوالة فيه الى نفس العباد الا ان يقال ان ما يصلح المخالفة للواقع في
صورة جعل الطريق من ترياق غيره سبحانه فهو يمكن ان يصلح المخالفة في صورة عدم جعل الطريق وبعد هذا اقول
ان دعوى الاتفاق على اصالة البراءة فيما لا نص فيه انما يقتضي عدم انفكاك التكليف عن جعل الطريق لكن لا يقتضي توقف التكليف على
جعل الطريق فالاتفاق المذكور يجامع مع بقاء التكليف متعقبا لجعل الطريق فيمكن ان يكون الامر من باب الاستلزام لا التوقف

بقي ان جعل الطريق ولا تقتضيه هذا التوقف التكليف ع

من الامر من باب الاستلزام بلا كلام وبما ذكرنا ظهر الحال لو كان المتمسك على بقاء التكليف بقبح التكليف بدون جعل الطريق ذلك غايته
الامر قبح التكليف على سبق جعل الطريق كيف لا ولو تاخير بيان اجمال التكليف عن الخطاب في صورة الاجمال الجايز فتاخير جعل الطريق
جايز بالاولوية لكن يمكن ان يقال ان الفرض التوقف والاشتراط في الجملة ولو كان الامر من باب الشرط المتاخر اذ المدار في الاشتراط
على اصلاح حال المشروط وجوداً وانتفاءً وعدماً ولو تطرق التكليف ولم يتعقب بجعل الطريق يكون القبح في التكليف الصادر لو لا
لا في حال عدم تعقيب التكليف بجعل الطريق نعتبر من باب التفكيك بين اللازم والملزوم مع سلامة حال التكليف فبهذا يرشد
الى كون القبح من جهة التوقف لا الاستلزام بل اللازم لا يتقدم على الملزوم ولا اشكال في جواز تقديم جعل الطريق على التكليف
بلا اجمال لكون عدم جواز التفكيك من باب الاستلزام ويتعين كونه من باب توقف صحة التكليف ولا فرق فيما ذكر بين كون
المنشاء في الحكم بالتوقف هو الاتفاق على اصالة البراءة فيما لا نص فيه او القبح العقلي الا ان يقال ان الظن مقدمة الامتثال
ولو كان الامر على ما ذكر يلزم ان يكون الامر بالشيء موقوفاً على الامر بمقدمته فيلزم ان يكون صحة الامر بالحج مثلاً موقوفة على الامر
بطي المسافة وايجابه ولو بدلالة العقل ولم يقل به احد اذ الكلام في باب مقدمة الواجب في استلزام الامر بالشيء لايجاب مقدمته
بعد الفراغ عن كون الامر من باب الاستلزام بل لا اشكال في ان التفكيك بين الامر بالحج وايجاب طي المسافة يوجب ارتكاب المحذور
من جهة ترك ايجاب طي المسافة للزوم التكليف بالمحال او خروج الواجب عن كونه واجباً لا من جهة الامر بالحج فكذا الحال في التكليف
بالواقع في الوقايع من دون جعل الطريق والامر بطي المسافة لا يوجب اصلاح حال الامر بالحج بلا اشكال بل انما هو يوجب دفع
الاعتراض على تركه بلزوم التكليف بالمحال او خروج الواجب عن الوجوب كذا الحال في جعل الطريق فانه لا يصلح حال التكليف
بالواقع بل يوجب رفع الاعتراض على تركه بلزوم التكليف بالمحال ولزوم النسخ قبل حضور وقت العمل بل نقول انه لو كان الامر على
ما ذكر يلزم ان يكون جميع الواجبات المطلقة من باب الواجبات المشروطة لاشتراط وجوبها بوجوب مقدماتها مع عدم الدليل
على وجوب المقدمات من الخارج كيف لا والخلاف في وجوب المقدمات انما هو في وجوبها بتبع وجوب الواجبات من باب
استلزام وجوب الواجبات لوجوبها بعد الفراغ عن عدم الدليل من الخارج على وجوب الواجبات الا ان الفرق بين الواجبات
المشروطة المتعارفة والواجبات المطلقة اشتراط الوجوب بالوجوب في الاخيرة فاستفادة وجوب المقدمات من الامر بالواجبات
توجب الدور وعدم وجوب المقدمات توجب محال التكاليف والخروج عن الدين ولو قيل ان ما ذكر انما يتم في
المقدمة العقلية والعادية دون المقدمة الشرعية لفرض وجوبها قلت ان وجوب المقدمة الشرعية كالمقدمة العقلية
والعادية انما يكون موقوفاً على وجوب الواجب تضييقاً ان وجوب المقدمة غيري لا نفسي فتوقف وجوب الواجب عليها
يستلزم الدور فقد ظهر بما ذكر وجه اخر لتزييف الاستشكال المتقدم وهو انه لو كان بقاء التكاليف مشروطاً بحجية
الظن لكان وجوب الواجبات المطلقة مشروطاً بوجوب المقدمات مع ان وجوب المقدمة غيري ولا مجال لكونه نفسياً
فلو كان وجوب الواجبات موقوفاً على وجوب المقدمات يلزم الدور ويمكن ان يقال انه لو كان بقاء التكاليف مستلزماً
لحجية الطريق بناء على وجوب مقدمة الواجب فبقاء التكاليف يكفي في حجية مطلق الظن ولا حاجة الى دليل الانسداد لكنه
يندفع بان المدعي بناء على وجوب مقدمة الواجب مستلزم بقاء التكاليف لحجية الطريق من الظن او غيره على حسب ما ادعى
المستشكل توقف بقاء التكاليف عليه حيث انه ادعى توقف بقاء التكاليف على حجية الظن او امر اخر فلا بد من تشخيص جعل الطريق
الاجتهادي في دليل الانسداد لا يفيد ازيد منه كيف لا ومقدمات دليل الانسداد بين سد باب العلم وبقاء التكاليف في
كلام بعض وزيادة عدم الترجيح بين الظنون في كلام بعض اخر نعم لما كان الغرض اثبات حجية الظن فلا بد من اخذ سد باب
العلم الا ان التعرض لبطلان العمل باصل البراءة في مجموع التكاليف بناء على ملاحظة مقدمات دليل الانسداد بالنسبة الى
الى مجموع الوقايع او التوقف بل التخيير من باب تنقيح المقام وزيادة الكلام والا فلا حاجة الى ذلك بلا كلام بل هي ثانية اخذ
بقاء التكاليف في دليل الانسداد نعم الاحتياط لا ينافي ذلك وبعد ما مر اقول ان بقاء التكاليف ليس موقوفاً على حجية
الطريق بملاحظة ان التكليف بدون جعل الطريق ليس موجباً لارتكاب القبح في التكليف لفرض صلاحية المكلف نحو اتيان القبح

في ترك جعل الطريق نظير الامر بالحج بدون الامر بطي المسافة فانه لا شك في ان التبع في ترك الامر بطي المسافة فانه لا شك في ان الحج في ترك الامر بطي المسافة في الامر بالحج لكن الظن شبه المقدمة العلمية بالنسبة الى الواقع اي مقدمة معرفة الواقع اذ المقدمة العلمية انما هي في مقام العمل والمقدمة ههنا في مقام الاجتهاد الا ان كون الظن مقدمة معرفة الواقع مبني على كون الفرد مقدمة للكلي كما هو المشهور بين الاصوليين بل صرحوا في بحث مقدمة الواجب بانه مقدمة سببية لكن خالف المدقق الشيرواني في حاشيته منه المعروفة في بيان التكليف بالمركبات في حمل الاحكام في تعريف الفقه على التصديقات والحق ان كلا من الفرد و الطبيعة معلول لعلة واحدة على ما شرحنا الحال في بحث اجتماع الامر والنهي لكن نقول ان ما ذكر انما ياتي في الظن لكونه فردا من المعرفة دون غيره مما لا يكون فردا من المعرفة كما لو كان خبر الواحد حجة تعبدا ويمكن ان يقال ان مقدمة المعرفة هي فرد ما اي طريق ما والظن مقدمة له الا انه لا يوجب اختلاف الحال فيبتني ما ذكرناه من الكلمات على كون الفرد مقدمة للطبيعة ونظير ذلك ما ذكره المحقق القمي من ان الفرد مقدمة فردا ما للواجب وفرد المنهي عنه فيجتمع المامور به والمنهي عنه في مورد اجتماع الامر والنهي بناء على وجوب مقدمة الواجب وحرمة مقدمة الحرام وبعد يمكن القول بان الطريق على طريقا ما مقدمة صحة التكليف وان توهم المستشكل المتقدم ان حجية الطريق مقدمة صحة التكليف ووجوده على الاحتمالين في كلامه وان كان الاحتمال الثاني ركيكا لوضوح عدم توقف الوجود لكن ظهر بما مر ان التكليف يستلزم حجية الطريق على طريقا ما ولا يكون موقوفا عليها وعلى اي حال فالظن مقدمة الطريق ما مقدمة صحة التكليف لكن المقصود بالصحة هنا غير ما هو المقصود بالصحة في مقدمة الصحة المذكورة في بحث مقدمة الواجب حيث ان المقصود بالصحة في مقدمة الصحة انما هو المعنى المصطلح بناء على ثبوت الاصطلاح والمقصود بالصحة هنا هو المعنى المعروف في العرف ثانيها ان بقاء التكاليف في غير المعلومات مع فرض انسداد باب العلم بها يؤدي الى ثبوت التكليف مع الجهل بالمكلف به وهو اما تكليف بما لا يطاق وقبح لا يصدر عن الحكيم وفيه بعد النقض بالتكليف بالواقع مع فرض العلم ومخالفة العلم للواقع انه لا باس بالتكليف بالواقع انه لا باس بالتكليف بالواقع مع عدم العلم به والشك فيه غاية الامر لزوم الاحتياط ولا باس به عقلا نعم تكليف الغافل من الجاهل قبيح والظاهر ان ما حكم به المستشكل هو تكليف الجاهل من باب الغفلة مضافا الى ما يظهر مما تقدم من انقلاب التكليف الواقعي الى التكليف الظاهري وجواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان كان الامر في المقام شبيها به لا مربوطا به فضلا عن عموم الاشكال المذكور للقول بحجية الظنون الخاصة لابتنائه ايضا على بقاء التكاليف الواقعية كما سمعت ثالثها ان مقتضى حجية الظن هو كوننا مكلفين بالمظنونات سواء طابقت الواقع ام لا فلا يكون التكاليف الواقعية من حيث انها هي باقية ومقتضى بقاء التكاليف في غير المعلومات كوننا مكلفين بها من حيث انها هي سواء طابقت المظنونات ام لا فبين المقدمة والنتيجة منافاة ظاهرة وفيه اولا النقض بما لو حصل اليقين بالتكليف حيث ان مقتضى حجية العلم كون المكلف به هو المعلوم سواء طابق الواقع ام لا ومقتضى بقاء التكليف الواقعي هو كون المكلف به هو الواقع لكن الداعي على التكليف ليس هو الامتثال الا ان المجتهد يجب عليه الفحص عن الواقع لكن الشارع المقدس تقنع بالظاهر بدلا عن الواقع لو تعذر ادراك الواقع وياتي نظيره في باب العلم ثالثها ان ثبوت التكليف في غير المعلومات ممنوع لم يقم عليه دليل لا عقلا ولا شرعا سلمنا قيام الدليل اللفظي الظني عليه لكن هو كاف في المقام والاجماع عليه قبل ثبوت حجية الخبر والظن غير مسلم وفيه ان منع التكليف في غير المعلومات يستلزم المنع عن وجوب الصلوة اذ اكثر اجزائها ولا اقل من البعض من باب المظنون والنتيجة تابعة لاخس المقدمتين فيكون الصلوة ظنية ومنع الاجماع على بقاء التكليف قبل ثبوت حجية الخبر والظن مدفوع بان بقاء التكاليف محل الاجماع بل الضرورة ولا يختلف الحال بثبوت حجية الخبر والظن بعده ونظيره ما ذكره بعض اهل الكتاب كما ترى في جواب السيد السند الجزائري حيث منع عن نبوة موسى وعيسى بخبر نبوة نبينا صلى الله عليه وآله انما ذكره مولانا الرضا عليه السلام في الكلام مع الجاثليق من ان عيسى بن مريم الذي نشبه حاله وشخصه وموسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبهما لنا على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاءا [illegible] وهذا القدر مسلم الطرفين ولا ينفاوت ثبوت رسالته هذا الشخص واثباته بدين ان يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله والا فجحده

الاشكال

الاشكال المذكور ممن جرى على اختصاص بقاء التكاليف الواقعية بما ثبت التكليف فيه بالعلم او بظن معلوم الحجية وقد سبق الكلام
فى توجيهه بقى ان دعوى بقاء التكاليف الواقعية تعم موارد الظن بالتكليف وموارد الشك فيه ويلزمه كون موارد الشك اطراف
العلم الاجمالى ومقتضاه وجوب الاحتياط فى موارد الشك فى التكليف وهو خلاف اتفاق المجتهدين فى باب الشك فى الحرمة وخلاف
اتفاق المجتهدين والاخباريين فى باب الشك فى الوجوب نعم ثبوت العلم الاجمالى فى موارد الشك فى الحرمة كما استدل به الاخباريون
على وجوب الاحتياط فى الشك فى الحرمة محل المنع بشهادة قلة موارد الشك فى الحرمة كما يرشد اليه كلام المحدث الحر فى الفوائد الطوسية نقلا
والمناسب ان يؤخذ فى دليل الانسداد دعوى العلم بمطابقة كثير من الظن بالتكليف للواقع وبعبارة اخرى دعوى العلم بثبوت
كثير من التكاليف فى موارد الظن فى الواقع بعد تخصيص النزاع بموارد الظن بالتكليف كما نصرناه فيما مر اذ لا يتعدى ما ذكر الى موارد
الشك ولا سيما المذكور بالعبارة الاولى اذ لا معنى لمطابقة الشك للواقع وياتى مزيد الكلام **المقدمة الحادية عشر**
ان النزاع انما هو فى الاحكام الواقعية لانصراف كلماتهم بل انصبابها فى الاحكام الواقعية فافادة اخبار اليقين لحجية الاستصحاب
يتاتى النزاع فيها من باب الاطراد لا عموم المتنازع فيه وكذا الحال فيما دل على اعتبار اليد والسوق وصحة افعال المسلمين على
القول بالتعميم **المقدمة الثانية عشر** ان فى موارد الظن ان انتفت امارة ثبت لها الاعتبار فعليها المدار ولا
اشكال والا فيحتمل اعتبار امور الاحتياط والبناء على اصل البراءة والتخيير بين الاقوال فى المسائل الفرعية والتخيير بين الظنون
كلا او بعضا والتوقف والعمل بالامارات كالقرعة بشرط الظن او مع الشك او مع الظن بالخلاف والعمل بالظنون المخصوصة
بشرط الظن او مع الشك او مع الظن بالخلاف مع العمل فى غير مورد الظن بالاحتياط او البراءة او التخيير بين الاقوال وبين سائر الظنون
والعمل بسائر الظنون غير الظنون المخصوصة مع العمل فى مورد الظنون المخصوصة بالاحتياط او البراءة او التخيير بين الاقوال او بين
سائر الظنون والعمل بمطلق الظن والعمل بالظن الاقوى مع العمل فى غير مورد الظن الاقوى بالاحتياط او البراءة او التخيير بين الاقوال
او بين سائر الظنون والعمل بالظن المظنون الحجية والمشكوك الحجية دون موهوم الحجية والتخيير بين الوجوه المذكورة ثنائيا
او ثلاثيا او غيرهما او الوجوه ثم ان ذكرا كثرها ذكر من الاحتمالات كاصل البراءة والاحتياط والتخيير والتوقف فيما سبكون
دليل الانسداد فى باب التفريع والاظهر كونه فى باب الاشتغال وسياتى شرح الحال بل ادراج اصل البراءة والتخيير والتوقف
ينافى بقاء التكاليف الواقعية كما مر ويأتى نعم ادراج الاحتياط خال عن هذا المحذور لكنه يشتمل على المحذور من جهة ان النزاع
فى موارد الظن بالتكليف من موارد انسداد باب العلم فى موارد انسداد باب العلم على الاطلاق كما تقدم ولا يكون صبغ الاحتياط
فى موارد الظن بالتكليف الا فى العمل بالظن فلا يكون الاحتياط وجها اخر فى عرض العمل بمطلق الظن فلا يناسب عد الاحتياط
وجها اخر فى عرض العمل بمطلق الظن فى دليل الانسداد من جماعة من المتاخرين لكن جرينا هنا على عد الاحتياط من الوجوه المحتملة
فى عرض العمل بمطلق الظن مع كون الغرض من رسم هذه المقدمة كغالب المقدمات السابقة فى المقام تنقيح مقدمات دليل
الانسداد من باب المتابعة نعم القائل بحجية مطلق الظن فى غير موارد الظن بالتكليف يبنى على حجية مطلق الظن من باب القطع بعدم
الفرق فالاحتياط فى عرض تعميم حجية مطلق الظن لغير مورد النزاع اى الحكم باطراد حجية مطلق الظن فى غير مورد النزاع لا فى
عرض القول بحجية مطلق الظن فى مورد النزاع لكن يمكن القدح فى دعوى القطع بعدم الفرق بان العمل بالظن فى موارد الظن
بالتكليف مطابق للاحتياط بخلاف غير مورد الظن بالتكليف فانه كثيرا ما يكون خلاف الظن مطابقا للاحتياط فلا باس بالفرق
واختلاف الحال لكن يمكن القول بانه وان لا ينافى القطع بعدم الفرق لكن ينافى دعوى عدم الفارق والفرق والمدار فى
الثانى على التمسك بالاجماع **المقدمة الثالثة عشر** انه جرى بعض على ما يقتضيه كلامه على ان الاصل
الاولى فى زمان انسداد باب العلم وعدم ثبوت غير قيام العلم مقام العلم وجوب الاحتياط وحكم بان الاصل الثانوى عند
وجوب الاحتياط واستدل على اصالة الاحتياط بالاصل الاولى بوجوه احدها ان دفع الضرر المحتمل واجب وهو يتوقف
على الاحتياط فيكون واجبا اما الصغرى فلاتفاق العقلاء عليه اما الكبرى فلان دفع احتمال الضرر فى الافعال والتروك
انما يتوقف على امور ثلثة الاول تحصيل العلم بالواقع ثم الاتيان بمقتضاه الثانى الاتيان بمقتضى ما دل الدليل على اعتباره

قوله والتخيير بين الوجوه المذكورة ولا باس بعدّ ان من الوجوه المذكورة التخيير بين الاقوال والتخيير بين الظنون اذ المدار فيما تقدم على تعيين احد الامرين ومقتضى التخيير بينهما التخيير بين الامرين منه عفى عنه

كوننه

وكونه قائماً مقام العلم وان لم يكن بنفسه موجباً للعلم بالواقع بل ولا الظن به ايضاً الثالث الاتيان بمقتضى الاحتياط الذى هو
عبارة عن الاتيان بجميع المحتملات اما الاول فمنتف قطعاً اذ المفروض انسداد باب العلم بالواقع وكذا الثانى اذ المفروض ان لا
يكون هناك ما يدل على قيام غير العلم مقام العلم من الظن وطريق تعبدى فانحصر طريق دفع الضرر فى الاحتياط والحاصل ان
العصيان العقبى مثلاً اذا دار الامر فيه بين الحرمة والاباحة فلو شك ان شربه يكون فى معرض المؤاخذة والمفسدة ولا ضرر اعظم منها
فيكون دفعهما لازماً وهو يتوقف على الاحتياط بترك الشرب فقول انه ربما يمنع الاحتياط لتردد الفعل بين الواجب والحرام فكان
المناسب تقييد دعوى اصالة الاحتياط بصورة الامكان بل قد يقال ان الاحتياط كثيراً ما غير ممكن ومنه الجهر بالبسملة
فى الصلوة الاخفاتية والاتيان بصلوة الجمعة فى مثل عصرنا وبناء الشك فى اعداد الصلوات على الاقل والاكثر والقصر والاتمام
والصلوة على موتى المخالف للحق حيث قيل فيها بالوجوب والحرمة والجواز لكن قد يقال ان الاحتياط يتاتى بالجهر بالبسملة وصلوة
الجمعة ونحوهما بالجمع غاية الامر انما نعتد القول بوجوب قصد الوجه عن امكان الاحتياط الا انه يندفع بالاجماع على انه لا يعتبر فيما يؤتى
به بخصوص الاحتياط الا الوجه الظاهرى والا لارتفع الاحتياط راساً وهو باطل بديهة فلو اتى بالقصر بالنية الظنية الوجوبية
وبالاتمام بقصد القربة احتياطاً او بقصد الندب لا باس بالصلوة الثانية مع وجوب الاتمام واقعاً لكن نقول ان عدم امكان
الاحتياط بالجمع فى مثال القصر والاتمام لا يستلزم ارتفاع الاحتياط فيما لا يشترط صحته بقصد القربة بل نقول انه لا مجال
للاحتياط ايضاً فى صلوة الجمعة بالجمع بين الصلوتين كما صرح به بعض اذ المحكى عن جماعة القول بوجوب صلوة الجمعة عيناً
ومقتضاه القول بحرمة صلوة الظهر بناء على كون الامر بالشئ مقتضياً للنهى عن الضد الخاص فقد علمت ان حرمة صلوة الظهر
من باب التبعية لوجوب صلوة الجمعة عيناً لكن حرمة صلوة الجمعة بالاصالة اذ لم ينقل القول بوجوب صلوة الظهر عيناً وان كان
هذا لانما الحرمة صلوة الجمعة وان قلت فعلى هذا يأتى حرمة صلوة الجمعة بتبعية وجوب صلوة الظهر كما يأتى حرمة صلوة
الظهر بتبعية وجوب صلوة الجمعة عيناً على القول به قلت ان المفروض انه لا حرمة صلوة الجمعة فكيف يأتى حرمة صلوة
الجمعة بتبعية وجوب صلوة الظهر عيناً وعلى اى حال فلا مجال للجمع الا ان يقال ان ما استدل به على حرمة صلوة الجمعة
انما هو ما دل من الاخبار على اشتراط حضور الامام او نائبه الخاص فلا يأتى حرمة صلوة الجمعة الا من باب التشريع فلا يأتى فى
الحرمة فى صورة الاحتياط واما وجوب صلوة الجمعة عيناً فانما هو يقتضى حرمة صلوة الظهر فى زمان صلوة الجمعة لا
مطلقاً حتى بعد انقضاء زمان صلوة الجمعة مضيقة ان وجوب الواجب المضيق لا يقتضى حرمة الواجب الموسع فيما بعد
زمان انقضاء الواجب المضيق لكن يمكن القول بان حال ما دل من الاخبار على حرمة صلوة الجمعة وان كان على ما ذكر لكن قد
استدل على القول بالحرمة بالاجماع المنقول فى المنتهى وهذا يعم صورة الاحتياط اعنى الجمع ولا اقل من احتمال العموم فلا
جدوى فى دعوى ظهور الاجماع المنقول على حرمة صلوة الجمعة فى صورة الانفراد ولا فى دعوى ان القدر المتيقن
من الحرمة المنقول عليها الاجماع انما هو حرمة صلوة الجمعة فى صورة الانفراد عن صلوة الظهر ويمكن ان يقال ان الاحتياط
انما يأتى فى صورة الحيرة والشك اذ لا يصح اطلاق الاحتياط على الاتيان بمقطوع الوجوب وبمقطوع الحرمة الا ان الاحتياط
الحقيقى يلزم فيه القطع بالخلو عن المنقصة لكن الاحتياط قد يكون اضافياً كما لو تردد الامر بين فعلين احدهما يقطع بالضرر
فيه والاخر يظن بالضرر فيه او يشك فى الضرر فيه او كان الضرر فى احدهما مظنوناً وفى الاخر مشكوكاً فيه وكان احدهما اقل ضرراً
من الاخر فان الاحتياط فى القسم الاول فى الاتيان بمظنون الضرر او بمشكوك الضرر وترك مقطوع الضرر والاحتياط
فى القسم الثانى فى الاتيان بمشكوك الضرر وترك مظنون الضرر والاحتياط فى القسم الثالث فى الاتيان بما كان الضرر فيه
اقل وان امكن القول بعدم تأتى الاحتياط فيه لوضوح الامر فيه واختصاص الاحتياط بصورة الحيرة والشك كما سمعت و
الاحتياط الاضافى يتأتى فى المقام حيث ان الانفراد يحتمل فيه ترك الواجب والاتيان بالحرام واما الجمع ففيه الاتيان بالواجب
واحتمال الاتيان بالحرام ولا شك ان الثانى اولى من الاول وبعد هذا اقول انه لم يجر طريقة المطيعين من بداية الخلق الى
يومنا هذا على التزام الاحتياط فى موارد انسداد باب العلم وعدم جعل الطريق وعلى هذا يجرى الامر الى يوم القيمة وعليه

جرى الامر في جميع الشرائع السابقة بالنسبة الى التكاليف الشرعية وطريقة الناس كافة على العمل بالظن في التكاليف الشرعية و
العرفية ويكشف ما ذكر عن عدم قضاء العقل بلزوم الاحتياط مع قيام الظن كما في المقام نعم طريقة الناس مختلفة في موارد العلم
الاجمالي مع عدم الظن في البين بكون الامر من باب صرف الشك في باب الشبهة الموضوعية بالنسبة الى الوجوب والحرمة حيث
ان طريقتهم في الواجبات ليست جارية على الاحتياط بالكلية لكن طريقتهم في المحرمات في الشبهة المحصورة على الاحتياط
بالكلية لكن طريقتهم في المحرمات في الشبهة المحصورة على الاحتياط وان قلت انه بعد فرض العلم الاجمالي بالتكليف الواقعي
لا مجال للقناعة بالظن لحكم العقل بلزوم التفريغ اليقيني بعد الاشتغال يقينا قلت ان الغرض من العلم الاجمالي بالتكليف الواقعي
في الجملة فبان الترك بالكلية والمفروض احتمال الحجية للظن فلا منافاة في طريقة الناس لحكم العقل نعم لو ثبت الاشتغال بالواقع لا
مجال للقناعة بالظن الا انه يستلزم كون الظن نوعا عن العلم به كالقياس وهو خلاف المفروض وان قلت ان المفروض تعلق
التكليف بالواقع على ما هو عليه قلت قد تقدم ان التكليف بالواقع على ما هو عليه من باب الحكمة والمصلحة لا استدعاء وقوع
الواقع المكلف به في الخارج لفرض تحصيل الفراغ بغير العلم كما في صورة المخالفة مع الواقع في زمنة الحضور وان قلت ان مقتضى
استصحاب الاشتغال قلت ان الكلام في حكم العقل والاستصحاب من باب النص اللهم الا ان يقال ان الكلام في الاصل الاولى
اعم من ان يكون مستفادا من العقل او غيره وبعد هذا اقول انه لما كان الظن غير ثابت الاعتبار فهو في حكم الشك فقد يكون
الامر من قبيل الشك في التكليف كما في قيام الشهرة على وجوب الاستبراء وقد يكون الامر من قبيل الشك في المكلف به كما لو قام
الشهرة على جزئية شيء للعبادة او تردد الوجوب بين المتباينين وكان الشهرة في احدهما فعلى الاول لما علم ثبوت التكاليف
اجمالا لا يختلف الحال في موارد الظن بالتكليف مع سائر موارد اصل البراءة من موارد الشك في التكليف نعم قد استدل
الاخباريون على وجوب الاحتياط في باب الشك في التكليف في شبهة الحرمة بثبوت العلم الاجمالي لكن وردنا عليه بالمنع
من العلم الاجمالي في محله وعمدة مجاري اصل البراءة الشك في الحرمة ومنشأ اختلاف حال العلم الاجمالي اثباتا ونفيا بالنسبة
الى موارد الشك والظن هو كثرة موارد الظن وقلة موارد الشك كما يرشد اليه ما عن المحدث الحر في الفوائد الطوسية
من ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي امر ممكن مقدور لان انواعه قليلة لكثرة الانواع التي ورد النص بحرمتها وجميع
الانواع التي يعم بها البلوى منصوصة وكل ما كان في زمان الائمة عليهم السلام منذ ولا ولم يرد النهي عنه فتقريرهم فيه كاف
ومن ذلك ما اوردنا في محله على ما استدل به على اصالة البراءة في باب الشك في الحرمة من القطع بان المسلمين ما كانوا
يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد من اعضائهم وكذا في سمعهم وبصرهم وذوقهم ولمسهم
وشمهم وماكولهم ومشروبهم ومحل جلوسهم ومشيهم الى غير ذلك مما يصير متعلقا للحكم بخروج ما ذكر عن مورد النزاع لمكان
القطع والضرورة على جوازها وبما سمعت ظهر لك ان العلم الاجمالي بالتكليف انما هو في موارد الظن بالوجوب والحرمة دون
موارد الشك في التكليف لكن يمكن ان يقال ان موارد الشك في التكليف وان خلت بخصوصها عن العلم الاجمالي لكنها من
اطراف العلم الاجمالي كموارد الظن بالتكليف فيجب فيها الاحتياط الا انه يندفع بانه لو ثبت اعتبار الظن عموما او خصوصا
فيأتي العمل باصل البراءة في موارد الشك ولو كانت من اطراف العلم الاجمالي اذ وجوب الاحتياط في جميع اطراف الشبهة من باب
عدم جواز البناء على ثبوت التكليف في بعض اطراف الشبهة للزوم الترجيح بلا مرجح لكن اذا ثبت الترجيح من باب اعتبار الظن فلا
مجال لوجوب الاحتياط في موارد الشك الا على تقدير ثبوت العلم الاجمالي فيها بالخصوص وهو غير ثابت نظير انه في باب الشبهة
المحصورة لو قام البينة على حرمة بعض اطراف الشبهة لا يبقى وجوب الاجتناب في الباقي بعد فرض وحدة الحرام المشتبه مع
هذا لو كان الامر على ذلك يلزم الاحتياط في موارد الشك في التكليف وهو خلاف اتفاق المجتهدين في شبهة الحرمة وخلاف
اتفاق المجتهدين والاخباريين في شبهة الوجوب فدعوى العلم الاجمالي بالتكليف على وجه يعم موارد الشك في التكليف
ينافي ما ذكر من الاتفاق كما انه لا مجال على ذلك للتمسك باصالة البراءة في باب الشك في التكليف بقبح العقاب ما لم يصل
البيان لفرض وصول البيان الاجمالي وفيه الكفاية كيف لا والظن في حكم الشك قضيته عدم ثبوت اعتبار الظن فليس العمل

انما هو في العلم الاجمالي بالتكليف

بان الانواع التي ورد النص

بالمضر

باصل البراءة فى موارد الشك والعمل بالاحتياط فى موارد الظن بالعمل بالظن اولى من العكس فترجيح موارد الشك على موارد
الظن بالعمل باصل البراءة من باب الترجيح بلا مرجح نعم التمسك بالاجماع لا بأس به الا انه يستلزم ابدال التكليف المتوسط والا فلا
مجال لقيام الاجماع على خلاف العقل لكن لا حاجة الى التكليف المتوسط بناء على كون التكليف لا الداعى الامتثال فالاحسن فى
دليل الانسداد بعد دعوى انسداد باب العلم دعوى العلم الاجمالى بمطابقة كثير من الظنون للتكليف للواقع وبعبارة اخرى
دعوى العلم الاجمالى بثبوت تكاليف فى موارد الظن فى الواقع وما ذكر لا يتعدى الى موارد الشك ولاسيما المذكور بالعبارة
الاولى اذ لا مناط مطابقة الشك للواقع فموارد الشك فى التكليف خالية عن العلم الاجمالى بالتكليف لقلة الموارد ولا تكون
من اطراف العلم الاجمالى بالتقرير المذكور لعدم تجاوز العلم الاجمالى بالتقرير المذكور عن موارد الظن فوجوب الاحتياط فى موارد
الشك ينافى باحد امرين العلم الاجمالى بثبوت التكليف فيها او كونها من اطراف العلم الاجمالى بالتكليف وقد عرفت القدح فى
كل من الامرين وان قلت ان الاستدلال بدليل الانسداد وان يصلح حاله بتبديل مقدمة بقاء التكاليف بمقدمة العلم بمطابقة
كثير من الظنون للواقع وبعبارة اخرى العلم الاجمالى بثبوت كثير من التكاليف فى موارد الظن لكن نستفسر عنك ان التكاليف
الواقعية باقية فى موارد انسداد باب العلم ام لا ولا محيص لك عن الجواب بالبقاء فيأتى الحدور والمشار اليه قلت ان التكاليف
الواقعية ثابتة فى موارد الظن وهى باقية فيها والضرورة حاكمة بالامرين واما موارد الشك فلو كان التكليف الواقعى فيها
ثابتا يكون باقيا لكنه غير ثابت فحكم قبح العقاب ما لم يصل البيان يبتنى على عدم الثبوت عملا بل يبتنى على عدم الثبوت واقعا
بناء على كون اعتبار اصل البراءة من باب الظن نعم بقاء التكليف فى موارد الشك بعد ثبوته يشترك مع بقاء التكليف فى
موارد الظن فى الحاجة الى الاصلاح بكونها الا الداعى الامتثال فموارد الظن وموارد الشك مختلفة من حيث ثبوت
التكليف بالعلم الاجمالى لثبوته فى موارد الظن دون موارد الشك لكن موارد الشك على تقدير ثبوت التكليف فيها حالها
مثل حال موارد الظن والفرق المذكور امر عظيم يوجب وجوب الاحتياط فى موارد الظن دون موارد الشك وكيف كان
فلو قلنا بوجوب موافقة العلم الاجمالى فيجب الاحتياط ولو قلنا بحرمة مخالفة العلم الاجمالى فيسقط العمل باصل البراءة فى
الكل ويجب العمل بالظن على مقدار يرتفع به العلم الاجمالى نظير وجوب العمل باحد المتباينين عند تردد الوجوب بينهما كا
الظهر والجمعة بناء على عدم وجوب الاحتياط لكنه خلاف الاجماع ولو قلنا بالتساقط فيجب الاحتياط هنا ايضا للزوم الخروج
عن الدين بناء على التساقط والعمل باصل البراءة فى الكل فالحال هنا تختلف مع الحال فى سائر موارد العلم الاجمالى على القولين
الاخيرين وان امكن القول بانه بناء على التساقط يرجع الامر الى عدم العلم الاجمالى بالتكليف وهنهنا المفروض ثبوت العلم
الاجمالى فالاختلاف من جهة الموضوع لا الحكم كما هو مقتضى ما سمعت فليس حكم العقل ابتداء بوجوب الاحتياط كما هو
مقتضى الاستدلال المذكور واما الثانى ففيه وان يجب الاخذ بالاحتياط بالعمل بالظن بناء على وجوب الاحتياط فى الشك
فى المكلف به لكن بناء على حكومة اصل البراءة نقول ان الخلاف فى باب الشك فى المكلف به انما هو فى صورة احراز القدر
المتيقن فى البين والظنون الاجتهادية وهنهنا المفروض عدم احراز القدر المتيقن فاما ان يعمل باصل البراءة فى بعض الموارد
دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او يعمل بالاصل فى جميع الموارد فيلزم اهمال المكلف به المقطوع بوجوبه فلا بد من الاحتياط
فليس حكم العقل بالاحتياط ابتداء ايضا على القول بحكومة اصل البراءة فى الشك فى المكلف به كما هو مقتضى الاستدلال المذكور
هذا فى باب الاقل والاكثر الارتباطيين واما لو دار الامر بين المتباينين مع كون الظن فى جانب احدهما فان قلنا فى دوران الامر
بين المتباينين فى صورة الشك فى المكلف به بوجوب الاحتياط على الجمع واما لو قلنا بالتساقط من باب حكومة اصل البراءة
كما هو الاظهر كما حررناه فى محله وعملنا فيه رسالة منفردة فمقتضى القول بالتساقط هنا ايضا الا ان يقال ان ثبوت العلم
الاجمالى فى موارد الظن مانع عن ذلك ويوجب القول بوجوب الاحتياط وبعد اللتيا والتى اقول ان دعوى بقاء التكاليف
الواقعية على ما هى عليه حتى فى حق الشاك لا يستلزم وجوب الاحتياط ولو من باب كون موارد الشك اطراف العلم الاجمالى فالمأخذ
بقاء التكاليف فى مقدمة دليل الانسداد وتحرير الحال ان الاحكام الواقعية ثابتة فى حق الموجودين فى عصر الحضور وقبلنا

فى حق من اتحد معهم من المعدومين فى الصنف اى فى الامور الدخيلة فى الحكم الا ان اختلاف الموجودين والمعدومين اما فيما لا يختلف به الحكم علما او ظنا اى لا يوجب اختلاف الصنف ومن العلم بعدم اختلاف الحكم غالبا لفقد او فيما يوجب اختلاف الصنف بانتفاء الشرط فى المعدومين او وجود المانع فيهم ومن هذا الباب صلوة الجمعة بناء على اشتراط وجود الامام او نائبه الخاص او فيما يوجب الشك فى اختلاف الصنف ففيما نحن فيه لو كان اهل الحضور عالمين بالحكم وكنا ظانين بالحكم فهنهنا لا يختلف الصنف قضية قيام الضرورة على اطراد احكام الحاضرين والامر نظيرها لو كان اهل الحضور حاضرين وكنا مسافرين لسفر غير المعصية حيث ان الاختلاف بالحضور والمسافرة لا عبرة به هنا فى اختلاف الحكم ويجب علينا الاتمام ايضا كاهل الحضور ولو كان اهل الحضور عالمين بالحكم وكنا شاكين فى الحكم فهنهنا وان يختلف حكمنا مع حكم اهل الحضور الا انه من باب اختلاف الصنف ولا منافاة فيه لبقاء حكم اهل الحضور فى حقنا اذ البقاء انما يكون فى حق من اتحد مع اهل الحضور صنفا وهنهنا يختلف الصنف والا فلو كان اهل الحضور حال الشك يجب لنا كان حكمهم حكمنا ولو كان حالنا حال اهل الحضور كان حكمنا حكمهم ففى مورد الشك يكون مقتضى حكم العقل انتفاء التكليف فى حق الشاك فحكم العقل يوجب اختلاف الصنف وهذا الاينافى بقاء تكليف اهل الحضور فى حقنا ولا يوجب البقاء للاحتياط لعدم ثبوت التكليف فى حقنا مع الشك فى الحكم من باب اختلاف الصنف فان بيانا فى حقنا التكليف ولو وصل البيان الينا بخلاف ما لو كنا ظانين بالحكم فان الضرورة قضت بالقاء الاختلاف بالعلم والظن اتحادنا مع اهل الحضور فى الصنف على ان الضرورة قضت باطراد تكليف اهل الحضور فى حقنا نعم لو ثبت الغاء الشك عن اعتباره وكون التكاليف منوطة فى حقنا مع الشك بناء على الاتحاد فى الصنف ويجب الاحتياط ومن هذا القبيل ما حكم به المحقق القمى ره من وجوب الفحص عن الشرط فى الواجب المشروط نظرا الى حكم العقل وظهور وجوب الفحص عرفا واما دلالة على وجوب الواجب المشروط والمرجع الى دعوى عدم اعتبار الشك فى الباب وان كان الامر من باب الشك فى التكليف فتضمن ان الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط فلا يجرى اصل البراءة حيث ان الشك المانع فى جريان اصل البراءة حيث ان الشك المانع فى جريان اصل البراءة هنا الشارع الحكم بعزله والغائه فلا عبرة والا فلا اجد وجها فى جريان اصل البراءة فما اورد عليه من ان الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط اى الشك فى ثبوت التكليف فاصل البراءة يقتضى عدمه يندفع بان مجرد دعوى اقتضاء الشك فى الشرط الشك فى المشروط لا يكون دافعا لما التزم الدافع منع عزل الشك والغائه عن حكم العقل ومنع ظهور وجوب الفحص بالجملة لو فرضنا كون اهل الحضور عالمين بالاحكام فاهل الانسداد مع الظان والشاك فالظان شريك مع العالم ومتحد الصنف معه على حسب حكم الضرورة بالغاء الظن واما الشاك فهو مختلف الصنف مع العالم على حسب حكم العقل الحاكم بقبح العقاب على حسب فرض عدم وصول بيان التكليف وعدم دلالة دليل على الغاء الشك فاختلاف حكم الشاك مع حكم العالم من باب اختلاف الصنف لا من باب عدم البقاء الضرورة بقاء احكام اهل الحضور الى يوم القيمة فى صورة اتحاد الصنف ففى موارد الظن يتاتى العلم الاجمالى بتعلق التكاليف واما فى موارد الشك لا يتعلق التكاليف بواسطة اختلاف الصنف وان كان الشاك حكمه حكم العالم مع اتحاد الصنف فلا حاجة فى منع العلم بالتكليف فى موارد الشك الى التمسك بقلة الموارد نعم غاية الامر العلم الاجمالى بوجود ما يحرم على من وصل اليه الدليل على الحرمة ويجوز تحريمه منوطا بالغاء الشك لكن لا اجد وجها فى ذلك فكيف نطمئن بالظن الاجمالى بذلك بناء على حجية مطلق الظن وان تاملت انهم ذكروا فى بحث اصل البراءة قبح العقاب بلا بيان ولم يذكروا اناطة القبح بعدم دلالة الدليل على الغاء الشك قلت انه مبنى على كون المفروض عدم دلالة الدليل على الغاء الشك بمجرد الفرض ولا وقع له الا ترى ما ذكره المحقق القمى من انه لو ثبت اطراد التكليف فى حال الشك فى باب الشك فى المكلف به من باب الاقل والاكثر يجب الاحتياط ولكن من اين هذا الفرض والى هذا وان قلت انه على ما ذكرت يلزم ان يكون اصل البراءة من باب الدليل الاجتهادى مع انه من باب الدليل العملى قلت ان الغرض من كونه دليلا عمليا هو كونه دليل حكم الجاهل وكونه غير قابل لمعارضة ادلة اثبات الحكم لكونه فى جانب طول الحجية بالنسبة الى ادلة الاثبات وما ذكر يتاتى على ما ذكرنا فلا منافاة بين ما ذكرنا فظهر لك ان مجرد ثبوت الحكم الواقعى فى الجملة لا يجدى فى اطراده فى حق الشاك ومن هذا

انه يجب البناء على اصل البراءة في باب دوران المكلف به بين المتباينين حيث ان غاية الامر هو ان المكلف به الواقعي في الجملة واما الثمرة
في حق الشاك فهو غير ثابت لعدم دلالة الدليل على الغاء الشك فالمدار في جريان اصل البراءة على عدم دلالة الدليل على الغاء
الشك سواء ثبت الحكم الواقعي في الجملة ام لا وبعد هذا اقول ان اطلاق الاحتياط في المقام من باب المسامحة كما هو الحال في باب
الشك في المكلف به اذ المدار في صدق الاحتياط على كون الفعل او الترك بداعي احتمال المطلوبية او المبغوضية ولا يلزم في المقام
كما لا يلزم في باب الشك في المكلف به على القول بوجوب الاحتياط اعلام المجتهد للمقلد باحتمال الضرر لزوم الاتيان بالفعل او
الترك بداعي احتمال الوجوب او الحرمة بخلاف باب التسامح في المستحبات حيث ان مقتضى حسن الاحتياط ان ياتي المقلد بما ورد
الخبر الضعيف باستحبابه بداعي احتمال الاستحباب بعد اعلام المجتهد ورود الخبر الضعيف وكون الاتيان بما ورد الخبر
الضعيف باستحبابه بداعي احتمال الاستحباب موجبا لترتب الثواب خلافا لمن استدل بحسن الاحتياط على جواز التسامح
حسبان كفاية حسن الاحتياط في رجحان نفس ما ورد الخبر الضعيف باستحبابه وياتي مزيد الكلام وبعد هذا اقول انه
ينتقض ما ادعي من حكم العقل بوجوب الاحتياط بعدم وجوب الاحتياط كما سمعت باتفاق المجتهدين في شبهة الحرمة من
موارد الشك في التكليف وباتفاق المجتهدين والاخباريين في شبهة الوجوب من الموارد المشار اليها وكذا عدم وجوب
الاحتياط في الشبهة الموضوعية المنفردة في باب الشك في الحرمة اللهم الا ان يقال ان الكلام في الاصل الاولي وعدم وجوب
الاحتياط فيما ذكر من باب الاصل الثانوي وبعد ما مر اقول ان قضاء العقل بوجوب الاحتياط لا ينافي حجية مطلق الظن بناء
على اختصاص النزاع بموارد الظن بالتكليف كما نصرناه فيما تقدم وتاسيس الاصل في عموم موارد انسداد باب العلم مبني على
تعميم النزاع لغير موارد الظن بالتكليف نحو موارد الظن بالاستحباب والظن بالكراهة والظن بالاباحة وكذا الظن بالاحكام
الوضعية بناء على كونها احكاما مستقلة والا لكان المناسب البناء في الاستدلال المذكور على اصالة العمل بالظن من باب
الاحتياط ثانيها انه تم الاستدلال ولا شبهة فيه ان الاصل في كل شيء ما عدا العلم من العمل بالظن والعمل بالاصل والعمل بالخبر
والتخيير ونحوها هو عدم الحجية والتوقف غير ممكن في مقام العمل فانحصر الامر في الاحتياط والحاصل انه اذا دار امر المكلف
في زمان الانسداد بين الامور المذكورة وفرضنا عدم الدليل الدال على كفاية شيء منها فلا شك في كون الاحتياط مبرئا
للذمة وموجبا للخروج عن العهدة بخلافها فيحكم ح بتعين الاحتياط نظرا الى اصالة عدم حجيتها وعدم كفايتها اقول انه يتاتى
الايراد على هذا الاستدلال مضافا الى ما يظهر مما مر تارة بانكار الاحكام الوضعية واخرى بانكار كون الحجية من الاحكام
الوضعية لكن الظاهر ثبوت الاحكام الوضعية وكون الحجية من الاحكام الوضعية وثالثة بانكار اعتبار اصالة العدم كما هو
الاقوى كما ياتي لكن مع هذا يمكن القول بلزوم الاقتصار على العلم بناء على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به نظير
ما لو تعلق الامر بالمطلق وقلنا بالشك في انصراف الاطلاق الى الفرد الشايع فانه ح يجب الاخذ بالفرد الشايع بناء على وجوب
الاحتياط في الشك في المكلف به الا ان يقال ان مدار وجوب الاحتياط على الاخذ بالقدر المتيقن في الامتثال لا القدر
المتيقن في الارادة والفرد الشايع هو القدر المتيقن في الارادة لا الامتثال اذ ربما يكون الفرد النادر اعلى شانا من الفرد
الشايع واوفق بالامتثال من الفرد الشايع فيجب الاخذ بالفرد النادر بناء على وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف
به فيتاتى التخيير بين الشايع والنادر مع وجودهما والا فمع وجود النادر فقط يكون الشك من باب الشك في التكليف
يدفع التكليف بالاصل بناء على كون المدار في الشك في التكليف والشك في المكلف به على مورد الابتلاء لا تعلق الحكم
بالموضوع ونظيره وجوب تقليد الاعلم بناء على كون الكلام في وجوب الاعلم العمل بقول المجتهد او كون الكلام في حجية قول
المجتهد والقول برجوع الحجية الى وجوب العمل وانكار اعتبار اصالة العدم حيث انه ح يتاتى التخيير بين الاعلم وغير الاعلم
بناء على حكومة اصالة البراءة في باب الشك في المكلف به واما بناء على وجوب الاحتياط فلا بد من البناء على وجوب تقليد
الاعلم وبعد ما مر اقول انه ان كان الغرض ان الاصل حجية الاحتياط فبالدعوى اصالة عدم حجية ما عدا الاحتياط فلا
ريب ان الاحتياط لا يكون قابلا للحجية وليس من شانه الاحتياط الحجية الا من باب العمل بالدليل فلا يكون للحجية فيه من سبيل [illegible]

واما بناء على [illegible] اصل البراءة في باب الشك في المكلف به

العرض وجوب مسالة الاحتياط حيث انه وتجري به الاحتياط والاحتياط مع انه خلاف مقتضى المقابلة فلا ينادي ان الوجوب يحتاج ايضا الى دليل وغاية من لا يثبت هو اسند لا الا ما هو مقتضى تعين الاحتياط باصالة عدم حجية ما عدا الاحتياط كفاية الاحتياط ولا كلام في الكفاية وانما الكلام في الوجوب قد علمت بما ذكرنا فان الحكم بتعين الاحتياط مع ما علل به قائلها ان من الامور الضرورية في المسلمة لكل احد انه يجب على كل مكلف بعد تحصيل العلم بالعقائد الحقة تحصيل المسلك الذي يخرج به عن مورد المؤاخذة والعقاب ولو بالعمل بالاصل والتخيير فلا يجوز الاتيان بما يحتمل كونه مؤاخذا في ذلك الا ترى ان كل من سلك مسلكا او بنى امره على شيء في غير المعاملات فقد استند الى دليل يوجب الجزم بان ذلك شانه ووظيفته ولم يكتف بمجرد عدم العلم بكونه مؤاخذا في شيء الامر ولو اكتفى احد في ذلك بمجرد عدم العلم مع اعترافه باحتمال كونه مؤاخذا معاقبا به لكان مستلزما عند الفقهاء خارجا عن طريقة الفقهاء والاجتهاد وبالجملة وجوب تحصيل العلم بالخروج عن مورد المؤاخذة والمشية ومتفق عليه عند الخاصة والعامة ولو قال احد بكفاية مجرد العلم بالمؤاخذة فرجعها ايضا الى دعوى الجزم بانه حينئذ لا يكون مؤاخذا ولا جل وجوب تحصيل هذا العلم قد صرنا مفتقرين الى البحث عن تعيين المتبع وتحصيل الحجة والمأخذ فان المراد منها ما كان المبايعة والا فمقتضاه شاننا ووظيفتنا في هذه الحالة التي لا سبيل لنا الى العلم بالواقع وكذا في العمل به بعد ومن غير معصومين وان الى لو وقع في المحرمات وترك الواجبات في نفس الامر فاذا وجب تحصيل العلم الكذائي فيجب الاحتياط بعد انسداد باب العلم بالواقع لو لم يقم الدليل على كفاية شيء اخر من الاصل او الخبر او الظن او التخيير ونحوها ونعني باصالة وجوب الاحتياط الا هذا والتحقيق ان مرجع هذا الاستدلال الى ان القاعدة المستفادة من حكم العقل وطريقة الفقهاء الاصوليين هو وجوب الاحتياط في موارد الشك في التكليف على العلم اي شيء كان ولو كان هو اصل البراءة فعند انسداد باب العلم التفصيلي يلزم البناء على الاحتياط ما لم يثبت اعتبار شيء اخر مما عداه لكن نقول ان الاستناد لا الى المذكور كالتعرض الاخر بالنسبة الى الوجه السابق من البناء منطرق عليه مضافا الى ما يظهر مما تقدم الايراد على الوجه الاول مما تقدم الايراد به على الوجه السابق بالاخرى من الحال ان رفع كل جزئي باب منع الخلو وما نحن فيه من باب منع الخلو وان ينتج وضع الاخر لكن الشك في رفع جزء لا ينتج رفع الاخر بل ينتج الشك في الوقوع عدم ثبوت اعتبار ما عدا الاحتياط لا يثبت وجوب الاحتياط وامتناع التوقف في مقام العمل لا يقتضي يقتضي بوجوب الاحتياط كيف لا وهذا القضايا اولى من القضايا باعتبار ما عدا الاحتياط وترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح وان الاحتياط ان الشك في الرفع وان لا ينتج الوضع في باب منع الخلو لكن هذا لو لم يكن في البين ما يقتضي البناء على الرفع في الظاهر واما الشك في الرفع ينتج الوضع في ما نحن فيه اصالة عدم حجية ما عدا العلم توجب كون الامر من قبيل الرفع وانتفاء ما عدا الاحتياط فيثبت وجوب الاحتياط ولا مجال لاجراء اصالة عدم الحجية في الاحتياط بعد كونه قابلا للجريان اصالة عدم الحجية بتصور من حيث انه العلم المحصل بالاحتياط قلت بعد حكم اعتبار اصالة العدم ان اصالة عدم حجية ما عدا العلم معنى باضافة عدم وجوب تحصيل العلم فلا يثبت وجوب الاحتياط نعم لا كلام في كفاية الاحتياط لكنه خارج عن مورد الكلام الا ان يقال الشك في حجية ما عدا العلم من باب الشك السببي بالنسبة الى الشك في وجوب الاحتياط حيث ان الحكم الوضعي سبب لحكم التكليفي فالشك في الحكم الوضعي من باب الشك السببي والشك في الحكم التكليفي من باب الشك في المسبب فيجب الاحتياط من باب تقديم الشك في السبب نظير تقديم الشك في الموضوع في تعارضه مع الشك في الحكم في تعارض استصحاب الموضوع واستصحاب الحكم الا انه يندفع بان الحكم الوضعي سبب للحكم التكليفي المتعقب له ولا يكون سببا للحكم التكليفي الغير المتعقب له في موارد اخر كما فيما نحن فيه والمدار في تقديم احد الشكين المتعارضين على الاخر على سببية احد الشكين للاخر في مورد التعارض ولا يكفي سببية احد الامرين المشكوك فيهما للاخر في موارد اخر غير مورد التعارض وسببية احد الامرين المشكوك فيهما للاخر في مورد التعارض وان يقتضي سببية الشك في المشكوك فيه السبب للشك في المشكوك فيه المسبب لكن هيهنا لا يكون الحكم الوضعي سببا للحكم التكليفي في مورد التعارض بل سببيته له في مورد اخر الا ان يقال ان تأصل احد الامرين المشكوك فيهما في الوجود في نفسه وسببية الشك فيه للشك في معارضه التابع في مورد اخر غير مورد التعارض يكفي في التقديم وان اطرد

الاختصاص بالتأصل في الوجود وسببية الشك في مورد التعارض ومع ذلك الشك في حجية ما عدا الاخبار سبب لوجوب
الاحتياط مع قطع النظر عما ذكر ونظيره انه لو ورد ثلث روايات توافق واحد من جماعة فاخبر واحد بضياع ما عدا الواحد من الجماعة فيحصل
للشك في ضياع ما عدا الواحد فلا شك ان الشك في ضياع ما عدا الواحد يوجب الشك في لزوم تخصيص الواحد المراد
وان قلت انه لا مجال للامتثال بالظن مثلا ما لم يدل دليل على كفايته بعد فرض التكليف بالواقع قلنا انه لو لم يكن الظن مثلا
طريقا للواقع فلا مجال لقيام الدليل على جواز العمل به وكونه طريقا والعمل به لا يصير جائزا بواسطة قيام الدليل اذ الممتنع لا يصير
جائزا بقيام الدليل اذ الدليل الممتنع عليه ولا يجوز قيام الدليل عليه مع انه خلاف ما جرى عليه المستدل من جعل العمل بالظن
غيره في عرض وجوب الاحتياط على انه لو كان الامر كذلك للزم كون القول بحجية مطلق الظن من باب القول بالامر الممتنع لفرض
عدم قيام دليل خاص على حجية مطلق الظن وان قلت ان المفروض ثبوت الاشتغال بالتكاليف الواقعية فلا بد من تحصيل العلم
بالبراءة قضية ان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية فلا بد من الاخذ بالاحتياط في المقام قلنا انه انما يتم على القول
بوجوب الاحتياط في باب الشك في الشك في المكلف به واما على القول بحكومة اصل البراءة كما هو الاظهر فلا يتم ذلك وان قلت
ان حكومة اصل البراءة انما تتاتى في صورة عدم ثبوت اطراد التكليف حال الجهل واما في صورة ثبوت الاطراد كما في المقام
قضية قضاء الضرورة ببقاء التكاليف الواقعية فلا مجال لحكومة اصل البراءة قلنا ان حكومة اصل البراءة تتاتى تارة
بعدم ثبوت اطراد التكليف حال الجهل كما هو مشرب المحقق القمي واخرى بعدم ثبوت لزوم تفريغ الذمة عن الواقع على
ما هو عليه كما يظهر بالرجوع الى ما حررناه في محله ومع ذلك الخلاف في وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به والبناء
على اصل البراءة في باب الشك في التكليف لا يتاتى في الواجب التوصلي جزء كان او شرطا فوجوب الاحتياط في باب الشك
في المكلف به لا يقتضي بوجوب الاحتياط في المقام لكون وجوب الاحتياط توصليا نظير ما مر في باب وجوب تقليد الاعلم
الا ان يقال ان الواجب التوصلي ان كان بحيث يحصل العلم بحصول العبادة مع عدمه فالامر كما ذكر ولا يجب الاحتياط بالاتيان
به والشك في الوجوب يرجع الى الشك في وجوب الاتيان به في حال الاتيان بالعبادة او سابقا عليها تعبدا لفرض عدم
عدم مدخليته نفيا واثباتا في صحة العبادة وفسادها واما لو لم يحصل العلم بحصول العبادة مع عدم الواجب التوصلي كما
في الاحتياط في المقام لعدم حصول العلم بالاتيان بالمكلف به في الاخذ بغير الاحتياط من الطرق فيجب الاحتياط على القول
بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به ومن هذا وجوب المقدمة العلمية على القول بشمول اطلاقات التكاليف لحال
الجهل كما في الشبهة الموضوعية من شبهة المحصورة وجوبا او حرمة وان قلت انه لا بد في امتثال التكاليف الواقعية من الانتهاء
الى العلم او العلمي والمفروض انتفاء العلمي وكذا العلم التفصيلي فيجب الاحتياط قلنا ان وجوب الاحتياط مبني على وجوب
الاحتياط في الشك في المكلف به واما بناء على حكومة اصل البراءة فيكفي الطريق المشكوك اعتباره في باب الامتثال لانتهاء
الامر الى العلمي وان قلت ان اناطة وجوب الاحتياط على وجوب الاحتياط يستلزم الدور قلنا ان الغرض اناطة وجوب الاحتياط
الخاص في المقام بوجوب الاحتياط الكلي في باب الشك في المكلف به ووجوب الاحتياط الكلي منوط بما دل عليه من العقل
وغيره فلا دور ونظيره غير عزيز وان قلت ان الغرض من الاستدلال حكم العقل باستحقاق العقاب على ترك الاخذ بالطريق
المقطوع كفايته والاخذ بالطريق المشكوك كفايته قلنا ان حكم العقل باستحقاق العقاب ان كان من باب الحكم بوجوب تفريغ
الذمة باليقين عن التكاليف اليقينية فقد سمعت الكلام فيه وان كان من جهة اخرى فهو محل المنع مع ان مرجع الامر الى الحكم
العقلي بحرمة الاخذ بما عدا الاحتياط الا ان يقال ان الشك في الاعتبار باعتبار ملاحظة الواقع ولا ينافي حرمة الاخذ من باب
الحكم الظاهري رابعها انه قد تظافرت الايات والروايات على النهي عن العمل بغير العلم ولا شك ان مدلولها الالتزام بوجوب
العمل بالاحتياط لان النهي عن العمل بما عدا العلم امر بضده وضد العمل بغير العلم اما التوقف وتحصيل العلم التفصيلي او العلم
الاجمالي فيجب واحد من هذه الثلثة لكن الاول غير ممكن والثاني متعذر وايضا اذ المفروض انسداد باب العلم بالواقع فتعين
الثالث وهو الاحتياط وبتقرير اخر يجب الاحتراز عن اتباع غير العلم بمقتضى تلك الايات والاخبار وهو يتوقف على الاحتياط

لتوقف

لتعذر العلم التفصيلي وعدم امكان التوقف فان قيل ان العمل بالاصل والخبر لا من حيث الظن بل من حيث هو لا يكون عملا بغير
العلم فلا دلالة في الايات والاخبار على النهي عنها قلنا ان العمل بها ان كان من جهة دليل علمي من عقل ونقل على وجوب
اتباعهما وكون مقتضاهما احكاما ظاهرية لنا فهو فرع وجود الدلالة الكذائية وبعد فرض وجودها يكون مخرجا عن اصل
وجوب الاحتياط ولا ينافيه بوجه اذ المراد بان الاصل الاولي هو وجوب الاحتياط هو ان الاحتياط واجب لولا هنا ك ما يدل
على كفاية ما عدا الاحتياط مما لا يفيد العلم بالواقع وان كان لمجرد الاحتمال او دلالة دليل ظني عليه وهو عين العمل بما عدا العلم
فيكون منهيا عنه كما لا يخفى لا يقال ان العمل بالاحتياط ايضا عمل بما عدا العلم لان المفروض عدم العلم بوجوب اتباعه لانا نقول
هذا فاسد لضرورة انه لا يقال للمحتاط في العرف والعادة انه عمل بغير العلم الا ترى ان الطبيب لو امر باتباعه فلا منع عن اتباع
غير العلم في المعالجات فعملوا بالاحتياط عند تعذر العلم التفصيلي لا يكونون مخالفين ولا مؤاخذين في ذلك ولا يصدق
عرفا انهم عملوا بغير العلم والسر في ذلك واضح وهو ان المتبادر من العمل بغير العلم هو اتباع ما لا يامن عن الضرر واحتمل كونه مخالفا
للواقع ومن المعلوم ان الاحتياط ليس كذلك اقول انه سياتي الكلام في النواهي المشار اليها ايضا النهي عن العمل بغير العلم لا اجما
في دلالته على الامر بالعمل بالعلم الى دلالة النهي عن الشيء على الامر بالضد الخاص حتى ياتي الكلام في الدلالة وانما يدل على الامر
بالعمل من قبيل مفهوم وورود النفي على المقيد اذ النفي في الورود على القيد نظير دلالة قوله سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله على
الحكم بغير ما انزل الله من باب ورود النفي على القيد وان كان اعم من عدم الحكم لكن الظاهر من العلم هو العلم التفصيلي ثم
كان الدلالة على الامر بالعمل بغير العلم من باب المفهوم او دلالة النهي عن الشيء على الامر بالضد فلا دلالة في النواهي على الامر بالعمل
بغير العلم من باب المفهوم او دلالة النهي عن الشيء على الامر بالضد فلا دلالة في النواهي على الامر بالعمل بالاحتياط من باب عموم
العلم المامور بالعمل به للعلم الاجمالي فضلا عن الدلالة على الامر بالاحتياط بالخصوص الظاهر ان المستدل لا يقول به ايضا
وعن ضعف الدلالة على الامر بالاحتياط من باب عموم العلم للعلم الاجمالي ويمكن ان يقال ان دعا ايضا المفهوم في العمل بالعلم
التفصيلي بواسطة ظهور العلم في المنطوق في العلم التفصيلي لا باس به لكن الامر بالعمل بضد ما عدا العلم التفصيلي المستند
الى النهي عن العمل بما عدا العلم التفصيلي تقتضيه ظهور العلم في جانب النهي ظاهرا في العلم التفصيلي على حسب الفرض فالتمسك
باقتضاء النهي عن الشيء الامر بالضد نافع لحال المستدل ولا ينفع بحال المتمسك بالمفهوم لكن نقول انه لو اختص العلم في جانب
النهي بالعلم التفصيلي على حسب فرض ظهور العلم في العلم التفصيلي فالمنهي عنه اعم من العمل بالعلم الاجمالي فالمامور به مخص
بالعمل بالعلم التفصيلي ويمكن ايضا ان يقال بعد الاغماض عن عدم اعتبار مفاهيم الكتاب ان مفهوم ورود النفي على
القيد يقتضي في الباب عدم حرمة العلم ولا يقتضي وجوب العمل به قضية ان المفهوم في جميع الموارد انما يقتضي رفع الحكم المنطوق
ولا يثبت ضده مخصوصا من اضداد الحكم المنطوق مثلا لو قيل ان جاءك زيد فاكرمه فلا يثبت بالمفهوم ان زيدا من عدم
وجوب اكرام زيد على تقدير عدم المجيء فلا يثبت حرمة الاكرام على تقدير عدم المجيء كما لا يثبت به الاستحباب او الكراهة
او الاباحة والفرق بين المفهوم والتخصيص ان التخصيص يحصل بمجرد اخراج الخاص عن تحت العام وكون الحكم في الخاص
مسكوتا عنه وان يقتضي التخصيص في بعض الاحيان مخالفة حكم الخاص للعام كما في الاستثناء بناء على كون الاستثناء
من الاثبات نفيا وبالعكس وتقتضي في بعض الاحيان ثبوت ضد حكم العام كما في المخصص المنفصل في بعض الاحيان كما لو
قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم زيدا واما لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا يجب اكرام زيد فلا يقتضي التخصيص ازيد من مخالفة
حكم الخاص لحكم العام فالمدار في التخصيص على الاخراج بشرط وانما المفهوم فالمدار فيه على مخالفة حكم الموضوع الغير المذكور
لحكم الموضوع المذكور واعني انتفاء حكم الموضوع المذكور في الموضوع الغير المذكور وان لم يثبت ضد مخصوص من
اضداد حكم الموضوع المذكور للموضوع الغير المذكور ولا ينقض الامر في المفهوم عن ذلك فلا مجال لكون حكم الموضوع
الغير المذكور مسكوتا عنه بناء على ثبوت المفهوم وبوجه اخر المدار في التخصيص على انتفاء الحكم الجزئي المفهوم بالقضية الشخصية
والمدار في المفهوم على انتفاء الحكم الكلي اي انتفاء الحكم واقعا وقد ذكر جواز الجمع بين التخصيص بالصفة في نحو اكرم العلماء مع القول

ما العلم منه

نعم

بعدم حجية الصفة وكذا جواز الجمع بين التقييد بالصفة فيما لو قيل مثلاً اعتق رقبة مؤمنة مع القول بعدم حجية مفهوم الصفة
اذ التخصيص والتقييد من الوادي الواحد بل لو قيل ان جائك زيد فاسكن فالمفهوم عدم وجوب السكون على تقدير
المجي وهو اعم من اباحة السكون واستحبابه وكراهته وحرمته فلا يقتضي المفهوم حرمة السكون حتى يلزم وجوب الحركة فلا
يثبت بالمفهوم ضد الحكم المذكور وكان ربما يتوهم اشتباها بين عدم تخلل الواسطة بين الموضوع المذكور والموضوع الغير
المذكور وتخلل الواسطة بين الحكم المذكور والحكم الغير المذكور نعم لو كان المقصود بالامر في مثل المثال هو الترخيص فلو لم
يثبت الحرمة الا انه ليس من جهة اقتضاء المفهوم في نفسه بل من جهة انحصار مصداق مطلق الترخيص في الحرمة فما توهمه بعض
ويوهمه كلام غير واحد من دلالة المفهوم على الضد فيها ترى ومن ذلك الكلام في المراحل المذكورة وكون المأخوذ في محله لكن
يمكن القول بان المفهوم وان لا يقتضي بالانفراد الا رفع الحكم المنطوقي لكنه ربما ينصرف الى بعض الافراد ويكون اولى من سائر
المصاديق الى بعض الافراد المفهوم لا يخرج عن الاطلاق فلو قيل ان جائك زيد فاكرمه فالمفهوم وان لا يقتضي الا رفع الوجوب على تقدير عدم الوجوب المجي لكن لا باس بانصراف عدم الوجوب الى الحرمة فيمكن في مقامنا هذا دعوى انصراف
عدم حرمة العمل بغير العلم الى الوجوب وبعد هذا اقول ان النهي عن العمل بغير العلم انما يترتب بناء على امكانه لذلك فيه منع
العلم انما يتحقق داخلا في المنهي عنه لا المأمور به وبيانه اخرى ان الاخذ في المنطوق لا المفهوم وبعد هذا اقول ان العمل الا بعد
على التحقق وان يصدق عليه ما عدا العلم فالمرتفع غير العلم في المنطوق ولا في المفهوم وبعد هذا اقول انه يرجع ما ادعي
به الايراد بكون العمل بالاحتياط عملا بغير العلم الى عدم شمول النهي عن العمل بغير العلم الاحتياط وانت خبير بانه عدم شمول النهي
عن العمل بغير العلم العمل بالاحتياط لا يجدي في عدم الاحتياط لعدم خروجه عن كونه مشكوك الاعتبار غاية الامر عدم دخوله
فيما ثبت عدم اعتباره واما الاصل الثانوي فقد استدل على عدم وجوب الاحتياط بوجوه ايضاً الاول الاجماع القطعي
ويقرره بثلثة وجوه احدها انه لم يلتزم احد من الفقهاء انما بعد سلفه بالاحتياط فيما عدا المعلومات ولم يحتمله احد سوى
الفاضل الخوانساري في تعليقاته على تعليقات المحقق الشيخ علي حيث انه احتمل اعمال الاصل البرائة مطلقا في جميع الوقايع كما انه
احتمل وجوب الاحتياط مطلقا ايضا في بواطنه وبازاء هذه الطريقة طريقة اخرى وهو تحصيل البرائة اليقينية في الجميع بالاتيان
بكل ما احتمل وجوبه وترك كل ما احتمل حرمته لكنه ابطله بقوله لكن لا يمكن العمل به في بعضها كما اذا كان مردداً بين الوجوب
والحرمة وايضا رعاية ذلك في جميع ما يمكن رعايته يوجب الحرج والضيق المنفيين في الدين وقال بعد ذلك فلعل العمل بالطرق
المشهورة وهي العمل بالاجتهاد لانا ندور في غاية الظن الحاصل بها ولسائر الادلة المشهورة الشرعية والجمع بينها اذا احتيج الى الجمع
اظهر واسلم ولم يبلغ عنه هذا الخيال في كثير من الكلمات بل لا يخطر في الخيال من حكى عنه ذلك الخيال لكن لا يبعد ذلك لا من
جهة اظهار المحامل في الخاطر وليس الغرض البناء على ذلك كما هو الحال فيما ذكره من خيال العمل باصل البرائة وان كان خيال
وجوب الاحتياط اوجه بالاضافة الى خيال العمل باصل البرائة كيف لا ولا مجال للبناء على الخيالين المتناقضين لانهما ان نفيا
الكل او باستثناء قليل لا ينافي حصول الاجماع على حجية المدارك الظنية وليس هذا الامر بابعد من وجوب الاحتياط وترتيبه
الى ذلك لقول بوجوب التقليد لغير المجتهد اذ لولا عدم وجوب الاحتياط لما جاز تجويز التقليد للعامي الثاني ان من تامل
في كلمات الفقهاء وانس بطريقتهم ليعلم ان مقتضى مذاقهم وشربهم عدم وجوب الاحتياط لو فرض عدم ثبوت اعتبار شيء من
المدارك الظنية قيل ويصدق هذه الدعوى يجده المنصف بعد ملاحظة تلك المعلومات اقول ان الفرق بين التقريبات
المذكورة بعد اشتراك الكل في فرض عدم العلم بالواقع ان المدار في الاولين على صورة متحملة باختلاف في التعبير بالتعبير بالنفي
اعني عدم الالتزام بالاحتياط في موارد عدم العلم بالواقع في الاول والتعبير بالاثبات اعني العمل بالظن في الموارد المذكورة في الثاني
وبوجه اخر المدار في الاول على دعوى الاجماع على عين المقصود اعني عدم وجوب الاحتياط والمدار في الثاني على دعوى الاجماع
على ما يستلزم المقصود اعني العمل بالمدارك الظنية حيث انه يستلزم عدم وجوب الاحتياط والمدار في الاخير على التعبير بالنفي
اعني عدم الالتزام بالاحتياط في صورة فرضية اعني صورة عدم ثبوت اعتبار شيء من المدارك الظنية فالتقرير الاخير يخالف

الاوّلين فى ان المدار فى الاولين على صورة متحصلة والمدار فى الاخير على صورة مفروضة مضافا الى ان المدار فى ملك على التعبير بالنفى والمدار فى الثانى على التعبير بالاثبات لكن نقول ان الاجماع باى تقرير كان مبنى على وجود مدرك معتبر عند المجمعين وهو بنفسه مدرك لمن تاخر عن الاجماع والاصل انما يجرى فى صورة فقد الدليل على النفى والاثبات فموضوع الاجماع وموضوع مورد الكلام مختلفان اذ موضوع الاجماع صورة ثبوت المدرك من نفس الاجماع ومدركه وموضوع مورد الكلام صورة فقد المدرك الا ان يقال ان نافيا فى جريان الاصل من قيام الدليل انما هو قيام الدليل المبين للحكم الواقعى واما ما يبين حكم الجاهل كما فى المقام فهو مدرك الاصل ولا ينافى الاصل كيف لا واستدل على حجية الاستصحاب باجماع اليقين وعلى حجية اصل البراءة بالاجماع كالايات والاخبار نعم يعتبر فى كلماتهم بالاصل الاولى عما يقتضيه حكم العقل او طريقة العقلاء او الاستصحاب من النفى او الاثبات فى الكل فى عموم الموارد وبالاصل الثانوى عما يقتضيه النص او الاجماع على وجه العموم فى بعض الموارد على خلاف ما يقتضيه الاصل العملى فى مورد النص والاجماع مع قطع النظر عنهما وغير ذلك من الموارد باعتبار كونه فى صورة الاخص من الدليل العملى والا فلا يعتبر عن مطلق الدليل الاجتهادى بالاصل كما يقال ان الاصل الاولى فى العقود عدم اللزوم والاصل الثانوى هو اللزوم بملاحظة وجوب الوفاء بالعقود فالاصول الثانوية هى الاصول الاجتهادية والا فلا مجال للاختلاف فى حكم الجاهل اولا وثانيا ونظير ذلك ما فى كلماتهم من جعل مدلول الخبر الواحد خارجا عن تحت الاصل وكذا تقسيم الحكم الواقعى الى الواقعى الاولى كالوضوء والواقعى الثانوى كالتيمم ولا مشاحة فى مثل ذلك والا فليس جعل الاصل الاولى اوليا وجعل الاصل الثانوى ثانويا اولى من العكس كما ان جعل مدلول الخبر الواحد خارجا عن تحت الاصل كما ترى لوضوح ان مدلول الخبر الواحد هو الحكم الواقعى ومدلول الاصل هو حكم الجاهل واين احدهما من الاخر وكيف يجعل مدلول الخبر الواحد خارجا عن تحت الاصل وموضوع التيمم اعنى فاقد الماء فى عرض موضوع الوضوء اعنى واجد الماء وليس موضوع التيمم ثانيا متاخرا عن موضوع الوضوء فى جانب الطول بالنسبة اليه نعم قوله سبحانه فان لم تجدوا ماء فتيمموا ظاهر فى صورة الطول لكن المقصود ظاهرا والامر واضح لوضوح ان موضوعات الاحكام فى جانب العرض بعد هذا اقول ان الاجماع على العمل بالمدارك الظنية انما هو من باب دعوى نصب الطريق وثبوت الطريق العلمى وعليه يبتنى الاجماع على العمل بالمدرك عدم الالتزام بالاحتياط والكلام فى صورة انسداد باب العلم وعدم ثبوت جعل الطريق فكل من التقريرين الاولين كما ترى نعم التقرير الاخير سالم عن القدح فيه بما ذكر وبعد هذا اقول ان الانسب دعوى اتفاق اهل الشرائع كافة على عدم الالتزام بالاحتياط حيث انه لم يكن الحال فى شئ من الشرائع الا على هذه الشريعة من حيث عدم جعل الطريق ولم يكن الالتزام بالاحتياط شعارهم ومنها اجماعهم بلا شبهة من ذوى مسكة الثانى ان وجوب الاحتياط يستلزم العسر والحرج المنفيين والملازمة ظاهرة لمن احاط بابواب الفقه اجمالا او نظر الى الموارد الخلافية التى يمكن رعاية الاحتياط فيها واقل ما يلزم من ذلك تكرار كل صلوة اخفاتية لاجل الاحتياط فى السورة والتسبيحة اربع مرات فتارة بالجهر بالتسمية مع قصد الوجوب واخرى مع قصد الوجوب وتارة بالاخفات مع قصد الوجوب وثالثة بالجهر بالتسمية مع قصد الوجوب ورابعة بالاخفات مع قصد الاستحباب بها وما هذا الا مشقة عظيمة وبالجملة رعاية الاحتياط فى جميع غير المعلومات من العبادات والمعاملات واجزائهما وشرائطهما وموانعهما حرج شديد ومشقة عظيمة والرعاية فى بعض الموارد دون بعض على سبيل التعيين ترجيح بلا مرجح وعلى سبيل التخيير هرج ومرج فى الشريعة فان قيل يعمل بالاحتياط فى بدو الامر فى الوقايع التى تتفق له الى ان يحصل له العسر والحرج وح يعمل بشئ اخر ولا يلزم الترجيح من غير مرجح ولا هرج ولا مرج قلنا هذا يصح ان كان الوقايع تدريجية متعاقبة وليس كذلك فانه قد يجتمع فى آن واحد تكاليف متعددة يؤدى الاحتياط فى جميعها الى العسر والحرج بل حوالة الحال الى زمان حصول العسر والحرج توجب بنفسها العسر والحرج هذا كله بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط واما تعليم المجتهد موارد الاحتياط للمقلد وتعلم المقلد موارد الاحتياط الشخصية وعلاج تعارض الاحتياط الناشئ من الاحتمال القوى على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال الضعيف فهو امر مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة هذه الموارد وتعليمها وتعلمها فى العسر والحرج اقول ان التمسك بنفى العسر

قوله ولكن المقصود الخ الظاهر ان المقصود بيان ما تفاقه الى ما ذكره داليل على الترتيب منه قدس سره

والحرج في المقام لا بد ان يكون مبنيا على حكم العقل بنفي العسر والحرج الا فلا مجال للنفي بالايات والاخبار والاجماعات المنقولة التي
استدل بها على نفي العسر والحرج لفرض عدم ثبوت اعتبار مفاد الايات والاخبار والاجماعات المنقولة ان استدل بها على
نفي العسر والحرج الا ان يبلغ الايات والاخبار والاجماعات المنقولة حدا توجب العلم دون البلوغ الاشكال بل التعذر ثابت في
محله عدم ثبوت انتفاء العسر والحرج بالايات والاخبار والاجماعات المنقولة الا بالعقل وان امكن القول بحكم العقل بانتفاء
العسر والحرج لو تادى الامر الى اختلال النظام ولو كان الغرض نفي العسر والحرج بالاجماع المحصل فلا اعتبار به بدون افادة العلم و
الافادة محل الاشكال واورد بعض اصحابنا بما هو بعد التلخيص في التحرير ان يقال انه ينفي العسر والحرج عموم الاحتياط للاحتمالات
المقتضية للتكليف كلها من المظنون والمشكوك والموهوم لكن يندفع العسر والحرج بتبعيض الاحتياط بترك الاحتياط في بعض
الاصناف الثلثة ولا ريب انه اذا تردد اهمال الاحتياط بين الاصناف المشار اليها فالاولى الاهمال في الموهوم اعني ما قام
الظن على عدم وجوبه او عدم حرمته فكان الوجوب والحرمة من باب الموهوم فاذا اندفع العسر والحرج بهذا المقدار ينفي وجوب
الاحتياط في الصنفين الاولين على حاله ولا يسقط وجوب الاحتياط بالكلية قضية ان الضرورة تتقدر بقدرها والفرق
بين العمل بالظن في الصنف الاول من باب حجية الظن والعمل فيه من باب الاحتياط انه على تقدير حجية الظن لا بد في الصنف الثاني
من العمل بالاصول النافية من دون التفات الى العلم الاجمالي بوجود التكليفات الكثيرة بين المشتبهات لانحلال الظن ح كحال
العلم التفصيلي فيكون الوقائع بين معلومة الوجوب تفصيلا او ما هو بمنزلة المعلوم ومشكوكة الوجوب واما على تقدير
كون العمل بالظن من باب الاحتياط فيجب الاحتياط في الصنف الثاني ولا يضر به عدم وجوب الاحتياط في الصنف الثالث و
دعوى كون الاحتياط في الصنف الثاني مستلزما للعسر والحرج خلاف الانصاف لقلة الصنف المذكور لكن يمكن القول
بقيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الصنف الثاني ايضا فلا يجب الاحتياط في الصنف الثاني وينتقل التكليف من
الامتثال بالعلم الاجمالي الى الاطاعة الظنية لكن نقول ان الانصاف ان العلم بانتقال التكليف وعدم وجوب الاحتياط مشكل
جدا وان يقتضي به الظن القوي لكن لا نفع فيه وينحصر المناص في العلم وان قلت انه اذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في
الصنف الثاني اعني المشكوك فيه فيرجع الامر الى الظن باعتبار الاصول النافية والظن على تقدير حجيته في زمان الانسداد
كما يكون حجة بالنسبة الى الواقع كذا يكون حجة بالنسبة الى الطريق فلا بد من البناء على العمل بالاصل وترك الاحتياط قلت ان
المفروض عدم انتقال التكليف الى الظن وكون العمل بالظن في الصنف الاول من باب الاحتياط فمن اين ياتي اعتبار الاصل
في الصنف الثاني من باب اقتضاء الاصل وان قلت ان المشكوك فيه يتاتى فيه العمل بالاصل لو كان الشك في التكليف ولو
في الحرمة باتفاق المجتهدين والاخباريين ولو كان الشك في الوجوب فقيام الاصل المظنون كونه طريقا لا يقتضي تنزل
المشكوك فيه عن مقامه لو لم يقتض الترقي عنه فلا مجال في المشكوك فيه من العمل بالاحتياط قلت ان العلماء لم يذهبوا الى
وجوب الاحتياط في مورد الشك في التكليف لعدم العلم الاجمالي بالتكليف لكن المفروض في المقام العلم الاجمالي بالتكليف
في الصنفين الاولين كيف لا والمفروض ان العمل بالظن في الصنف الاول من باب الاحتياط اقول ان طريقة الفقهاء لم تكن مستقرة
على التزام الاحتياط قطعا ولو لم يكن العمل بالظن منهم من باب الاحتياط باليقين بل الامساك عن دعوى القطع بكون الا
حتياط خلاف الشريعة المصطفوية من باب الوسواس بل دعوى ان التزام الاحتياط لم يكن في شيء من الشرائع السابقة ولم
يكن مجال نصب الطريق في الشرائع السابقة الا مجال نصب الطريق في هذه الشريعة في الحل والوقع وبوجه اخر التبعيض
في الاحتياط على الوجه المذكور خلاف طريقة المجتهدين في الشك في الحرمة وخلاف الاجماع في الشك في الوجوب وكذا خلاف
الاجماع في المظنونات لان الاحتياط في المظنونات وان كان في العمل بالظن الا ان العمل بالظن من باب الاحتياط خلاف طريقة
الفقهاء بل خلاف طريقة فقهاء قاطبة فرق الاسلام بل التبعيض خلاف طريقة المورد في اصوله وفروعه حيث انه لم يقل باعتبار
الظنون الخاصة والقول بحجية مطلق الظن مبتني على بطلان الاحتياط ولو على وجه التبعيض وهو وان نصر جواز التبعيض
لكنه لم يجر على الاحتياط في المشكوكات بلا شك وما لو قيل ان غاية الامر كون التبعيض مخالفا للاجماع المركب لكن لا

لاينافي الاجماع المركب في المسئلة العقلية فيدفع بما يأتي ان شاء الله سبحانه وبعد هذا اقول ان القول بالتبعيض مبني على وجوب
الاحتياط عقلا وقد تقدم توضيحه وبعد هذا اقول ان المفروض لادلالة للدليل على وجوب الاحتياط والا فلا مجال للقول
بالتبعيض فلابد من ملاحظة النسبة بين ما دل على وجوب الاحتياط وما دل على نفي العسر والحرج اما دليل وجوب الاحتياط
فهو منحصر في المقام في العقل واما ما دل على نفي العسر والحرج فهو اما من باب العقل بناء على استقلال العقل بنفي العسر والحرج مطلقا
او في الجملة كما في صورة اختلال النظام على تقدير ثبوت التكليف العسر بناء على استقلال العقل في المقام بنفي وجوب الاحتياط من باب
لزوم العسر والحرج او من باب دلالة الايات والاخبار بناء على عدم استقلال العقل بنفي العسر والحرج مطلقا او في المقام وعلى
التقديرين فالنسبة في البين من باب العموم والخصوص المطلق لكون حكم العقل بوجوب الاحتياط التام في المقام اخص من دليل
نفي العسر والحرج الا ان يقال ان حكم العقل بوجوب الاحتياط في المقام من باب الحكم بوجوب التفريغ اليقيني عن الاشتغال اليقيني و
بعبارة اخرى الحكم بوجوب المقدمة العلمية في مقام اشتباه المكلف به فالنسبة من باب العموم والخصوص من وجه لعدم
اختصاص قاعدة الاشتغال ووجوب المقدمة العلمية في صورة اشتباه المكلف به بصورة العسر والحرج كما في الاحتياط المشار
اليه وعدم اختصاص ما دل على نفي العسر والحرج بالاحتياط المشار اليه كما لا يخفى وعلى اي حال فلو كانت النسبة من باب العموم
والخصوص المطلق فالامر دائر بين عدم حكم العقل بوجوب الاحتياط بملاحظة حكمه بانتفاء العسر والحرج او بملاحظة الايات و
الاخبار الدالة على نفي العسر والحرج وتخصيص حكم العقل بقبح التكليف العسر باختصاص حكمه بذلك بما عدا الاحتياط المشار
اليه بان يكون العقل حاكما بقبح التكليف العسر الا في باب الاحتياط المشار اليه ولا ترجيح للاول على الثاني لو ما على الثاني فنقول
اولا ان اعتبار الظن المستفاد من الايات والاخبار اول الكلام على حسب الفرض لفرض عدم ثبوت اعتبار الظن لا عموما
ولا خصوصا وثانيا ان حكم العقل مقدم سواء كانت النسبة من باب العموم والخصوص المطلق او من وجه لقوة حكم العقل ولا
سيما بناء على كون النسبة من باب العموم والخصوص المطلق وثالثا ان الايات والاخبار المشار اليها تنصرف الى التكاليف
النفسية ولا تشمل الوجوب الغيري والحرمة الغيرية ووجوب الاحتياط من باب الوجوب الغيري لكونه من باب وجوب المقدمة
العلمية نظير ان الامر في قوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن امره ينصرف الى الامر النفسي ولا يشمل الامر الغيري وكذا العصيان
في قوله سبحانه ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ينصرف الى العصيان النفسي بارتكاب الحرام النفسي وترك الواجب النفسي ولا
يشمل العصيان الغيري بارتكاب الحرام الغيري وترك الواجب الغيري فلا يتم الاستدلال بالايتين على ترتب العقاب على ترك
الواجب الغيري كما استدل بهما عليه الوالد الماجد ره ونظير ذلك انصراف الاطلاق والنهي في قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
ينصرف الى الاطلاق النفسي والنهي النفسي فلا يتم الاستدلال به من الصدوق نقلا على جواز القنوت بالفارسية ونظير
ان الحلال والحرام في قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ينصرف الى الحلية النفسية
والحرمة النفسية ولا يشمل الحلية الغيرية والحرمة الغيرية كما في المانع عن صحة الصلوة مثلا فان حرمته غيرية بعد تسليم الحرمة
الغيرية والا فالحرمة في الحقيقة باعتبار الصلوة المشتملة على المانع لا نفس الصلوة المشار اليها فلا يتم الاستدلال بذلك على جواز الصلوة
فيما شك في كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه كما استدل به المحقق القمي عليه وغيره ونظير ان الحرام في كلماتهم في باب الشبهة المحصورة ينصرف
الى الحرام النفسي واما تردد الحرام الغيري اعني المانع بين امور محصورة فهو خارج عن عنوان الشبهة المحصورة في كلماتهم والكلام
فيه مربوط بالكلام في الشك في المكلف به من جهة الشبهة الموضوعية وان امكن القول باطراد الكلام في تردد الحرام النفسي بين
امور محصورة في تردد المانع بين امور محصورة وان الحرمة في كلماتهم في شبهة الحرمة من الشك في التكليف تنصرف الى الحرمة
النفسية واما الحرمة الغيرية اعني المانعية فهي خارجة عن كلماتهم والكلام فيها موكول الى الكلام في الشك في المكلف به من باب
الشبهة الحكمية من حيث الجزئية او الشرطية او المانعية وان الحرمة في كلماتهم في الشبهة المنفردة من الشبهة الحكمية والموضوعية
تنصرف الى الحرمة النفسية واما اشتباه الموضوع من جهة الحرمة الغيرية بان تردد شيء بين كونه مانعا او غير مانع كما لو تردد شعر
بين كونه من ماكول اللحم او غيره فهو خارج عن كلماتهم والكلام فيه مربوط بالكلام في الشك في المكلف به من جهة الشبهة الموضوعية

على الوجه

وان الوجوب فی کلماتهم فی شبهة الوجوب من الشك فی التکلیف ینصرف الی الوجوب النفسی واما الوجوب الغیری اعنی الجزئیة و
الشرطیة بان شك فی جزئیة شئ او شرطیته فهو خارج عن کلماتهم والکلام فیه موکول الی الکلام فی الشك فی المکلف به من جهة
الشبهة الحکمیة من حیث الجزئیة او الشرطیة او المانعیة وان الوجوب فی کلماتهم فی شبهة الوجوب من الشك فی المکلف به من
جهة الشبهة الحکمیة اعنی تردد الواجب بین ماهیتین مختلفتین ینصرف الی الوجوب النفسی واما الوجوب الغیری بان ثبت
جزئیة شئ او شرطیته وتردد الشئ بین شیئین فالکلام فیه ایضا مربوط بالکلام فی الشك فی المکلف به من جهة الشبهة
الحکمیة من حیث الجزئیة او الشرطیة او المانعیة ویمکن ان یقال انه یرجع نفی وجوب الاحتیاط بناء علی القول بالتبعیض الی نفی
المحتاط لاجله وهو التکالیف الشرعیة فلا باس بمنع وجوب الاحتیاط بما دل علی نفی العسر والحرج من الایات والاخبار وربما
ان الاحتیاط لا بد منه علی القول بعدم وجوب مقدمة الواجب فلا یمانع انتفاء العسر عن التکالیف لزوم الاحتیاط من باب اللابدیة
لخروج اللابدیة عن التکلیف الشرعی الا ان یقال ان مفاد الایات والاخبار نفی التکلیف الذی یعسر الاتیان به مطلقا
سواء کان عسره لذاته او بالخارج کما لو کان العسر فی مقدمة الواجب مع عدم وجوب المقدمة وقد سمعت انه یرجع نفی وجوب
الاحتیاط الی نفی المحتاط لاجله ولو انتفی المحتاط لاجله فلا یلزم الاحتیاط ولو من باب اللابدیة اذ لابدیة المقدمة فرع وجوب
ذی المقدمة واذا انتفی وجوب ذی المقدمة فینتفی اللابدیة فعدم وجوب مقدمة الواجب لا یمانع عن نفی وجوب الاحتیاط
بالعسر والحرج لکون وجوب الاحتیاط عنوانا للمحتاط لاجله واما علی الاول فنقول انه ان کانت النسبة من باب العموم والخصوص
المطلق فالامر دائر بین عدم حکم العقل بوجوب الاحتیاط بملاحظة قبح التکلیف العسر وتخصیص حکم العقل بقبح التکلیف العسر
باختصاصه بما عدا الاحتیاط المبحوث عنه ولا ترجیح للاول علی الثانی فلا یتم القول بعدم وجوب الاحتیاط فی الموهومات
من باب العسر والحرج فی الاحتیاط المبحوث نظیر ان الامر فی باب التخصیص دائر بین ابطال الخاص وتخصیص العام الا ان التخصیص
مقدم بحکم العرف ولو کانت النسبة من باب العموم والخصوص من وجه فالامر دائر بین تخصیص حکم العقل بوجوب المقدمة العلمیة
او قاعدة الاشتغال وتخصیص حکم العقل بقبح التکلیف العسر ولا ترجیح للاول علی الثانی فلا یتم القول بعدم وجوب الاحتیاط
فی الموهومات من باب العسر والحرج فی الاحتیاط المبحوث عنه نظیر دوران الامر فی باب التعارض بالعموم والخصوص من وجه کما فی
باب اجتماع الامر والنهی نحو صل ولا تغصب علی القول بعدم جواز الاجتماع بین تخصیص کل من المتعارضین بالاخر تخصیص الامر
الامر بالصلوة بالنهی عن الغصب وتخصیص النهی عن الغصب بالامر بالصلوة الا ان الظاهر فیه عرفا تخصیص الامر بالنهی الا ان
یقال ان العقل بعد ملاحظة قبح التکلیف العسر یتوقف فی الموهومات ولا یجزم فیها بوجوب الاحتیاط ولا یجزم ایضا بعدم
الوجوب من باب لزوم العسر والحرج فیه ودوران الامر بین تخصیص الحکم بالخاص اعنی الحکم بوجوب الاحتیاط وتخصیص العام اعنی الحکم
بوجوب الاحتیاط وتخصیص العام اعنی الحکم بقبح التکلیف العسر وبین تخصیص الحکم بوجوب المقدمة العلمیة وقاعدة
الاشتغال وتخصیص الحکم بقبح التکلیف العسر فیها فی حکومة اصل البراءة لکن نقول انه لو سکت العقل فی الموهومات فلا
یتاتی له الجزم فی المظنونات والمشکوکات وعلی هذا المنوال الحال فی جمیع موارد حکم العقل فانه لو تطرق علیه الفتور فی بعض
الموارد او انکشف خلاف حکمه بالشرع فلا یتاتی له الجزم فی سائر الموارد مثلا لو انقدح اجتماع النقیضین والاثبات وتطرق التوقف
فی جواز الاجتماع فی بعض الموارد لا یتاتی للعقل الجزم بعدم جواز الاجتماع فی سائر الموارد وقد تقدم امثلة لذلك الا ان
یقال ان غایة الامر احتمال وجود المانع فی المظنونات والمشکوکات بعد تطرق الشك فی وجوب الاحتیاط فی الموهومات
بواسطة الشك فی ممانعة العسر والحرج فیدفع المانع بالاصل لکنه مدفوع بما بیناه علی اعتبار اصل العدم ولا اقوم العدم کما
یاتی او یقال ان العقل جاز بعد اکمال الاحاطة وامعان النظر بوجود المقتضی وعدم المانع لکنه مدفوع بانه حکم العقل بوجوب
الاحتیاط کان مستندا الی العلم الاجمالی وهو قد ارتفع بعدم وجوب الاحتیاط فی الموهومات الا ان یقال ان العلم الا
جمالی حاصل ایضا بثبوت التکلیف فی کل من المظنونات والمشکوکات ایضا ولا اقل من ثبوت العلم الاجمالی بثبوت التکلیف
فی مجموع المظنونات والمشکوکات لکنه یندفع بان المشکوکات لا تکون محل العلم الاجمالی ولا من اطراف العلم الاجمالی کما

وان نفی وجوب الاحتیاط لاجل نفی الاحتیاط لاجله بنفی ... الاجل وان نفی ... منه

فظلم

ما تقدم الكلام فيه ويمكن ان يقال انه بناء على حكم العقل بقبح التكليف العسر على الاطلاق يكون حكمه بالقبح مانعا عن حكمه
بحكم تكليفي فيكون مانعا عن الحكم بوجوب الاحتياط في المقام لان الاول من باب المتبوع بالنسبة الى الثاني فيقدم الاول لان الاول
مانع عن الثاني نظير ان الشك السببي يقدم على الشك المسببي في تعارض الاستصحابين وغيره على ما حررناه في تعارض
الاستصحابين واقمنا عليه وجوها منها ان الشك السببي من باب المتبوع بالنسبة الى الشك المسببي فحكم السببي مقدم على حكم
المسببي قضية تقدم حكم المتبوع على حكم التابع بل الحكم في الشك السببي مانع عن الحكم في الشك المسببي الا ان يقال ان الحكم في
الشك السببي يزيل الحكم في الشك المسببي فالحكم في الشك السببي من باب الرافع لا المانع اذ المانع عن الشيء ما لا يوجد معه الشيء و
الرافع للشيء ما يزيل الشيء لكنك خبير بانه لا فرق بين ما لا يوجد معه الشيء والرافع للشيء ما يزيل الشيء لكنك خبير بانه لا فرق بين
ما لا يوجد معه الشيء وما يزيل الشيء اي المانع والرافع في المتبوعية فالمناط متضح والمسلك متحد وعلى اي حال فقد تأسس هنا
قانون كلي هو انه لو تعارض حكمان وكان احدهما مانعا عن الاخر فيقدم المانع على الممنوع لكن نقول ان العسر والحرج لا يمانع عن
وجوب الاحتياط بناء على كونه من باب اللابدية بناء على عدم وجوب مقدمة الواجب الا ان يقال انه لا فرق عند العقل في
قبح التكليف بين ما لو كان عسر التكليف لذاته او لامر خارج كما لو كان العسر في مقدمة الواجب مع عدم وجوب المقدمة فالمدار
على عسر الاتيان مطلقا كما تقدم وايضا نقول انه لو ثبت عدم وجوب الاحتياط في الموهومات فيتطرق الفتور في حكم
العقل بوجوب الاحتياط فلا يتم وجوب الاحتياط في المظنونات والمشكوكات اللهم الا ان يذب بشيء من الوجهين المتقدمين لكلا
فيهما وتلخيص المقال وتحرير الحال انه اذا ثبت التعارض في المقام فلابد اما من البناء على وجوب الاحتياط حتى في الموهومات او
البناء على عدم الوجوب حتى في المظنونات والمشكوكات وعلى تقدير ثبوت التعارض فدليل المتعارضين اما ان يكون
عقليا او يكون لفظيا او يكون بالاختلاف لكن دليل وجوب الاحتياط عقلي اما دليل نفي العسر والحرج فان كان لفظيا فقد
تقدم الكلام في تقدم دليل وجوب الاحتياط عليه وان كان عقليا فان قدم دليل وجوب الاحتياط فلابد من الاحتياط
حتى في الموهومات وان قدم دليل نفي العسر والحرج او توقف في الباب فيرتفع وجوب الاحتياط في الكل ولا دليل على وجوب
الاحتياط في المظنونات والمشكوكات لارتفاع العلم الاجمالي لكن نقول انه يتجه القول بالتبعيض بناء على حكم العقل بانه
التكليف العسر مطلقا او في مثال المقام وتقدم الحكم المشار اليه على حكم العقل بوجوب الاحتياط في باب الموهومات من
باب رفع العسر والحرج عن مجموع التكاليف لو قلنا بثبوت العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في كل من المظنونات والمشكوكات
او في مجموع المظنونات والمشكوكات لكنك خبير بانه مبني على كون المشكوكات محل العلم الاجمالي ومن اطراف العلم الاجمالي
وبعد هذا اقول ان المشكوكات لا تكون محل العلم الاجمالي ولا من اطراف العلم الاجمالي على ما تقدم تفصيل الكلام فيه فلا
مجال لوجوب الاحتياط في المشكوكات والحكومة لاصل البراءة ولا سيما لو كان الشك في الوجوب لاتفاق المجتهدين والاخباريين
على حكومة اصل البراءة فيه وعلى منوال حال المشكوكات حال الموهومات فلا حاجة في وجوب الاحتياط فيها الى التمسك بنفي
العسر والحرج في نفي وجوب الاحتياط التام بل يتاتى حكومة اصل البراءة فيها بنفسها فضلا عن الاولوية بالنسبة الى المشكوكات
وبعد هذا اقول ان التبعيض المذكور يقتضي كون النزاع في عموم موارد انسداد باب العلم وقد تقدم ان النزاع في موارد الظن
من موارد الانسداد فلا يتاتى النزاع في موارد الشك وموارد الوهم فكان الاولى القول بالتبعيض في موارد الظن بين مظنون
الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار لكن مقتضى القول بالتبعيض المذكور عدم العسر في الاحتياط في المظنونات
والمشكوكات معا فضلا عن المظنونات فقط وبعد هذا اقول ان مرجع عدم وجوب الاحتياط الى عدم وجوب المحتاط لاجله
ومعنى عدم وجوب الاحتياط للعسر عدم وجوب المحتاط لاجله في حال عسر الاحتياط قضية ان مرجع عدم وجوب المقدمة للعسر
الى عدم وجوب ذي المقدمة للعسر في المقدمة بل معنى عدم وجوب المقدمة هو عدم وجوب ذي المقدمة مطلقا سواء كان عدم
وجوب المقدمة من جهة العسر او غيرها وليس الامر على جهة الترتب بان ينتفي وجوب المقدمة كيف لا ووجوب ذي المقدمة و
المحتاط لاجله هو الاصل ووجوب المقدمة والاحتياط من باب الفرع فلا يكون ورود الوجوب وعدم الوجوب على المقدمة

تقدم المانع على الممنوع فيما اذا تعارض حكمان وكان احدهما مانعا عن الاخر

فينتفي وجوب ذي المقدمة

والاحتياط بالاصالة وعلى ذي المقدمة والمحتاط لاجلها بالاخرة بل هو دوران الوجوب وعدم الوجوب على ذي المقدمة المحتاط
لاجله بالاصالة فيما لا يتمكن من رفع وجوب ذي المقدمة والمحتاط لاجله لا يتمكن من دفع وجوب المقدمة والاحتياط ونحو
الاحتياط التام مقدمة العلم بالاتيان بمجموع التكاليف العسر والحرج لا ينفي المجموع والمجموع عسر غاية العسر فعسر الاحتياط
المبني على مجموع التكاليف لا ينفي المجموع فلا ينفي وجوب الاحتياط ويمكن ان يقال ان امتثال مجموع التكاليف في مجموع الاصناف
الثلثة يستلزم امتثال احاد التكاليف في مجموع الاصناف الثلثة يستلزم امتثال احاد التكاليف في مجموع الاصناف
والمفروض عسر الاحتياط في مجموع الاصناف الثلثة فعسر الاحتياط في مجموع الاصناف الثلثة ينفي احاد التكاليف فيلزم
نفي مجموع التكاليف الا ان يقال انه على هذا يلزم نفي جميع التكاليف لا المجموع المقابل للجميع فلا يرتبط بذلك ترك الاحتياط
في الموهومات من باب رفع العسر عن المجموع الا ان يقال نعم وان يلزم على ذلك نفي الجميع لكن نفي الجميع يستلزم الخروج
عن الدين فلا بد من البناء على نفي طائفة مخصوصة حذرا عن محذور الخروج عن الدين ولو تعين رفع اليد عن المجموع
في ترك الاحتياط فكذا الطائفة التي لا بد من رفع اليد عليها في الموهومات ايضا ويمكن ان يقال كما ان مجموع الاصناف الثلثة
موردا للعلم الاجمالي كذا كل واحد من الاصناف مورد العلم الاجمالي وكذا مجموع المظنونات ايضا موردا للعلم الاجمالي فنترك
الاحتياط في الموهومات ونحتاط في المظنونات والمشكوكات بناء على تعينهما نظرا الى ترك الاحتياط وبعد هذا اقول ان
التكاليف الواقعية ان كانت باقية في زمان انسداد باب العلم فلا بد من الاحتياط حتى في الموهومات والا فلا يجب الاحتياط
حتى في المظنونات ويمكن ان يقال ان الامر من باب التكليف المتوسط نظير ما هو الحال في باب الشبهة الغير المحصورة بناء
على وجوب ابقاء القدر المساوي للحرام او ترك ما يتيسر من الافراد لو كان جميع الافراد مورد الابتلاء وتيسر ترك ما فوق
القدر المساوي للحرام لكن يمكن الايراد بان التكليف المتوسط لا بد فيه من وحدة التكليف ومرجع الامر هنا الى
التفصيل بين اصناف التكليف اعني المظنونات والمشكوكات والموهومات بالثبوت في المظنونات والمشكوكات و
النفي في الموهومات وهو مقطوع العدم للقطع بعدم الفرق بين التكاليف نفيا واثباتا بحسب الاصناف الثلثة الا
ان يقال ان مرجع الامر في المقام الى التفصيل في التكاليف بين احوال ثلثة اعني الظن والشك والوهم لا بين الاشخاص بحسب
الاصناف الثلثة بمعنى ثبوت كل واحد من التكاليف في حال الظن والشك دون حال الوهم فلا يخرج شخص من اشخاص التكليف
نعم يخرج بعض الاحوال مثلا لو قيل اكرم العلماء الا في حال مسافرتهم فسافر كل العلماء في يوم الجمعة فلا يجب اكرام احد من
العلماء في يوم الجمعة لكنه باعتبار اتفاق الاتفاق في الحال لا باعتبار خروج الزمان اعني يوم الجمعة بخلاف ما لو قيل اكرم العلماء
الا يوم الجمعة فان الخارج فيه هو الزمان فالخارج في المثال الاول هو الحال الا انه قد يختلف الحال كما لو سافر بعض العلماء
فلا يجب اكرام الموصوف بالحال الخارج اي المسافر وقد يتوافق الحال كما لو سافر الكل فلا يجب اكرام احد من الموصوفين
بالحال الخارج اي احد من المسافرين ففي مقامنا هذا نبائي التوسط في التكليف باعتبار الحال اثباتا ونفيا اعني الثبوت
في حال الظن والشك والنفي في حال الوهم والتوسط باعتبار كون التكليف بين الثبوت في عموم الاحوال والانتفاء في
جميع الاحوال ولا فرق في التوسط بين ما لو كان في التكليف الواحد او التكاليف المتعددة والامر في المقام من باب تعدد
التكاليف بخلاف الشبهة الغير المحصورة فان التوسط فيها في التكليف الواحد نعم التفصيل بين التكاليف غير التفصيل في
التكليف الواحد اعني التوسط فيه لكن الامر في المقام من باب التفصيل في كل من التكاليف اعني التوسط فيه فمرجع الامر في المقام
الى اختلاف حال التكليف بحسب المظنون والمشكوك والموهوم من كل واحد من احادها لا بحسب مظنون الكل ومشكوك
الكل وموهوم الكل فخروج صنف الموهومات يتبع الحال اعني حال الوهم لا بنفسه بان كان الخارج اشخاص صنف الموهوم
بالاصالة نظير ان خروج يوم الجمعة في اول المثالين المتقدمين اعني ما لو قيل اكرم العلماء الا في حال مسافرتهم وسافر العلماء
يوم الجمعة يتبع خروج الحال لا بالاصالة كما في المثال الثاني من المثالين اعني ما لو قيل اكرم العلماء الا يوم الجمعة لكن نقول
ان التكليف المتوسط لا بد فيه من قيام الدليل على بطلان اطلاق النفي وكذا قيام الدليل على بطلان اطلاق الثبوت كما في

في الشبهة المحصورة بناء على قيام الاجماع على جواز ارتكاب البعض وكذا قيام الاجماع على عدم جواز ارتكاب الكل ومرجع الامر
الى بعض ارتكاب الحرام حال الاشتباه لو اتفق في ضمن ارتكاب الكل دون ما لو اتفق في ضمن ارتكاب البعض وبعبارة اخرى
قيام الاجماع على عدم ثبوت حرمة الحرام على الاطلاق اي حتى في صورة المصادفة لارتكاب البعض وكذا قيام الاجماع على عدم
الاغماض عن الحرمة بالكلية وتطرق الحلية في حال الاشتباه حتى في صورة المصادفة لارتكاب الكل وبعبارة ثالثة قيام
الدليل على سد الحد بين اعني طرفي التوسط اي اطلاق النفي واطلاق الاثبات وبعبارة رابعة قيام الدليل على عدم ارتفاع
الحرمة حال الاشتباه بالكلية وكذا قيام الدليل على ثبوت الحرمة حال الاشتباه على الاطلاق وبعبارة خامسة قيام الدليل
على عدم جواز ارتكاب الكل بعد قيام الدليل على جواز ارتكاب البعض الا ان عدم جواز ارتكاب الكل لا يحتاج بنفسه الى قيام
الدليل عليه بعد شمول اطلاق دليل الحرمة لحال الجهل وههنا وان ثبت بطلان ثبوت التكليف على الاطلاق واستيعاب
الاحتياط بعد بحكم العقل بقبح التكليف بالعسر لكن لم يثبت بطلان الغاء الاحتياط فلا يثبت التبعيض في الاحتياط كما انه لو
ثبت في الشبهة الغير المحصورة جواز ارتكاب البعض لا يثبت التبعيض في الاحتياط بل لا بد فيه من قيام الدليل على بطلان
الغاء الاحتياط وان قلت ان بقاء التكاليف يقتضي وجوب الاحتياط في المظنونات والمشكوكات فيتأتى التكليف المتوسط
لثبوت عدم التكليف في الموهومات بالعسر والحرج وثبوت الثبوت في المظنونات والمشكوكات بمقتضى بقاء التكاليف قلت
انه لو كان الامر على هذا لكان العلم الاجمالي في الشبهة الغير المحصورة كافيا في وجوب الاحتياط عن الاطراف الباقية بعد جواز
ارتكاب البعض ولا يلتزم به ذو مسكة مع ان بقاء التكاليف لا يستلزم وجوب الاحتياط لامكان حصول الامتثال بطريق
آخر كالظنون الخاصة او مطلق الظن الا ان يقال ان المفروض عدم قيام دليل على اعتبار طريق وحكم العقل بوجوب الاحتياط
لكن نقول انه لو ثبت انتفاء التكليف في حال الوهم ولو من باب رفع العسر والحرج في المجموع فغاية الامر انتفاء التكليف في
حال الظن والشك معا يوجب الخروج عن الدين لكن لا دليل على ثبوت التكليف في حال الظن والشك معا الا من باب حجية
العام المخصص ولا عبرة به في المقام كما انه لو ثبت جواز ارتكاب بعض اطراف الشبهة الغير المحصورة فيجوز ارتكاب الكل ما لم
يمنع عنه مانع فضلا عن ارتكاب البعض مما عدا البعض المشار اليه لارتفاع العلم الاجمالي بل لو ثبت عدم جواز ارتكاب
الكل بعد ثبوت جواز ارتكاب البعض لا دليل على عدم جواز ارتكاب البعض مما عدا البعض المشار اليه سوى حجية العام المخصص فيما
بقي واستصحاب حرمة الحرام على تقدير وجوده في الاطراف الباقية ولا عبرة بشيء منهما في الباب اذ الكلام في حكم العقل بل يمكن
القول بعدم جريان الاستصحاب اذ الشك في ذهاب حرمة الحرام في حال المصادفة للاطراف الباقية سوى المجموع الا ان يقال ان
المفروض لما كان عروض الاشتباه فيأتي استصحاب الحرمة فيأتي ما يقدم على اصل البراءة نظير تقدم استصحاب بقاء الا
في الشك في صحة العقد على اصالة عدم الشرطية مثلا مع تقدم اصالة البراءة على استصحاب الاشتغال في الشك في المكلف
به على التحقيق في المرحلتين فحق المقام يأتي التخيير بين الاحتياط في المظنونات والمشكوكات لو لم نقل بتعين الاحتياط في المظنونات
وان قلت ان ترك الاحتياط في الموهومات بواسطة العسر والحرج ولا عسر ولا حرج في الاحتياط في المظنونات والمشكوكات فلا
مجال لترك الاحتياط فيها قلت ان ترك الاحتياط في الموهومات ليس بواسطة العسر والحرج فيها كما هو ظاهر هذا المقال بل من باب
رفع العسر والحرج عن المجموع لكن لو ثبت عدم وجوب الاحتياط في الموهومات بواسطة ثبوت العسر والحرج فيها او في المجموع او
بواسطة التنصيص على جواز ارتكاب الكل الا ان لزوم الخروج عن الدين يمانع عن ترك الاحتياط في المظنونات والمشكوكات
معا بناء على حكم العقل بوجوب الاحتياط واما لزوم الاحتياط في المظنونات والمشكوكات معا فيبتني على حجية العام المخصص فيما
بقي ولا عبرة به في المقام ولا مجال للاستصحاب بعد عدم اعتباره في الباب لكون الشك بالنسبة الى الزمان الاول كما انه لو ثبت
في باب الشبهة الغير المحصورة جواز ارتكاب البعض يثبت جواز ارتكاب الكل ما لم يمنع عنه مانع والا فيجوز ارتكاب ما عدا البعض الذي
ثبت جواز ارتكابه سوى الكل كما مر لكن نقول ان ما ذكر انما يأتي في صورة انعقاد العلم الاجمالي كما في الصور المنتزعة من الشبهة
الغير المحصورة واما لو فرضنا ثبوت العلم الاجمالي بوجود الحرام فيما بقي بعد ارتكاب بعض اطراف الشبهة فيجب الاحتياط ايضا

اصل البراءة و

ارتفع عنوان تنجز العلم الاجمالي بعد ارتكاب بعض

وفي هذا المقام فصلا نفيها لو ادعى العلم خروجها بانتشار التكاليف ع

وما نحن فيه من هذا القبيل لثبوت العلم الاجمالي بانتشار التكاليف في المظنونات والمشكوكات مضافا الى ادلة الانحلال
بانتشار التكاليف في كل من المظنونات والمشكوكات الا ان يقال انه مبني على كون المشكوكات محل العلم الاجمالي ومن
اطراف العلم الاجمالي وقد تقدم ان المشكوكات ليست من اطراف العلم الاجمالي ولا محل العلم الاجمالي مع انه لو تطرق
الشك في بقاء الحرام المنتشر فيما بقي بعد ارتكاب بعض افراد الشبهة بملاحظة ارتفاع الحرمة عن الحرام المنتشر فيما بقي البعض
الذي ثبت جواز ارتكابه ينافي اصل البراءة حيث ان وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وغير المحصورة بناء على شمول
اطلاق دليل الحرمة لحال الجهل انما ينافي لو لم يتصادف العلم الاجمالي بالشبهة الحكمية في نفس المعلوم بالاجمال كما ذكروا لا
ينافي جواز ارتكاب الكل لاندفاع حرمة الحرام المعلوم بالاجمال باصل البراءة لكن ما ذكر انما ينافي لو كان البعض المرخص في
ارتكابه معينا والا فلو كان البعض المرخص في ارتكابه واحدا لا بعينه كما هو مدار الكلام فيما مر من الكلام في ترخيص
ارتكاب البعض سوى ما في هنا من التنبيه على جواز ارتكاب الموهومات فلا ينافي العلم الاجمالي بعد ارتكاب البعض
لجواز ارتكاب البعض من الباقي ايضا لان الباقي من عنوان الشبهة المحصورة او الغير المحصورة ايضا كما انه لو نافى الشبهة
بالشبهة الحكمية في التصادف لبعض الافراد معينا او غير معين يندفع ايضا حرمة الحرام المعلوم بالاجمال في التصادف للفرد
المشار اليه باصل البراءة ويتطرق الشك في دخول الحرام معلوما بالاجمال في الباقي فيجوز ارتكاب الكل نعم ينافي استصحاب
الحرمة في كل من الصورتين فينافي وجوب الاحتياط عن الكل لكن لا جدوى في الاستصحاب بعد جريانه وان قلت ان المفروض
في الشبهة المحصورة او الغير المحصورة دخول الحرام المعلوم حرمته بالاجمال فكيف ينافي فرض الشك في بقاء الحرام على
الحرمة او الشك في حرمة الحرام لو تصادف لبعض الافراد قلنا ان المدار في الشبهة المحصورة او الغير المحصورة على دخول
ما كان حراما قبل الاشتباه قبل المباح في البين ولا ينافيه تطرق الحلية على الحرام في حال الاشتباه ولذا يجوز القول بعدم
وجوب الاحتياط والتساقط في الشبهتين وكذا لا ينافيه تطرق الحلية على الحرمة في بعض احوال الاشتباه كما فيما ذكر من الصورتين
نعم الغالب في باب الشبهة المحصورة على القول بوجوب الاجتناب بقاء الحرمة في عموم احوال الاشتباه لكن يمكن القول بان
الشك في حرمة الحرام المعلوم بالاجمال دخوله في الباقي بعد خروج بعض الافراد في غاية البعد كما ان الشك في حرمة بعض
الافراد مما عدا البعض الخارج بعينه او لا بعينه والجميع في صورة ثبوت عدم جواز ارتكاب الكل في غاية البعد الا ان يقال
ان الشك الاول وان كان بعيدا لكن لا يبعد الشك الثاني كيف لا ولو كان الامر على هذا لكان عنوان حجية العام المخصص
مستغنى عنه وان قلت ان التكاليف لو كانت ثابتة حال الجهل فيجب الاحتياط مطلقا والا فيجب الاحتياط مطلقا والا فلا
يجب الاحتياط راسا ولا مجال للتوسط لا فيما نحن فيه ولا في باب الشبهة الغير المحصورة قلت ان الشبهة الغير المحصورة انما
ينافي القول بوجوب الاحتياط فيها على القول بشمول اطلاق دليل الحرمة لصورة الجهل والا فلا يكون في البين حرام ويجوز
ارتكاب الكل على تقدير عدم شمول الاطلاق لصورة الجهل وحال الاشتباه فغاية ما يقتضيه الشمول انما هو الحرمة في
بعض الاحوال اذ لو لم يثبت الحرمة في شيء من الاحوال فهو ينافي فرض شمول الاطلاق لصورة الجهل فغاية الامر ثبوت دخول
شخص الحرام في البين قبال المباح لكن يحتمل تطرق الاباحة على الحرام بحسب الاحوال فتارة يحتمل تطرق الاباحة بحسب حالة
التصادف على حسب عداد الاطراف الا انه يختص ببعض الموارد كما لو تقاطر ماء مغصوب في اشتباه التقاطر في اواني غير
محصورة واحتمل تطرق الاباحة عليه على حسب احتمالات التصادف وتقاطر البول واشتباه التقاطر في مواضع غير
محصورة منها البئر ولما لو اشتبه شاة مغصوب بين شياه مباحة غير محصورة فلا ينافي احتمال تطرق الاباحة ومع هذا
لا اعتداد باحتمالات تطرق الاباحة نعم يتقوى الاحتمالات لو تطرق الرخصة في ارتكاب بعض معين من الافراد وتارة
اخرى يحتمل تطرق الاباحة بحسب حالات الارتكاب من الوحدة والثانية والثالثة الى ان ينتهي الامر الى ارتكاب جميع
الاطراف والارتكاب في الحالات المشار اليها سوى الحالة الوحدانية اما على وجه التدريج او التدفعة ولا اعتداد بها ايضا
في الشبهة الغير المحصورة بعد القول بشمول الاطلاق اعني اطلاق دليل الحرمة لصورة الجهل كما هو الحال في الشبهة

المحصورة الا انه لما جاز ارتكاب البعض ولم يجز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة فلذا يتطرق احتمال تطرق الاباحة على حسب حالات الارتكاب ولو كان شمول الاطلاق لحال الجهل على وجه الاجمال فلا يثبت الحرمة فيما عدا الحالة التي يكون ثبوت الحرمة فيها هو القدر المتيقن اي صورة ارتكاب الكل ويجري فيما عدا ذلك اصل البراءة وان لم يكن في البين قدر متيقن فيحتاط المكلف في بعض الحالات ويرتكب فيما عداه والامر على وجه التخيير ان كان الاطلاق شاملا لجميع الحالات كما هو مقتضى ما مر من عدم الاعتداد باحتمال تطرق الاباحة فلو ثبت خروج بعض الحالات فيبقى الحالات الباقية تحت الاطلاق بل ثبوت خروج بعض الحالات يقوي شمول الاطلاق لجميع الحالات الا انه انما يتم لو كان خروج بعض الحالات بالنص لا بالاجماع نظير ان دخول بعض النوادر بحكم الاستثناء يكشف عن شمول الاطلاق لجميع النوادر بخلاف ما لو ثبت اطراد حكم الشائع في بعض النوادر بالاجماع فانه لا يكشف عن شمول الاطلاق للنادر المشار اليه فضلا عن النوادر ولو ثبت خروج بعض الافراد لا بعينه فياتي التوسط رجوع الامر الى كون الامر بين الامرين اعني ثبوت الحرمة على الاطلاق وانتفاء الحرمة على الاطلاق بثبوت الحرمة فيما عدا صورة التصادف للبعض المرخص فيه لكن بناء على حجية العام المخصص فيما بقي يتعين التوسط لكون الحالة المرخص فيها حالة واحدة وحالة عدم جواز الارتكاب متعددة على حسب اعداد التصادف الا انه انما يتم في بعض الموارد كما يظهر تمام كما انه يبتني على شمول الاطلاق لجميع احوال التصادف واما بناء على عدم حجية العام المخصص فيما بقي فحالة الرخصة معينة وحالة عدم جواز الارتكاب مجملة فالحال فيما بقي على منوال ما لو ثبت شمول الاطلاق لحال الجهل على وجه الاجمال لا يقال ان المفروض ثبوت الحرمة في بعض الحالات الباقية فلا بد من الاحتياط ولو بعد ارتكاب البعض المرخص فيه من باب المقدمة العلمية لان وجوب الاحتياط من باب المقدمة العلمية انما يتم لو لم يتصادف العلم الاجمالي للشبهة الحكمية والا فلا كما مر ويجري نظير ما ذكر في الشبهة المحصورة فلو اشتبه فرد من الحرام بفردين من المباح وثبت جواز ارتكاب البعض وعدم جواز ارتكاب الكل فحالات الارتكاب خمسة واحدة وحدانية وثلثة ثنائية وواحدة ثلاثية والمفروض جواز الارتكاب في الحالة الوحدانية ولزوم الاجتناب في الحالة الثلاثية ويبقى الحالات الثنائية مشكوكة ان كان اطلاق دليل الحرمة بالنسبة الى احوال الاشتباه في مورد الاجمال لم يكشف اخراج الحالة الوحدانية عن الشمول للحالات الثنائية ويعمل باصل البراءة والا فيبنى على الحرمة تمسكا بالاطلاق غاية الامر انه خرج الحالة الوحدانية فيبقى الباقي لكن لو انحصر فرد الشبهة في فردين باشتباه فرد من الحرام وثبت جواز ارتكاب فرد واحد وعدم جواز ارتكاب الفردين فحالة الارتكاب منحصرة في الوحدانية والثنائية والمفروض جواز الارتكاب في الحالة الوحدانية وعدم الجواز في الحالة الثنائية فالوسط متحد والتوسط لجواز الارتكاب في الحالة الوحدانية وعدم الجواز في الحالة الثنائية واما حالة التصادف فهي فيما يتعدد فهي فيه من المثال الاول ثلثة ومن المثال الثاني اثنان وعلى منوال المثال الاول من المثالين المذكورين للشبهة المحصورة الحال فيما نحن فيه الا انه يختلف الحال بناء على ثبوت العلم الاجمالي فيما بقي بعد اخراج بعض الاطراف في بعض الحالات الوحدانية اعني الموهومات من كل من المظنونات والمشكوكات والمجموع يختلف الحال بثبوت العلم الاجمالي في الطرفين الباقيين والحالتين الوحدانيتين لو قيل بثبوت العلم الاجمالي في كل من المظنونات والمشكوكات وثبوت العلم الاجمالي في الحالة الثنائية او قيل بثبوت العلم الاجمالي في مجموع المظنونات والمشكوكات ثم التوسط باعتبار كون التكليف بين الثبوت على الاطلاق والانتفاء على الاطلاق بالثبوت في صورة الظن والشك والانتفاء في صورة الوهم كما مر ويمكن الايراد ثانيا بانه لا معنى للتكليف المتوسط في المقام الا ثبوت التكليف بالفعل او الترك حال الظن به او الشك فيه دون حال الظن بالعدم ولا معنى لكون التكليف تابعا للظن ولا منوطا به للزوم الدور وكما يظهر مما مر في عدم جواز اشتراط التكليف بالعلم وان قلت فكيف تقول بانصراف اطلاقات التكاليف الى حال العلم قلت انا نقول بانصراف اطلاقات التكاليف الى حال العلم بالفعل بالنسبة الى الموضوعات العرفية ولا باس به وبانصراف الاطلاقات الى العلم بالقوة اعني امكان العلم بالنسبة الى الموضوعات المخترعة ولا باس به ايضا ولا نقول بانصراف الاطلاقات الى حال العلم بالتكاليف نعم لا باس بالقول بالتوسط

ومشروطا به صح

فى التفريع بترتب العقاب على ترك الامتثال لو كان فى حال الظن او الشك دون ما لو كان فى حال الوهم ويظهر الحال بما مر من الكلام فى تبعية التكا
وان قلت ان ثبوت التكليف فى حال الظن والشك لا يقتضى الاشتراط والاناطة بالظن والشك كيف لا والفرق بين كون الشئ فى حال الشئ
وبشرط الشئ حديث واضح معروف قلت ينافى الاشتراط والاناطة بثبوت التكليف فى حال الظن والشك وانتفائه فى حال الوهم
والا فلو كان التكليف ثابتا على الاطلاق فهو لا يخرج عن كونه فى حال الظن او الشك او الوهم لكن نقول انه لو ثبت انتفاء العقاب على
ترك الامتثال لو كان بالترك فى حال الوهم بناء على كون التوسط فى التفريع ينافى الفتور فى حكم العقل ولا يجزم بترتب العقاب
على ترك الامتثال فى حال الظن والشك لو جزم بترتب العقاب على ترك الامتثال فى حال الظن والشك معا للزوم الخروج عن الدين
بل عدم وجوب الاحتياط فى حال الوهم يوجب عدم جزم العقل بوجوب الاحتياط فى حال الظن والشك لجواز العمل بطريق آخر
لكن لا مجال لهذا بعد فرض حكم العقل بوجوب الاحتياط كما انه بعد فرض العلم الاجمالى بثبوت التكاليف فى المظنونات والمشكو
كات بالانفراد او الاجتماع يجب الاحتياط بعد الاغماض عن ان المشكوكات لا تكون محل العلم الاجمالى ولا من اطراف العلم الاجمالى
ويمكن الايراد ثانيا بان قضاء الضرورة ببقاء التكاليف لو اقتضى على ما بنا فى القول بالتوسط فى التكليف فلا عبرة به لكنه
يندفع بان مدار القول بالتوسط على التصرف فى اصل الخطابات وواقع التكاليف على ذلك هو التوسط والمرجع الى تقييد التكا[ليف]
واخراج صورة الوهم بواسطة العسر والحرج لكن نقول انه يستلزم حمل الخطابات على ما يستلزم الدور كما يظهر مما سمعت نعم فى باب
الشبهة الغير المحصورة لما قام الاجماع على جواز ارتكاب البعض وعدم وجوب الاجتناب عن الكل فهذا دليل قطعى على تقييد دليل
الحرمة بصورة ارتكاب الكل ولا يلزم فيه محذور بل فى كل مورد ثبت بطلان اطلاق النفى والاثبات يثبت التوسط والتفصيل
كما انه لو ثبت كون شئ فى سطح وثبت انه لا يكون فى المبدء ولا فى المنتهى يتعين كونه فيما بين المبدء والمنتهى الا انه لا يتعين الى
المخصوص لو تعدد الاوساط وبعد هذا اقول ان غاية الامر تطرق العسر فى باب الاحتياط فى مجموع الاصناف الثلثة
لكن ترجيح المظنونات والمشكوكات بتخصيص الاحتياط بهذين الصنفين يحتاج الى مرجح قطعى وهو منتف ولا يكفى مرجح
الظن لما يظهر مما ياتى فى تزييف الاستدلال على حجية مطلق الظن بلزوم ترجيح المرجوح على الراجح لولاه وكذا ما ياتى فى
عدم كفاية الظن فى ترجيح الظنون الخاصة الا ان يقال ان مدار الايراد على ما مر على رجحان جعل البعض الذى يترك فيه
الاحتياط هو الموهومات لا اللزوم لكن نقول ان التعبير بالاولى فى كلام المورد كما تقدم فى تلخيص الايراد وان يظهر منه
الرجحان لكن مقتضى صريح بعض كلماته التعين وان قلت ان الاتفاق قائم على عدم وجوب الاحتياط فى الموهومات ولو لم
يثبت اعتبار طريق قلت ان الاتفاق قائم ايضا على عدم وجوب الاحتياط فى الشك فى الوجوب ولو لم يثبت اعتبار طريق و
اتفاق المجتهدين قائم على عدم وجوب الاحتياط فى الشك فى التحريم ولو لم يثبت اعتبار طريق وان قلت ان ما ادعيت من
الاتفاق انما هو فى صورة ثبوت الطريق ولو من باب مطلق الظن قلت ان الحال فيما ادعيت من الاتفاق على هذا المنوال ايضا وان
قلت ان ما ادعيت من الاتفاق من باب استنباط المناط بدعوى عدم اختصاص اتفاقهم على عدم العمل فى الموهومات
بصورة ثبوت اعتبار الطريق قلت نحن ندعى ايضا ان الاتفاق على عدم العمل بالاحتياط فى المشكوكات لا يختص بصورة
بصورة ثبوت اعتبار الطريق وان كان قيام الاتفاق فى صورة ثبوت اعتبار الطريق وبعد هذا اقول ان البناء على
التبعيض ان كان من باب الجمع بين قاعدة وجوب الاحتياط وقاعدة نفى العسر والحرج كما هو المقصود فالمدار على الاخذ
ببقية الاحتياط بعد ترك الاحتياط فى الموهومات فيظهر الكلام فيه بما مر من انه لو ارتفع العلم الاجمالى بانتشار التكاليف
فى جميع موارد انسداد باب العلم فالعلم الاجمالى يرتفع بعدم وجوب الاحتياط فى الموهومات ولا مجال لوجوب الاحتياط
فى المظنونات والمشكوكات بعد حكم العقل بحصر الطريق فى الاحتياط ولم يتعين الاحتياط فى المظنونات الا ان يدعى
العلم الاجمالى بانتشار التكليف فى كل من المظنونات والمشكوكات او فى المجموع وان كان من باب الاخذ بالتبعيض بنفسه
حيث انه احد الاحتمالات المتطرقة فى زمان انسداد باب العلم كما مر فهو بعد كونه خلاف الاجماع لا يرتبط بوجه يقتضيه
مع انه مبنى على كون المشكوكات محل العلم الاجمالى او من اطراف العلم الاجمالى وقد يعترض على الايراد المتقدم بان الاحتياط

اوالاول

وان كان دليلنا على الاتفاق فى صورة ثبوت اعتبار الطريق ح

بل بناء فى التبعيض والاحتياط فى المظنونات والمشكوكات ح

في المسئلة الفرعية معارض للاحتياط في المسئلة الاصولية اذ مقتضى الاحتياط في باب جواز العمل بالظن هو ترك العمل بالظن
قضية الايات الناهية عن العمل بالظن وهو مردود بان مدار الايراد المتقدم على العمل بالظن من باب الاحتياط واين هذا من العمل
بالظن من باب حجيته كيف لا وحجية الظن مما تتاتى في صورة بطلان الاحتياط وبطلانه احد اجزاء دليل الانسداد ومدار الايراد
على العمل بالظن من باب الاحتياط فلا مجال لشمول الايات الناهية عن العمل بالظن من باب الاحتياط مع العمل به من باب حجية الظن
كيف لا ولا باس بالعمل بالقياس من باب الاحتياط وان امكن القول باقتضاء الاخبار الناهية عن العمل بالقياس المنع عن مطلق
الاعتناء بالقياس حتى العمل بالاصل من باب ترجيح الظن المستند الى الخبر بمعارضة القياس فلا ينافي جواز العمل بالقياس من باب
الاحتياط لكن هذا المقال لا ينافي ... باب الا ... ما ذكرنا يجوز العمل بالقياس ذا المقالة المذكورة بملاحظة غلظة الاخبار
الناهية عن العمل بالقياس ليس في الايات الناهية عن العمل بالظن غاية ذلك وجوب ترك مطلق العمل بالظن حتى الظن الموافق للاحتياط
وربما يعترض ايضا ان الادلة ... لا ينافي في تعارض الوجوب والحرمة وهو مدفوع بان المدار في الايراد المذكور على العمل
بالظن من باب الاحتياط وفي تعارض الخبرين بالوجوب والحرمة لا ظن في الباب حتى يتاتى الكلام في العمل به من باب الاحتياط واورد
ايضا على الاستدلال المتقدم بوجوه احدها النقض بان الراوي والمجتهد وعمله بالظن الى فتوى توجب الحرج كوجوب
الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة ووجوب الغسل على مريض اجنب متعمدا وان اصابه من المرض ما اصابه كما هو
قول بعض اصحابنا وكما لو فرضنا ان ادى ظن المجتهد الى وجوب امور كثيرة يحصل العسر في اتيانها وبالجملة فلزوم الحرج من العمل
بالقواعد لا يوجب الاعراض عنها وفيما نحن فيه اذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر اقول ان
لزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الاعراض عنها انما هو من باب عدم تمامية قاعدة نفي العسر والحرج كما حرر في محله
فلا باس به لا انه لا يجتمع مع القول بتمامية القاعدة المشار اليها كيف لا وعن طريقة الفقهاء تقديم قاعدة نفي العسر والحرج
على ما يعارضها بالعموم والخصوص من وجه بل ... قد يدعى ترجيح تلك القاعدة على العمومات وان اعتضد العمومات
بمرجحات قوية كالشهرة والاستقراء بل عن المشهور ترجيح القاعدة المذكورة على النص الخاص ومع ذلك التمسك بنفي
العسر والحرج في دفع وجوب الاحتياط لا بد ان يكون من باب حكم العقل والا فلا مجال للتمسك بما دل على نفي العسر والحرج من الايات
الاخبار لعدم ثبوت اعتباره فلزوم الحرج من العمل بالقواعد يوجب الاعراض عنها ثانيها انه يقع التعارض بين الادلة الدالة
على حرمة العمل بالظن والعمومات النافية للحرج لان الاكثر فيبقى ايضا ان الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة سليمة
عن المعارض اقول انه قد سمعت ترجيحا على تمامية قاعدة نفي العسر والحرج يقدم هذه القاعدة على ما يعارضها بل عن
المشهور تقديمها على النص الخاص فيكون قاعدة نفي العسر والحرج نافية للاحتياط مضافا الى عدم تمامية دلالة الادلة المشار
اليها على حرمة العمل بالظن ومع ذلك التمسك بنفي العسر والحرج لا بد ان يكون من باب حكم العقل وحكم العقل بنفي العسر والحرج يقدم
على ما دل على حرمة العمل بالظن وكذا يتقدم على حكم العقل بوجوب الاحتياط ولو لم يتقدم على شيء منهما فلا بد من التوقف فلا يكون
حكم العقل بوجوب الاحتياط خاليا عن المعارض ثالثها ان الادلة النافية للعسر انما تنفي وجوده في الشريعة بحسب اصل الشرع
اولا وبالذات فلا ينافي وقوعه بسبب عارض لا يستند الى الشارع ولو كان المكلف هو الباعث عليه كالاخذ بالاحتياط
في جميع الاحكام الغير المعلومة وكصوم الدهر واحياء بعض الليالي والمشي الى الحج والزيارات لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها
لان الالتزام بها انما جاء من قبل المكلف وكذا الواجب نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته عن صحة الاجارة والوفاء بها وح فنقول لا
ريب في ان وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة انما هو من جهة اختفاء الاحكام الشرعية
المسببة عن المكلفين المقصرين في محافظة الاثار الصادرة عن الشارع المبينة للاحكام والمميزة للحلال عن الحرام وهذا
السبب وان لم يكن عن فعل كل مكلف لعدم مدخلية اكثر المكلفين في ذلك الا ان التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يمتنع ان
يكلف به من لم يكن سببا له بل يقتضي عدم تجويز الشارع التعسر عموم اختياره بل هو امر منتفي بالادلة وظاهرها ان النفي
هو جعل الاحكام الشرعية اولا وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلف فلا ينافي عروض التعسر في الامتثال من جهة تقصير

المقصر

المقصرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال اكثر بمراتب الا ترى ان الاجتهاد الواجب على المكلفين لو كان
من الامور الشاقة جدا خصوصا في هذه الازمنة فهل التسبب فيه الا تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة وهل
يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والوجوب العيني اقول ان منشأ الابتلاء بالعسر انما هو عدم نصب الطريق ولا ارتباط
له بالتقصير في عدم ضبط الاحكام لكن يمكن القول بان انسداد باب العلم واستتار الامام عليه السلام من جهة شقوتنا حيث
انه عليه السلام لا يتمكن من السلوك بيننا عادة كما هو مقتضى قول العلامة الطوسي تبعا للسيد المرتضى في الشافي وجوده
لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا بناء على كون المقصود من ضمير التكلم مع الغير هو اهل زمان الغيبة قبال زمان اهل الحضور
لا اهل زمان الحضور اي الامة قبال الامام كما فهمه السيد السند المحسن الكاظمي حيث قال وظهوره لطف ثالث وعدمه
ايضا منا بكون الغرض ان اهل الحضور تركوا نصرة الامام عليه السلام فترك التصرف فالعسر مسبب عن نفسنا فلا يشمل ادلة
نفي العسر والحرج لكن نقول انه لم يثبت كون حالنا اشقى من حال الخلق الماضين وقد مكث فيهم كثير من الانبياء والاوصياء
بل اكثرهم وعلى من يدعي ذلك الاثبات مع ان ظهور الامام عليه السلام انما يكون بعد اشتداد الشقاء واستكمال الجور و
الظلم كما هو مقتضى بعض فقرات بعض الادعية ويمكن ان يقال ان الغرض ان اختفاء الاحكام بواسطة عدم تراكم اهل
الحضور على ضبط الاحكام بحيث يصل الاحكام الينا على وجه التواتر لكنك خبير بانه لم يجب على اهل الحضور التراكم
المذكور الا ان يقال ان الغرض من التقصير مجرد الترك لا العصيان في الامتثال مع ان التواتر لا يجدي في حصول العلم
لعدم خروج الدلالة عن الظن الا ان يقال ان الابتلاء على ذلك من جهة عدم الاتفاق على سماع الاحكام في مجالس عديدة
ونقلها بحيث يحصل لنا العلم بالمدلول ايضا وبعد هذا اقول ان الظاهر ان المقصود من نفي العسر عن وجوب والحرج
الاحتياط هو حكم العقل بقبح التكليف العسري لدلالة الآيات والاخبار على انتفاء التكليف العسري لعدم ثبوت اعتبارها
كما مر غير مرة فكان المناسب الاقتصار على قبح التكليف العسري الا ان يقال ان الايراد المذكور مشتمل على منع القبح لا باس بايسنية
الكلام فيه وبعد هذا اقول ان الامثلة المذكورة من باب الاقدام على عبادة عسرة او معاملة شاقة بالاختيار واين هذا
من سلب اليسر بالاختيار والفرق في البين بين وبعد هذا اقول ان الامثلة المذكورة مقتضى الوجه المذكور انعقاد نذر
الامور العسرة وصحة الاجارة لعمل شاق لعدم عموم ادلة نفي العسر والحرج للعسر بالاختيار لكن نقول انه لا يخلو اما ان يكون
الاجير جاهلا بالعسر والحرج او عالما به فعلى الاول يصح الاجارة ولو على تقدير عموم ادلة نفي العسر والحرج للعسر بالاختيار لخلو
المقام عن النهي بل لعدم تعلق النهي في المقام لو فرض ثبوته بنفس المعاملة بل لعدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد
بعد فرض تعلق النهي بنفس المعاملة ايضا الا انه فاسد كما حررنا في محله ولا سيما مع عدم دلالة النهي هنا على فساد
المنهي عنه وهو ارتكاب الفعل الشاق الا ان يقال ان صحة الاجارة توجب العسر ويقتضي عدم جعل الحكم العسري
عدم التيسير على الخلائق المحرز في محله عدم صحة الاجارة فهي فاسدة الا ان يقال ان الصحة لا توجب العسر وانما الموجب له هو نفس
اللزوم فيرتفع اللزوم ويدور الامر بين الفساد واختيار الفسخ واللزوم مع الارش لكن نقول انه على هذا المقال وان لا
يثبت الفساد لكن لا يثبت الصحة ايضا بل يدور الامر بين الامور الثلاثة المذكورة وعلى الثاني فالعلم بالعسر في حكم الجهل به
لو قلنا بمنافاة الامتناع بالاختيار للاختيار وشمول نفي العسر والحرج للعسر بالاختيار والا فالاظهر عدم الشمول كما حررنا
في محله والايفاء في الصحيح اعتبار والظاهر ان مدار الوجه المذكور على فرض العلم بالعسر والا فلو كان الغرض عدم شمول ادلة
نفي العسر والحرج للعسر بالاختيار حتى في صورة الجهل بالعسر فهو فاسد بلا اعتراء انما النذر فيرتفع لزومه ويدور الامر
بين الفساد والجواز الا ان يقال ان جواز النذر لا يرجع الى محصل فيتعين الفساد والمرء يظهر بما سمعت من حيث العلم بالعسر و
الجهل به وبعد هذا اقول ان مقتضى ما استشهد به في باب الاجتهاد عدم وجوبه كفاية وينقدح بعد ما ادعى من قيام
الادلة القطعية على الوجوب الكفائي بعدم عسر الاجتهاد زائدا على سائر الحروف ولا سيما بعضها لكن يمكن ان يقال ان
كثيرا من افراد الاستعداد يخيل لا يتمكن بمقدار الاجتهاد الا ان يقال انه غير مناف للوجوب الكفائي اذ على ذلك يدور ذلك الا

الوجه

الوجوب الكفائي بين الاستعدادات للاشتغال الثاني وجوبه الاحتياط على بعض الاشخاص من دون بعض ترجيح من غير
مرجح بل هو مخالف للاجماع والضرورة فانا نعلم بعدم اختلاف المكلفين في التكاليف عند عدم اختلاف احوالهم ووجوبه
على الجميع يؤدي الى سقوط كثير من الواجبات الكفائية ومنه يلزم اختلال امر المعاش والمعاد الا ترى انهم قد صرحوا
بعدم وجوب الاجتهاد عينًا على كل مكلف لادائه الى سقوط الواجبات الكفائية واختلال امر المعاش مع ان الظاهر كون
الاحتياط في الكل للكل اشد واصعب من الاجتهاد عينًا فان اول ما يجب على كل احد هو النظر في المسائل الخلافية
والتتبع عن الاقوال فيها لتحصيل العلم بالاحتياط في كل مسئلة وبمجرد ذلك لا يكاد يتمكن منه كل احد سيما اذا انضم اليه
العمل وفيه بعد ابتنائه على حكم العقل بنفي العسر والحرج لو في الجملة ان الاحتياط لا يستلزم جواز ارتفاع التقليد لا يمانع
عنه بل الظاهر انه لا اشكال ان احتمال الاحتياط في كلماتهم ليس مبنيا على كونه عن الاجتهاد بالنسبة الى الكل كيف لا والقول
بوجوب الاجتهاد عينا مخصوص بالحلبيين وبعض اخر شاذ فالكلام في وجوب الاحتياط غير الكلام في جواز التقليد لارتباط
لاحدهما بالاخر فلم ينتهض الاستدلال لو بوجه اخر الكلام في المقام في وظيفة المجتهد وعدم ثبوت الطريق في حقه لا
يستلزم عدم حجية التقليد طريقا في حق المقلد كيف لا ومقتضى كلام السيد السند العلي كما يظهر تمام حجية مطلق
الظن في حق المجتهد المطلق وكون حجية التقليد من باب التعبد فوجوب الاحتياط اجتهادا لا ينافي كفاية الاحتياط تقليدا
في حق المقلد نعم عدم ثبوت الطريق في زمان انسداد باب العلم مع عدم ثبوت الطريق بالنسبة الى جميع المكلفين يستلزم
ما ذكر في الاستدلال فالاستدلال انما يبتني على جعل الكلام في باب الاحتياط بالنسبة الى جميع المكلفين من باب حسبان
كون الكلام في حجية مطلق الظن بالنسبة الى المجتهد المطلق والكلام في الاحتياط انما هو بالنسبة الى المجتهد المطلق ايضا
بضميمة ان القول بحجية مطلق الظن في حق المجتهد المطلق مبني على بطلان وجوب الاحتياط في حقه فعرض الكلام في باب الاحتياط على
حسب عرض الكلام في حجية مطلق الظن نعم يطرد الكلام في حجية مطلق الظن في حق المقلد فيطرد الكلام في الاحتياط في حقه
ايضا الرابع ان الاحتياط غير ممكن في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب والحرمة او بين شرطية شيء وشرطية عدمه
وفي اكثر مسائل المعاملات بل الظاهر ان الاحتياط انما يمكن في قليل منها اقول ان دعوى امتناع الاحتياط في المعاملات في اغلب محل
الاشكال الخامس انه لا دليل على وجوب الاحتياط من باب الاصل الثانوي والاحتياط امر مستحب ذا لم يوجب الغاء وت
الواجبة اقول ان المقصود به دوران الاحتياط بين الاستحباب ومورده غير غير الحرمة كما فيما لو ... الاحتياط في الصلوة
الى فوت الصلوة كما يتفق لارباب الوسواس لكن ضعف هذا المقال ظاهر اذ وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به من
الشبهة الحكمية لدوران الامر بين الاقل والاكثر كما في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية للصلوة او غيرها من العبادات
قول معروف وكذا الحال في باب الشبهة المحصورة من الشبهة الموضوعية وقد حكم المشهور بوجوب الاحتياط في باب قضاء
الصلوة الفائتة المعلوم عينا المشكوك عددا وحكم السيد السند العلي بوجوب الاحتياط لو علم بلوغ القدر الخالص
من الذهب والفضة النصاب وشك في مقدار النصاب وقد حكم السيد السند المحسن الكاظمي بوجوب الاحتياط لو كان
الحكم الشرعي التحريم وشك في اندراج بعض الافراد كالشك في اندراج بعض الاصوات تحت الغناء المعلوم حرمته وحكى
المحدث الجزائري عن بعض علماء خراسان تطهير الثوب اذا كان نجسا ببيع الثوب وهبته للمصالحي يدخل في ملكه فحين يتبع
قوله ثم الاشتراء منه وحكى ايضا عن جماعة من معاصريه من سكان المشهدين مشهد مولانا امير المؤمنين عليه السلام ومشهد
مولانا ابي عبد الله عليه السلام عدم جواز مباشرة المسلمين بالرطوبة استنادا الى انا نقطع بان في العالم بل في البلدان
لا يجتنب النجاسات ولا من مباشرة هؤلاء بالرطوبة فلو باشرنا احدا منهم باشرنا من ظن بنجاسته وقطع بها لكن القول
بوجوب الاحتياط في الموارد المذكورة ضعيف ولا سيما في المورد بن الاخيرين السادس انه لا دليل على وجوب الاحتياط
والدليل الظني على تقدير وجوده غير كاف لان حجيته مبنية على حجية مطلق الظن والمفروض عدم ثبوت حجيته وفيه يضعف
بان الدليل الظني يكفي لو كان تراكمه موجبا للعلم السابع ان الاحتياط غير جائز لانه تشريع محرم كما عن ابن ادريس وينفع

في حجيته بالنسبة الى جميع المكلفين قد تقدم ان الكلام في حجية مطلق الظن ١٢

حاشية
ما لا

بان الاحتياط لا انبساط له مع التشريع بالاضافة الى الغير واما التشريع بالاضافة الى نفس الشخص فهو منفى مع الاحتياط
اذ المدار فى الاحتياط على الاتيان بالفعل او الترك بداعى احتمال المحبوبية فى الاول والمبغوضية فى الثانى والمدار فى التشريع
على نفس الفعل وايضا واين احد الامرين من الاخر الثامن ان الحكم بوجوب الاحتياط خلاف الاحتياط وتقرير هذا الوجه
بوجوه احدها ان وجوبه مستلزم لوجوب امور متعددة يحتمل كل منها عدم الوجوب فى الواقع وكذلك يستلزم
تحريم امور عديدة يحتمل كل منها عدم الحرمة ولا شك ان الحكم بوجوب ما هو فى معرض عدمه وبحرمة ما يحتمل عدمها فى
الواقع خلاف الاحتياط لانه افتاء بما يحتمل ان يكون مخالفا للواقع بل قد يؤدى الى الفتوى بما هو مخالف للواقع قطعا
كما فى موارد الاختلاف فى القصر والاتمام والوضوء والتيمم فان الاحتياط فيها يقتضى ايجاب الوظيفتين معا مع انا نعلم
ان الواجب فى الواقع احدهما فالحكم بايجابهما معا مخالف للاحتياط اقول ان الاحتياط فى المسئلة الاصولية مقدم على
الاحتياط فى المسئلة الفرعية كما يأتى ان لو قام ظن على عدم اعتبار ظن اخر مخالف فى النوع يقدم الظن الاول وهو الظن
الاصولى نظير تقدم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود ولا باس بالفتوى بالوجوب والحرمة نظير الفتوى بالوجوب
والحرمة فى الشك فى الجزئية والشرطية والمانعية على القول بوجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به لغرض حكم العقل بوجوب
الاحتياط وحجية حكمه الا ان يقال انه انما يتم ذلك لو كان الغرض من الايراد معارضة الاحتياط الاصولى للاحتياط
الفرعى وليس الغرض ما ذكر بل الغرض عدم امكان الاحتياط فلا يرتبط ذلك بالايراد ومع ذلك المدار فى الاحتياط
وجوبا او حرمة على كون الفعل بداعى احتمال الوجوب وكون الترك بداعى احتمال الحرمة وشىء منهما لا ينافى الاباحة و
المفروض عدم احتمال الحرمة فى مورد احتمال الوجوب وعدم احتمال الوجوب فى مورد احتمال الحرمة بل حررنا فى بحث
التسامح انه لو ورد خبر ضعيف دال على استحباب فعل معارضا بخبر ضعيف اخر دال على الحرمة وان لا يمكن الاحتياط
من اثبات جواز التسامح فى الفعل لكن منشأ ترتب الثواب على الاحتياط هو مراعاة الاحتمال حبا او بغضا وهو يتاتى فى
كل من الفعل والترك فلو اتى بالفعل بداعى احتمال الندب يثاب وكذا لو ترك الفعل بداعى احتمال الحرمة يثاب ايضا نظيره انه
لو ورد خبر معتبر باستحباب فعل وخبر ضعيف بحرمته فان الفقهاء يحكمون باستحباب الفعل وكون الترك احوط فالترك مستحب
او خبر معتبر باستحباب ترك فعل وخبر ضعيف بوجوب الفعل فيحكمون باستحباب الترك وكون الفعل احوط فالفعل مستحب
حيث ان الجمع بانه ان قصد التقرب بالفعل فى الاول وبالترك فى الثانى يترتب الثواب وان قصد التقرب بالترك فى الاول وبالفعل
فى الثانى من باب داعى احتمال المبغوضية الفعل فى الاول ومبغوضية الترك فى الثانى يترتب الثواب فلا باس باعلام المجتهد المقلد
بوجوب ان يفعل او يترك بداعى احتمال الوجوب والترك وبما ذكر يظهر انه لا ينافى القطع بمخالفة الاحتياط للواقع فى الاختلاف
فى القصر والاتمام والاحتياط بهما والاختلاف فى الوضوء والتيمم والاحتياط بهما ثانيها ان مذهب جماعة من العلماء بل المشهور
بينهم اعتبار معرفة الوجه بمعنى تميز الواجب عن المستحب اجتهادا او تقليدا وفى الاحتياط اخلال بمعرفة الوجه فالاحتياط
خلاف الاحتياط وتقريره بان المشهور اشتراط صحة العبادة بالاجتهاد او التقليد وهو مقتضى ما نقله من كلماتهم فمن التذكرة
ان كلا من افعال الصلوة وتروكها اما واجب او ندب ويجب معرفة ذلك كله بالدليل او بالتقليد للمجتهد فلو فعله غير
المجتهد لم يصح صلوته وعن الارشاد انه يجب معرفة واجب افعال الصلوة من مندوبها وايقاع كل منهما على وجهه وعن
الالفية ان المكلف بالصلوة من الرعية صنفان مجتهد وفرضه الاخذ بالاستدلال على كل فعل من افعالها ومقلد
ويكفيه الاخذ عن المجتهد بواسطة او بوسائط مع عدالة الجميع فمن لم يعقل ما ذكرناه ولم ياخذ كما وصفناه فلا صلوة له
وعن الجعفرية ان طريق معرفة احكام الصلوة لمن كان بعيدا عن الامام الاخذ بالادلة التفصيلية فى اثبات المسائل لمن
كان مجتهدا او الرجوع الى المجتهد ولو بواسطة وان تعددت ان كان مقلدا وعن الروض ان المعتبر فى معرفة الصلوة ما
كان عن دليل تفصيلى للقادر عليه وهو المجتهد فى الاحكام الشرعية او التقليد للمجتهد ولو بواسطة بشرائطها المقررة
ان لم يكن مجتهدا ولا يكفى مطلق المعرفة لصلوة المكلف بدون احد الامرين باطلة وان طابق اعتقاده وايقاعه للواجب

والتدبّب للمطلوب شرعًا وعن الذخيرة والكفاية انه لابد ان يكون معرفة كيفية الصلوة مستندة الى دليل تفصيلي ان كان
مجتهدًا او دليل اجمالي ان كان مقلّدًا ولا يكفي تقليد غير مجتهد بلا خلاف وبما يستظهر دعوى الاتفاق على ذلك مما حكيته في
المعالم عند الكلام في شرائط المفتي من الاتفاق على عدم وجوب الاستفتاء عن غير المجتهد الجامع للشرائط بل عدم جوازه بتقريب
ان مقتضى دعوى الاتفاق على وجوب الاستفتاء عن المجتهد الجامع للشرائط فمقتضاه دعوى عدم جواز ترك التقليد للمقلد
بالاحتياط ولا تأمل بجواز ترك الاجتهاد والتقليد للمجتهد بالاحتياط وعدم جواز ترك التقليد بالاحتياط للمقلد فمقتضى
دعوى الاتفاق على الاشتراط وبالجملة فالاحتياط خلاف الاحتياط نظيران الاحتياط بالتقليد من مناهج الفتوى كما عن بعض في خلاف
الاحتياط المصير الاكثر الى القول بوجوب الاجتهاد عليه بل قد ادعى عليه الاجماع غير واحد فيه ان دعوى الاتفاق في مقام بيان حال
التقليد من حيث مورد جوازه ومورد عدم جوازه لا في بيان حال المقلد من حيث ما يجوز له وما لا يجوز له فلا دلالة في
الدعوى المشار اليها على عدم جواز غير التقليد للمقلد اعني الاحتياط فلا يثبت عدم جواز الاحتياط للمجتهد بالتقريب المذكور
في التقريب المشار اليه اقول ان الوجه المذكور اخص من المدعى لاختصاصه بالواجبات النفسية والغيرية اي الاجزاء والشرائط على
حسب اختصاص الكلام في اشتراط الاجتهاد والتقليد في صحة العبادة بوجوب الواجبات وكذا اجزائها وشرائطها والكلام يعم
المحرمات النفسية والغيرية اي الموانع الا ان يقال انه لا باس باختصاص الايراد والعيب في اختصاص الاستدلال الا ان يقال
ان ظاهر الايراد الاطراد فيتطرق الايراد بالاختصاص ومع هذا غاية ما يقتضيه العبادات المذكورة انما هي بطلان العبادة
الغير المبنية على التامل في الادلة ولا على التقليد واما العبادات المبنية على التامل في الادلة كما في العمل بالظن في كيفية العبادة
فهي خارجة عما ذكر وبوجه آخر غاية ما يقتضيه تلك العبارات انما هي وجوب ابتناء العبادة من المجتهد او المقلد على معرفة كيفيته
العبادة بالاجتهاد او التقليد والابتناء متحصل في صورة تعلق ظن المجتهد بوجوب السورة مثلا الا ان يقال ان الغرض من
اشتراط الاجتهاد والتقليد في صحة العبادة انما هو وجوب تدين المجتهد بظنه وكذا تدين المقلد بظن مجتهده ولو بادى ظن
المجتهد بوجوب السورة فالتدين بغير الاحتياط كما ان العمل بالقياس من باب التدين بغير الاحتياط بالقياس في الاول حرام
دون الثاني والفرق بين التدين بالظن والاحتياط مدار المدار في الاول على نفس الظن والمدار في الثاني على كون العمل بالظن
مداعى احتمال اعتباره او مطابقته للواقع كما ان المدار في القياس على نفس الظن الحاصل بالقياس والمدار في الاحتياط بالقياس
على العمل بالظن الحاصل منه بداعي احتمال مطابقته للواقع وان لم يتات هنا داعي احتمال الاعتبار وان نادى الظن بعدم
وجوب السورة فالفرق بين البناء عليه والبناء على وجوب الاتيان بالسورة من باب الاحتياط واضح ظاهر كيف لا والمظنون في
المحتاط به مختلفان ولا ابتناء في الاحتياط للعبادة بالظن بل الامر من باب تعقب العبادة من المجتهد او مقلده على الاجتهاد
بخلاف العمل بالظن فان العبادة فيه مبنية على العمل بالظن نعم صورة الظن بعدم الوجوب خارجة عن مورد الكلام في الاحتياط
اذ الكلام في الاحتياط في مورد الكلام في اعتبار الظن وهو صورة الظن بالتكليف بناء على ما تقدم من ان النزاع في اعتبار
الظن في صورة الظن بالتكليف الا ان الظن بالجواز في حكم الظن بالتكليف فلا يختلف الحال بعموم النزاع للظن بالجواز وعدمه
الا ان يقال ان الغرض من الاشتراط انما هو خلاف غاية ما تادي اليه الاجتهاد والتقليد في العبادة لا مجرد تعقب العبادة للاجتهاد
او التقليد ومع هذا المفروض ان بناء المجتهد على وجوب الاحتياط فيكون العمل بالظن من باب الاحتياط داخلا في الاجتهاد او
التقليد كيف لا والاحتياط من باب الحكم الظاهري وتشخيصه وظيفة المجتهد كما هو الحال في سائر الاحكام الظاهرية والاصول
العملية فالمقصود بالاجتهاد في اشتراط الاجتهاد والتقليد في صحة العبادة بعد اخذ لفظ الاجتهاد بما يقابل التقليد فهو
اعم من احراز الحكم الواقعي واحراز الحكم العملي وليس المقصود بما يقابل العمل كما يطلق عليه ايضا ومن ذلك ان البناء على وجوب السورة
مثلا من باب وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به من باب الاجتهاد الا ان يقال ان الاصطلاح المعروف في الاجتهاد مبني على
الظن بالواقع كما ينطق به حده لكن نقول انه لا فرق قطعا بين احراز الحكم الواقعي من المجتهد واحراز الحكم الواقعي منه بالنسبة الى نفسه
وكذا بالنسبة الى مقلده من حيث المداخلة في صحة العبادة وعدمها ومع هذا اما يقتضيه العبادات المذكورة انما هي بطلان الاحتياط

في صورة

الاجتهاد والتقليد في زمان الانسداد مقتضياتها

في صورة التمكن من معرفة كيفية العبادة علما والمفروض سد باب العلم الا ان يقال ان العبارات المذكورة واردة مورد التعارف
وهو بيان ان الانسداد تقتضيها بطلان الاحتياط في زمان الانسداد ومع هذا اشتراط صحة العبادة بالاجتهاد او
التقليد ان كان من جهة تحقق قصد الوجه فهو انما يتجه لو كان معرفة الوجه بوجه معتبر ان اعتبر ذلك والمفروض عدم ثبوت اعتبار
الظن قضية ان الظن ما لم يثبت اعتباره في حكم الشك وان كان من جهة تقديم الامتثال التفصيلي على الامتثال الاجمالي
فهو انما يتجه بعد تسليمه على تقدير اتحاد جهة الاجمال والتفصيل في العلم والظن بمعنى ان الامتثال التفصيلي بالعلم مقدم
على الامتثال الاجمالي بالعلم واما الامتثال التفصيلي بالظن فلا دليل على تقدمه على الامتثال الاجمالي بالعلم وقد يعترض بامكان
الجمع بين العمل بالظن من باب معرفة الوجه والاحتياط مثلا اذا حصل الظن بوجوب القصر في ذهاب اربعة فراسخ فيأتي بالقصر
بالنية الظنية الوجوبية بان ينوي بنية الوجوب ثم يأتي بالاتمام بقصد القربة احتياطا او بقصد الندب وكذلك اذا حصل الظن
بعدم وجوب السورة في الصلوة فينوي الصلوة الخالية عن السورة على جهة الوجوب ثم يأتي بالسورة قربة الى الله تعالى للاحتياط
او بقصد الندب بناء على اعتبار قصد الوجه ودعوى ان التمام الثاني في الفرض الاول كالسورة الثاني بها في الفرض
الثاني يحتمل وجوبهما فيكون نية الندب نية الخلاف ونية الندب بمعنى القربة للاحتياط يدفعها الاجماع على انه لا يعتبر فيما
يؤتى به لخصوص الاحتياط الا الوجه الظاهري والا لارتفع الاحتياط راسا وهو باطل بالبديهة من العقل والشرع اقول
ان الظاهر منه امكان الجمع بين العمل بالظن والاحتياط كلية والا فلا جدوى في فرض امكان الجمع في بعض الموارد مع ان ما ذكره
من الجمع في باب السورة انما يتاتى لو كان الظن في جانب عدم الوجوب والا فلا جدوى في الجمع بالاتيان بالصلوة بدون السورة
احتياطا او الاتيان بالصلوة مع السورة عملا بالظن وبوجه آخر الجمع بين العمل بالظن والاحتياط يتاتى لو كان المظنون ذا
شان من الاحتياط واما لو كان الامر بالعكس فلا جدوى في الجمع وان قلت انه يتاتى الجمع ايضا لو كان الظن في جانب الوجوب
لاحتمال عدم الوجوب فالاحتياط يقتضي الاتيان بالسورة قلت ان الغرض من الاعتراض بالجمع انما هو الاحتياط بالنسبة
الى المسئلة الاصولية اعني اشتراط الاجتهاد والتقليد في صحة العبادة لا بالنسبة الى المسئلة الفرعية اعني الشك في وجوب
السورة مع ان الشك في السورة انما هو من حيث الجزئية وعدم الجزئية واحتمال المانعية مقطوع العدم ومن هذا مصير ابن
القول بوجوب الاحتياط في الشك في المكلف به الى وجوب الاتيان بالجزء المشكوك فيه والشرط المشكوك فيه وان امكن القول بانه
لا بد من حمل ذلك على صورة عدم احتمال المانعية والا فلا بد من التفصيل بين صورة عدم احتمال المانعية والا فلا بد من التفصيل
بين صورة عدم احتمال المانعية فيجب الاتيان بالمشكوك جزئيته او شرطيته وصورة احتمال المانعية فيجب الجمع بين ما خلا عن
المشكوك فيه وما اشتمل عليه الا ان يقال ان القول بذلك يعني وجوب الاتيان بالجزء المشكوك فيه والشرط المشكوك فيه
باعتبار الشك في الجزئية والشرطية من حيث انها هي ومع قطع النظر عن تطرق احتمال المانعية في بعض الموارد كما هو الحال في
جميع المباحث وبعد هذا اقول ان من الواضح غاية الوضوح انه لا جدوى في الجمع فيما لو تردد الامر في غير الارتباطيات كالزكوة
بين الاقل والاكثر وتعلق الظن بالاكثر وبعد هذا اقول انه لو كان الظن في جانب عدم الوجوب فهو خارج عن مورد الكلام
في الاحتياط كما يظهر مما مر ثانيها ان الاتيان بالاحتياط على تقدير وجوبه اما ان يكون بقصد الوجوب او بقصد القربة و
كل منهما ينافي الاحتياط اما الاول فلانه على تقدير كون المأتي به مندوبا في الواقع مع اشتراط قصد الوجه لا يحصل البراءة من
العبادة الا بقصد الندب فقصد الوجوب يؤثر في بطلانه مثلا من قال باشتراط قصد الوجه يبني على ان قراءة السورة في الصلوة
بقصد الوجوب على تقدير كونها مندوبة توجب بطلان الصلوة واما الثاني فظاهر حيث ان المأتي به على تقدير الوجوب
في الواقع لا يجزي بقصد القربة عند من رأى وجوب قصد الوجه فلا يمكن الاحتياط بمعنى تحصيل العلم بالامتثال على
كل تقدير اقول ان الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق مبني على الفرق بين معرفة الوجه وقصد الوجه والفرق بينهما واضح
حيث ان المقصود بمعرفة الوجه هو الاجتهاد والتقليد والمقصود بقصد الوجه هو قصد الوجوب او الندب فليس القول بالكلية
بحيث منافيا لعدم فراغة مراعاة الاحتياط ثم القول باشتراط الاجتهاد والتقليد في صحة العبادة مشهور وعدم مراعاته

ينافي مراعاة الاحتياط لو كان القول به منافيا للقول بالاحتياط وعلى اي حال يتطرق القدح فيه بان قصد الوجه انما يكون
واجبا لو كان معرفة الوجه بوجه معتبر في المفروض عدم ثبوت اعتبار الظن بالوجه فالقول باعتبار قصد الوجه لا يتم المقام فلا
يضر ترك قصد الوجه بالاحتياط في المقام مع ان القول باعتبار قصد الوجه انما هو في اصل العبادة لا في اجزائها كيف لا و
محل قصد الوجه انما هو محل قصد القربة ولا خفاء في ان محل قصد القربة هو المجموع فجزء العبادة لا يقصد به القربة فضلا عن
الوجوب ووجوب اصل العبادة ثابت بالقطع غالبا فالقول باعتبار قصد الوجه لا يرتبط بقراءة السورة وان قلت فعلى
ذلك لا باس باتيان الصلوة الى اربع جهات في قبلة المتحير مثلا بناء على اعتبار قصد الوجه مع انه لا ينافي قصد الوجه في مثلها كما
هو معروف قلت انه لا بد في قصد وجه الماهية من الوجوب او الندب كقصد التقرب بها من الظن او القطع بانطباق الفرد
المتشخص بالاتيان مع الماهية والا لكفى قصد وجه الصلوة او التقرب بها والاتيان بالزكوة مثلا بعد ذلك حتى في الصلوة الى
اربع جهات لا ظن بالانطباق فضلا عن القطع نعم ينافي القربة من باب اخرى احتمال الانطباق وغيره مما حررناه في محله واما
قراءة السورة فبعد عدم احتمال افسادها فرضا فلا باس بقصد الوجوب بالماهية والمجموع وان كان الاتيان بالسورة من باب
الاحتياط لانطباق الطبيعة على الفرد المتشخص بوجودها به لو كانت السورة واجبة وبوجودها في ضمنه لو لم تكن واجبة
فلا مجال لسراية الشك في وجوب السورة الى الشك في حصول الماهية الواجبة بالفرد المتشخص ووجوب المجموع في الجملة نعم
لو احتمل افساد السورة فلا مجال لقصد الوجه كما انه لا مجال لقصد القربة **المقدمة الرابعة عشر** انه هل يجوز
البناء على اصالة البراءة في جميع وقايع انسداد باب العلم مع فرض بقاء التكليف بحسب الوقايع وعدم ثبوت نصب الطريق ام لا
صرح جماعة بالقول بالثاني وهو مقتضى الاستدلال بدليل الانسداد من صاحب المعالم وغيره لابتنائه على بطلان
العمل باصل البراءة في الوقايع المشار اليها واحتمل الفاضل الخوانساري في تعليقاته على تعليقات [illegible] القول الاول
حيث انه اورد على دليل الانسداد بان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها لجواز ان
لا يجوز العمل بالظن اصلا الا فيما حكم حصول العلم به من ضرورة او اجماع يحكم فيما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة لا
لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت التكليف علينا الا بالعلم او ظن
يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان
الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء
علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل على
احد الوجهين وكان [illegible] كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ يحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما
فيما لم يكن [illegible] كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن
لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فيحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص
الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا فلا يتمشى ان يقال
ان الظن الحاصل من اخبار الآحاد لا يقصر عن الظن الذي علم ثم بل كثيرا ما يكون اقوى لكن لا يخفى ان العمل بهذا الطريق
وترك اخبار الآحاد في جميع الاحكام مع حصول الظن القوي بها في كثير منها جرأة عظيمة وجزم على القول بذلك بعض
من تاخر استدلالا بوجهين احدهما حكم العقل القطعي بذلك فانا لو فرضنا انفسنا واقفين عند الله تعالى في يوم
الحشر ويسئل عنا انكم لم عملتم باصل البراءة وما عملتم باصل الاشتغال نجيب بانا بذلنا جهدنا فلم يحصل لنا العلم بوجوب
العمل بهذا الظن ولم تنصب دليلا لنا وكنا غافلين في خلقك بانك لا تكلف نفسا بما لا يعلم ولا بشيء لم تنصب عليه دليلا
ومنع العمل بالظنون هذا مضافا الى ما وصل الينا من كتابك الكريم والاخبار المنسوبة الى حججك من ذم العمل بالظن والنهي عن
التدين بما لا يعلم وعدم اشتغال الذمة في صورة عدم العلم فلهذا عملنا بالاصل فما يقول الله سبحانه لنا وهل يجوز
مواخذتنا وعذابنا لاجل ذلك حاشا وكلا ولو لا حكم العقل بذلك لتوجه المواخذة والعذاب فقد ثبت بذلك حجية العقل

بجواز العمل باصل البراءة عند عدم ثبوت حجية الظن او دليل آخر بانهما ان الاجماع القطعى دل على لزوم العمل بالاصل
عند عدم الدليل المعتبر والقائل بحجية مطلق الظن ايضا يعترف بذلك الا انه لا يعمل به فى صورة الظن بالخلاف لزعمه كون
الظن حجة فالخلاف فى صورة الظن انما هو لاجل الخلاف فى الموضوع وهو لا يقدح بالاجماع على اتباع الاصل عند عدم
الدليل المعتبر كما ترى ان الخلاف فى جواز الصلوة فى القلنسوة اذا كانت حريرا محضا للشك فى صدق اللباس عليها
لا ينضر بالاجماع على عدم جواز الصلوة فى اللباس الحرير فالاجماع على العمل بالاصل عند فقد الدليل الذى ثبت حجيته و
اعتباره باق بحاله فى موارد الظن بالتكليف ولا يجب الفحص عن حجية الظن وعدمها فان ثبتت الحجية بطل العمل بالاصل و
الا فينبغى القطع على الجواز وعلى هذا فعدم جواز العمل بالاصل يتفرع على حجية الظن ويكون متاخرا عنها بحسب الوجود
ولا معنى لتقديمه عليها وتفريعها عليه ويؤدى الى لزوم الدور لان بطلان العمل به يتوقف على حجية الظن وهى على هذا
التقدير متوقفة عليه وهذا بديهى البطلان ظاهر ويمكن الاستدلال على المختار مضافا الى ان بقاء التكاليف الواقعية
يغنى عن الاستدلال على عدم جواز العمل باصل البراءة فى جميع الوقايع للزوم مخالفة العلم الاجمالى وقد تقدم الكلام فى ابطاله
بوجوه الاول [illegible] السيرة القطعية [illegible] تدلان على بطلان العمل باصل البراءة فى الفرض المتقدم فى العنوان فانا نعلم بالعلم
القطعى انه لم يكن من داب احد من الفقهاء السلف والخلف والمتقدم والمتاخر وليس فيهم من جوز البناء على الاصل بعد
الانسداد فى جميع الموارد [illegible] بل يمكن دعوى الضرورة على فساد ذلك المسلك للجزم بان العوام والمقلدين يحكمون
بذلك قطعا فاذا اظهر [illegible] لهم بان الناس فى غير الاجماعيات والضروريات مطلقوا العنان غير مكلفين
بشئ بل يكون جميع العالم محكومة بالاباحة يتعجب منه جميع احاد الانسان بل يقبحونه ويلومونه ويزعمونه بذلك خارجا
عن رتبة الاجتهاد والعلماء ينكرونه اشد الانكار وكفى فى ذلك شاهدا حصول الجزم القطعى لنا بان القائل بذلك فى هذا
المقام انما يقول به من باب الجدل ولا يمكن ان يرضى بذلك فى مقام العمل ولا يجوزه فى حق نفسه ولا يحوم حوله وقد صرح
العلامة البهبهانى نقلا بما ذكر فى قوله ان البناء على اليقينى والضرورى ورفع اليد عما سواه بالبناء على اصل البراءة
يوجب حصول القطع بجزم الكفار بانه ليس شرع نبينا فضلا عن المسلمين ويستفاد ذلك من كلمات الاساتيد الاجلة
على بطلان اكثر الاحكام قضية ولو بنية طرح تمام الاحكام بالبطلان من طرح الاكثر لكن يمكن ان يقال ان دعوى اتفاق
اتفاق اهل العقول على بطلان العمل باصل البراءة على وجه الكلية فى المقام ولزوم امتثال التكاليف المجهولة على وجه من
الوجوه وان تكرر ما ذكر فى جميع الخواطر لكن من المقطوع عدم استناد ذلك الى مدرك مستند الى المعصوم فالمستند
نظير طريقة العقلاء حيث ان المدار منها على ما شاع من الناس فى زمان اهل البيت بحيث وقع الاطلاع عليها الائمة
الشريفة روحى وروح العالمين لهم الفداء بالاسباب العادية ولم يقع منهم الانكار فالمرجع الى التقرير ويتم اعتبار
طريقة العقلاء باعتبار اعتبار التقرير بناء على عدم اختصاص التقرير بما وقع فى حضور المعصوم كما هو مورد العنوان
فى كلمات الفقهاء بل قد وقع فى كلمات الاصوليين الاستدلال بالتقرير بتعبير غير معروف وهو عدم الانكار
عما علم النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام انه لو لم ينكر عنه الفعل كما هو مقتضى بعض ادلة حجية خبر الواحد
كذا بعض ادلة حجية خبر الواحد وكذا بعض ادلة القول بالترجيح فى تعارض الخبرين بمطلق الظن بل ربما يستدل بتقرير
المعصوم عليه السلام القضية الفرضية كما لو قال المعصوم عليه السلام ان الناس لو اتفقوا ان يروا شخصا مظنون العدالة
يصلون خلفه فانه ميل بملاحظة عدم المنع على كفاية الظن بالعدالة والفرق بين طريقة العقلاء والسيرة ان المدار
فى طريقة العقلاء على استناد الفعل الى الجبلة والطبيعة والمدار فى الاستناد الى رضا المعصوم عليه السلام من رضا السيرة على
المعصوم عليه السلام مقدم على السيرة لكنه موخر عن طريقة العقلاء لكن اعتبار التقرير من جهة لزوم الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر ولا يتم هذا فى المقام لعدم لزوم الردع عن الاعتقاد ما لم يوجب فساد شئ من الاصول دينا او مذهبا
ونظير الاستدلال بالتقرير ههنا ما يظهر من التمهيد فى التدليس من جواز التمسك بالتقرير على كون اطلاق اللفظ

من باب التحقيق انه اعتبر تنكلا اذن الوالد في صحة نذر الولد بملاحظة وورود النص باعتباره في اليمين واطلاق اليمين في بعض الاخبار على النذر كقول الكاظم عليه السلام لما سئل عن جارية حلف منها بيمين فقال لله علي ان لا ابيعها فقال ف لله بنذرك والاطلاق وان كان من باب التسامح الا ان تقرير الامام عليه السلام له كتلفظه لكن اعتبار التقرير غير واف بوجوب التورع عن الاطلاق الغلط اما في الجواب في الرواية المذكورة تنبيه على ان ما ذكره السائل من باب النذر فلا مجال فيه للتقرير نعم الحديث كما عن التهذيب بسنده عن الوشاء عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له ان لي جارية كنت حلفت منها بيمين فقلت لله علي ان لا ابيعها ابدا ولي الى ثمنها حاجة مع تخفيف المؤنة فقال ف لله بقولك له والتقرير فيه وجه فكان على المستدل الاستشهاد لا الاستدلال به والظاهر انه قد تطرق لها الاشتباه وتمام التحرير انما هو لكلام في ذلك في محله ويمكن ان يقال ان ملاحظة انتفاء العفو توجب القطع دفعة نظير حصول القطع تدريجا بواسطة الاطلاع على فتاوى الفقهاء تدريجا من باب تراكم الظنون الثاني انه لو جاز العمل باصل البراءة في جميع الوقايع المشتبهة بعد العلم يلزم اختصاص اثار النبوة باعصار الحضور وانقطاع الاثار المشار اليها في اعصار الغيبة التي هي الى الرجعة او يوم القيمة وهذا مقطوع العدم عند كل من له ادنى شعور بل يلزم عدم اطراد اثار النبوة في حق اكثر اهل اعصار الحضور لعدم تمكن الاكثر من العلم الثالث انه لو جاز الرجوع الى الاصل في جميع الوقايع المشار اليها يلزم الخروج عن الدين قطعا ويقطع بالخروج كل من اطلع على من جرى على ذلك المجرى وبعبارة اخرى يلزم المخالفة القطعية للعلم بوجود الواجبات والمحرمات التي يلزم امتثالها بالفعل في تلك الوقايع بعد فرض التكاليف الواقعية كما تقدم فيكشف لزوم الخروج عن الدين عن بطلان الرجوع الى الاصل ولا مجال لجعل تعذر العلم وعدم ثبوت حجية الظنون الخاصة او غيرها كاشفا عن انتفاء التكاليف في تلك الوقايع وموجبا للحكم بالانتفاء كما هو مقتضى صنيعة من ورد على دليل الانسداد بالمنع من بقاء التكليف بعد سد باب العلم وعدم ثبوت حجية الظنون الخاصة او غيرها وليس حال من اقتصر على المعلومات الا كحال من طرح الاحكام بالتمام لو فرضت مجهولة بل الاخذ بالمعلومات بواسطة قلة المعلومات وجوده كعدمه من حيث الخروج عن الدين وليس من اخذ بالمعلومات فقط الا كمن طرح المعلومات ايضا ووضوح فساد المحذور المذكور بحيث اغنى عن الاستمداد باظهار الفساد في كلام الغير لكن قد وقع في كلام بعض الاصحاب الاستمداد باظهار الفساد تصريحا او تلويحا في طائفة من الكلمات ونحن ناتي بها ايضا لكن من باب التاييد والحرص على اكثار الفوائد فحكى بعض الاصحاب المشار اليه عن السيد المرتضى في مقام الايراد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد انه اورد سؤالا بانه اذا سددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه فاجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم بالاحكام حيث انه لولا انسداد العلم ووجوب امتثال التكاليف المجهولة لم يكن وجه للايراد وكان الاولى الجواب بترك العمل بخبر الواحد وعن الشيخ في العدة انه بعد دعوى الاجماع على حجية اخبار الاحاد قال ما حاصله انه لو ادعى احد ان دعوى عمل الامامية بهذه الاخبار كان لاجل قرائن انضمت اليها كان معولا على ما يعلم من الضرورة خلافه ثم قال ومن قال اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه كما بعض الاصحاب المشار اليه ولعمري انه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع الى البراءة عند فرض فقد العلم او الظن الخاص في اكثر الاحكام ولعمري ان هذا المقام بعد عدم الحاجة فيه الى نقل كلام لا يجدي كلام في اثبات مرام بلا كلام وعن العلامة في نهج المسترشدين انه في مسألة اثبات عصمة الامام قال والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام وعن الفاضل المقداد انه قال ان الرجوع الى البراءة الاصلية يرفع اكثر الاحكام وعن المحقق الخوانساري بنقل السيد الصدر انه استدل على كفاية العدل الواحد في تعديل الراوي بان اعتبار التعدد يوجب خلو اكثر الاحكام عن الدليل وعن صاحب الوافية انه استدل على حجية خبر الواحد بانا نقطع مع طرح اخبار الاحاد في مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والمتاجر والانكحة وغيرها بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور وهذه عبارة اخرى للخروج عن الدين وعن بعض

انما استدل على حجية اخبار الآحاد بانه لو لم يعمل بها بطل التكليف وبطلانه ظاهر وعن احد المحدثين انه ذكر في مسئلة ثبوت
الربوا في الحنطة بالشعير ان طرح العمل باخبار الآحاد في الشريعة يوجب الخروج عن هذا الدين الى دين آخر وعن بعض اتباع
بعض الحاجبيين انه استدل على حجية خبر الواحد بانه لولاها لخلت اكثر الوقايع عن المدرك الا انهما اجابا بمنع لزوم الخلو عن
المدرك لان الاصل من المدارك لكن الجواب بواسطة منع العامة عن صدور جميع الاحكام من الله سبحانه بالنسبة الى النبي
صلى الله عليه وآله ولو كان الجواب عن الامامية لم يأت بذلك الجواب ثم انه ربما يكتفي في الاستدلال المذكور بدعوى القطع
بالخروج عن الدين المقصود. بدعوى القطع بالخروج عن الدين المقصود بدعوى الخروج لوضوح عدم النفع في دعوى
الظن بالخروج وهو وان يكفي للمستدل قضية كفاية القطع في حق القاطع لكنه لا ينفع في مجال الخصم الا بسبب الاستناد
بعد دعوى القطع بقطع كل واحد من آحاد اهل الدين والقطع المستند به يجدي في مجال المستدل ايضا مع قطع النظر
عن القطع المدعى منه ابتداء لافادته القطع نظير تراكم الظنون في باب الاجماع كما ان نظيره في الاستدلال الاول ويضعف بجا
الخصم الرابع ان اصل البراءة لا يكون مفيدا للعلم بالواقع اعني انتفاء التكليف في الواقع في شيء من الوقائع كيف لا وهو من
الادلة العملية وعلى فرض كونه مفيدا للعلم بالواقع فلا مجال للتمسك به في المقام اذ المفروض في المقام الظن بالتكليف فيما
ولا يكون اعتباره باعتبار افادته الظن بالواقع وان قلنا بافادته للظن بانتفاء التكليف في الواقع بواسطة الفحص وعدم العثور
على التكليف كيف لا ومفاده نفي الحكم الظاهري قطعا بملاحظة قبح العقاب بدون وصول البيان وظنا بملاحظة
الآيات والاخبار على تقدير تمامية دلالتها ولم يستدل احد في البحث المعقود لذلك بافادته للظن نعم مقتضى
كلام صاحب المعالم في دليل الانسداد كون اعتباره باعتبار الظن ولا اعتبار به وعلى فرض كون اعتباره باعتبار
اعتبار الظن فلا مجال لاعتباره في المقام لفرض الظن بالخلاف اعني الظن بالتكليف كما سمعت واما الآيات والاخبار
فبعد عدم ثبوت اعتبارها وبعد عدم تمامية دلالتها كلا او جلا كما شرحناه في محله يكون شمولها بعد اعتبار
اطلاقات الكتاب لصورة الظن بالخلاف كما في مقامنا هذا محل الاشكال ومع ذلك الآيات والاخبار المشار اليها
بعد شمولها للصورة المشار اليها وبعد اعتبار اطلاقات الكتاب يكون شمولها بالنسبة الى جميع وقائع الانسداد
على السواء والعمل بها في جميع الوقائع على سبيل الاستغراق المجموعي فالامر من قبيل المخصص المجمل فلا مجال للتمسك بها في
شيء من الوقايع وبوجه آخر الآيات والاخبار المشار اليها بعد الشمول المشار اليه وبعد اعتبار اطلاقات الكتاب لا مجال
لشمولها للمقام لفرض العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات في البين ويأتي مزيد الكلام والفرق فيما بين الوجه والوجه
السابق ان الوجه السابق لا يجري في غير الشرعيات والمدار فيه على خصوص الخروج عن الدين ولو جاز العمل بالاصل في
صورة لزوم المخالفة القطعية وهذا الوجه يجري في غير الشرعيات وان قلت انه لو لم يجر الآيات والاخبار في صورة
العلم الاجمالي فكيف يعمل باصل البراءة في الشبهة الغير المحصورة قلت ان المدار في الآيات والاخبار المشار اليها على نفي التكليف
في الشبهة الحكمية والشبهة الغير المحصورة من باب الشبهة الموضوعية والمستند في العمل باصل البراءة في الشبهة الغير
المحصورة عدم شمول اطلاق دليل الحرمة مضافا الى الاجماعات المنقولة هذا بناء على جواز ارتكاب جميع افراد الشبهة
الغير المحصورة واما بناء على عدم جواز ارتكاب الكل وانه لم يجب الاجتناب فمن الظاهر عدم لزوم المخالفة القطعية ويمكن ان
يقال ان بطلان الخروج عن الدين انما هو من جهة المخالفة القطعية بل كل من العبارتين عبارة اخرى للاخرى فمرجع كل
من الوجه السابق والوجه اللاحق الى امر واحد ومع ذلك الآيات والاخبار لا تشمل بنفسها صورة قيام العلم الاجمالي
على الاشتغال ولو لم يمانع العلم الاجمالي والخروج عن الدين عن الشمول ومع ذلك قد حررنا في محله انه يرجح الآيات و
الاخبار المشار اليها على اخبار الاحتياط بواسطة الشهرة ولا مجال للترجيح بها في المقام كيف لا والاجماع على عدم جريان
البراءة في المقام واما الاجماع مضافا الى انه لو كان الامر من قبيل الشك في المكلف به فلا مسرح لدعوى الاجماع على العمل
باصل البراءة فهو غير ثابت في المقام كيف لا والاجماع على عدم جواز العمل باصل البراءة قائم في المقام وان قلت ان الاجما

وجب الخروج عن الدين كما مر فلا مجال للتمسك بها في جميع الوقايع

لم يقع على العمل باصل البراءة في خصوص مورد او في جميع الموارد بل انما وقع على امر كلي هو العمل باصل البراءة فيما لم يقم فيه دليل ثابت الاعتبار ومقتضاه انه اذا قام ظن غير ثابت الاعتبار لابد من العمل باصل البراءة قلت الاجماع المشار اليه مختص بالاجماع على عدم جواز العمل في المقام اي في جميع موارد انسداد باب العلم من موارد قيام الظن الغير الثابت اعتباره وان قلت ان الاجماع الخاص لا دليل على تقديمه على الاجماع العام اذ ليس الاجماع من باب اللفظ حتى يقدم فيه الخاص على العام من جهة قوة الدلالة قلت بما ادعيناه عدم ثبوت الاجماع على العمل باصل البراءة في المقام ويكفي فيه حديث المعارضة ولا حاجة الى تقديم الاجماع على عدم العمل باصل البراءة وبوجه آخر المدعى عدم ثبوت الاجماع ويكفي معارضة الاجماع الخاص ولا حاجة الى تقديم الاجماع الخاص على الاجماع العام بل نقول انا نعلم بانعقاد الاجماع الخاص في المقام وعدم اطراد الاجماع فيه وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض اصحابنا من صحة دعوى الاجماع على اصالة البراءة في المقام لانه اذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل لاصل البراءة صدق عدم البيان قطعا فيجري اصل البراءة حيث انا نعلم باتفاقهم على بطلان العمل باصل البراءة في المقام اي في جميع موارد انسداد باب العلم وقيام الظن وان صدق عدم البيان ويمكن ان يقال ان الغرض عدم القصور في جريان اصل البراءة ولو بملاحظة الاجماع من باب القصور في المقتضي فلا ينافي عدم الجريان من باب وجود المانع وهو الخروج عن الدين والاجماع الخاص على عدم جواز العمل باصل البراءة وبعد هذا اقول ان الكلام في باب قيام الاجماع على جواز العمل باصل البراءة فيما لم يقم فيه دليل معتبر على التكليف لجواز العمل باصل البراءة في المقام يقع تارة في نقصان اقتضاء الاجماع المشار اليه لجواز العمل باصل البراءة هنا واخرى في ممانعة الاجماع الخاص القائم على عدم جواز العمل باصل البراءة هنا اذ الوفاء منوط بتمامية الاقتضاء وعدم ممانعة المانع قضية ان ترتب الاثر في جميع الموارد منوط بوجود المقتضي وتمام الاقتضاء وعدم ممانعة المانع قضية ان ترتب الاثر في جميع الموارد منوط بوجود المقتضي وتمام الاقتضاء وعدم ممانعة المانع اما الثاني فتحرير الحال فيه ان ممانعة المانع تارة بتقدمه على المقتضي واخرى بكسر سورة المقتضي كما ان المقيد قد يقدم على المطلق فالامر من باب التقييد وقد يوجب التوقف فيعمل بالاصل في باب المقيد والامر من باب شبه التقييد والامر في المقام من باب الاخير كما يظهر مما مر اذ لا دليل على تقدم الاجماع الخاص فلا يحصل العلم من الاجماع العام ولا من الاجماع الخاص فيتوقف واما الاول فتحقيق المقال فيه ان الاقتضاء ناقص اذ الاجماع لم يقع على جواز العمل باصل البراءة فيما لم يقم فيه دليل تفصيلي حتى يقتضي جواز العمل باصل البراءة في المقام بل انما وقع الاجماع على جواز العمل باصل البراءة فيما لم يقم فيه دليل على التكليف راسا لا اجمالا ولا تفصيلا فالاجماع يضاد عن جواز العمل باصل البراءة في المقام فضلا عن عدم المضايقة فضلا عن جواز العمل باصل البراءة وان قلت ان الدليل في كلماتهم في مقام دعوى جواز العمل باصل البراءة فيما لم يقم فيه دليل على التكليف ظاهر في الدليل التفصيلي فمقتضاه جواز العمل باصل البراءة في المقام قلت ان الدليل وان كان ظاهرا في الدليل التفصيلي لكن لا خصوصية في الدليل التفصيلي وممانعة الدليل التفصيلي عن جريان اصل البراءة من حيث ممانعة مطلق الدليل المعتبر عن جواز العمل باصل البراءة انما هو لدليل التفصيلي والمفروض في المقام قيام العلم الاجمالي وهو دليل معتبر فلا مجال لجواز العمل باصل البراءة واما العقل فلا ريب في عدم افادته جواز البناء على اصل البراءة في المقام نعم ما يقال ان حكم العقل في صورة عدم الدليل المعتبر على التكليف ولا نسلم عدم الدليل المعتبر مع وجود الخبر واضح الفساد اذ يكفي في عدم قيام الدليل المعتبر على التكليف عدم ثبوته بعد وجوده او الشك في وجوده او عدم اعتبار الموجود او الشك في اعتباره ولا ملزم بثبوت العدم كما هو مقتضى المقالة المذكورة بثبوت عدم الوجود او ثبوت عدم الاعتبار بل لو ثبت عدم الوجود ربما يحصل العلم بانتفاء التكليف كما لو كان الامر عام البلوى فيخرج المورد عن مجرى اصل البراءة لعدم جريانه في صورة العلم بالعدم والمفروض عدم ثبوت اعتبار الخبر وان قلت ان قبح العقاب بلا بيان اي بيان التكليف الواقعي لا مجال للتخصيص فكيف تنكر جريان اصل البراءة في المقام من باب حكم العقل مع فرض عدم البيان لفرض عدم اعتبار الظن في موارد انسداد باب العلم قلت ان قبح العقاب بدون البيان لا ينافي في صورة ورود النص بوجوب الاحتياط او ورود النص بتكليف ظاهري ليس من شانه استدعاء الواقع كالامر بوجوب

من باب الغلبة في الغالب فيما يمانع عن جواز العمل باصل البراءة

اتيان ما شك في حرمته ومن هذا تقدم الاستصحاب على اصل البراءة في صورة العلم الاجمالي بثبوت التكليف الواقعي كما فيما نحن فيه لفرض تقضاء الضرورة بترتب العقاب على طرح جميع الظنون وبالجملة لو لم يبين التكليف الواقعي لكن ثبت بالحجج بدليل معتبر لزوم امتثال التكليف الغير المبين مع فرض امكان الامتثال الا في قبح العقاب على ترك امتثال التكليف المشار اليه ومن هذا الباب ما نحن فيه وليس فيه الاجمال وورود النص بوجوب الاحتياط فيما لم يبين فيه التكليف ان قلت فعلى ما ذكر لا بد من القول بوجوب الاحتياط في باب الشك في الجزئية واختيها مع انك تجري على حكومة اصالة البراءة قلت انه من جهة عدم ثبوت العقاب الى ترك الماهية المجملة لو كان الترك في ضمن المشكوك فيه بابداء التكليف المتوسط على ما حررناه في محله وتحرير الكلام في المقام على الوجه الاتم من التمام ان اصل البراءة اما ان يقصد التمسك في دفع مطلق التكليف المشكوك فيه وعلى التقديرين اما ان يقصد التمسك باصل البراءة في دفع التكليف باصل الفعل او الترك بسيطا كان الفعل او كان مركبا او يقصد التمسك به في دفع التكليف بمتعلقات الفعل فعلا في الجزء المشكوك فيه والشرط المشكوك فيه والترك في المانع المشكوك فيه اما على الاول فمجرد قبح العقاب بلا بيان لا يكفي في دفع التكليف الواقعي المشكوك فيه بل لا بد من عدم ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف مترددا بين الواقعة وامثالها والا فلا مجال للعمل باصل البراءة لا في بعض الوقايع ولا في الكل لعدم حكم العقل بقبح العقاب مع حكمه بعدم جواز العمل باصل البراءة لا في البعض ولا في الكل كما انه لا بد من عدم قيام الدليل المعتبر على وجوب الاحتياط في موارد الشك في التكليف ولو لم يثبت العلم الاجمالي بالتكليف والا فلا مجال ايضا للعمل باصل البراءة لعدم حكم العقل ايضا بقبح العقاب في الباب مع حكمه بجواز العقاب على ترك الامتثال بلا ارتياب لكن الايات والاخبار الدالة على جواز العمل باصل البراءة على الدلالة لا يتطرق التعارض بينها وبين الدليل الدال على وجوب الاحتياط بناء على ظهور الايات والاخبار في نفي التكليف الواقعي الغير الثابت بالخصوص لكون الامر من باب نفي الملزوم ثم اثبات اللازم كان يقال الشمس ليست بطالعة والعالم مضيء لكون وجوب الاحتياط من باب ثبوت التكليف الواقعي فعلا واما بناء على عموم الايات والاخبار للتكليف الظاهري فيأتي التعارض بينها وبين الدليل الدال على وجوب الاحتياط بالنسبة الى التكليف الواقعي واما بالنسبة الى الاحتياط من حيث انه تكليف ظاهري فالدليل الدال على وجوب الاحتياط مقدم على الايات والاخبار والامر من باب انتفاء موضوع اصل البراءة كما هو الحال لو دل دليل على التكليف الواقعي لكن لا جدوى في التقدم المشار اليه المرجع الى التعارض اذ العمدة هي التكليف الواقعي المجهول والاحتياط تابع له فلما فرض تطرق التعارض بالنسبة الى التكليف الواقعي فيأتي التعارض في الاحتياط ايضا اذ الايات والاخبار لو اقتضت عدم وجوب التكليف الواقعي تقتضيان عدم وجوب الاحتياط ايضا بخلاف الدليل القائم فرضا على وجوب الاحتياط وبوجه اخر ههنا يكون اثبات الحكم الظاهري تابعا لاثبات الحكم الواقعي ولما كان اثبات الحكم الواقعي مورد التعارض فلا يتمكن الحكم الظاهري من الاستقرار حتى يتقدم على اصل البراءة واما على الثاني فان ثبت تطرق العقاب على ترك المركب في حال امتناع العلم مطلقا فلا بد من الاحتياط و اما العبادات المتعارفة فلا مجال فيها للعمل باصل البراءة في موارد الظن لقيام الاجماع على حجية الظن ولو في الجملة كما انه لا مجال لوجوب الاحتياط في موارد الشكوك الملغاة والظنون المنهي عنها واما فيما عدا ما ذكر فيأتي العمل باصل البراءة بملاحظة عدم وجوب الاحتياط في موارد الشكوك والظنون المشار اليها لاقتضائه عدم المضائقة عن ترك المركب لو كان تركه بترك ما تعلق اليه بعض تلك الشكوك والظنون في الجزء والشرط او الاتيان به في المانع واحتمال كون الحال في الشكوك العامة على حال الشك الثابت العامة والظن المنهي عنه وايضا لا مجال للعمل باصل البراءة في موارد الظن لقيام العلم الاجمالي بمطابقة كثير من الظنون للواقع اعني قيام العلم الاجمالي بمطابقة الظن في كثير من متعلقات الصلوة مثلا اي الجزء والشرط والمانع للواقع بناء على اطراد وجوب الصلوة الواقعية في حقنا لا كون وجوب العمل بما تادى اليه ظن المجتهد من باب التكليف الثانوي الثابت بالاجماع بناء على عدم شمول اطلاق الامر بالصلوة لصورة امتناع العلم وامتناع الشمول لوضوح ان الاجماع على حجية ظن المجتهد من باب اجزاء الصلوة الواقعية التي امرها الخاص ومن الشمول الامر بها

يقصد دفع التكليف المتعلق المشكوك فيه الفراغ في واقعة الابتلاء او بقصد التمسك به

لصورة امتناع العلم الا احداث واجب آخر غير الصلوة الواجبة اولا واما موارد الشك فلم يثبت العلم الاجمالي بثبوت التكليف
فعلا او تركا فيها لاحتمال عدم الغاء الشك فرضا كما يظهر مما سمعته من هذا البحث تكليف المتوسط كما حررناه في محله واما
على الثالث فالعقل انما يحكم بجواز العمل باصل البراءة والفراغة الكلية لو لم يقم دليل على تكليف ظاهري غير مربوط بالواقع والا
فلو قام دليل على التكليف المذكور فلا مجال للعمل باصل البراءة والامر من باب انتفاء الموضوع كما انه لا مجال للعمل باصل البراءة
لو قام دليل على التكليف الواقعي والامر من باب انتفاء الموضوع وعلى هذا المنوال الحال في الايات والاخبار الدالة على اعتبار
اصل البراءة بناء على عمومها للتكليف الظاهري كما سمعت في باب الدليل الدال على الاحتياط لكن هيهنا يقدم الدليل الدال
على التكليف الظاهري بلا اشكال ومن ذلك تقدم الاستصحاب على اصل البراءة وبما ذكر على هذا التقدير يظهر الحال
على التقدير الاخير وعلى اي حال ففي مقامنا هذا المقام العلم بثبوت التكليف في موارد الظن فلا مجال للعمل باصل البراءة في
الجميع وان لم يقم في شيء من تلك الموارد دليل معتبر لفرض عدم ثبوت اعتبار الظن ولا يذهب عليك انه لا حاجة في التمسك
لاعتبار اصل البراءة الى دعوى قبح العقاب من باب تضمنه نفي اللازم بنفي الملزوم لعدم استلزام التكليف للعقاب على ترك
امتثاله وان يستلزم ترك الامتثال لاستحقاق العقاب كيف لا ولو كان التكليف مستلزما للعقاب على ترك الامتثال لما جاز
العفو ومن ذلك انه لو فرضنا عدم تطرق العقاب على ترك امتثال التكاليف الشرعية يتاتى دفع التكليف المشكوك فيه باصل
البراءة ولولا ما ذكرنا لزم القول بلزوم الاحتياط في الشك في التكليف على تقدير عدم تطرق العقاب على ترك امتثال التكاليف
الشرعية ولا يلتزم به احد من ذي مسكة الخامس ان اصل البراءة لا يجري له في ابواب المعاملات لا ان يقال ان النزاع في
العبادات لشدة الاهتمام بها وجريانه في المعاملات من باب اطراد النزاع لا عموم المتنازع فيه وقد تقدم خروج المعاملات
عن مورد النزاع ايضا وقد يستدل على عدم جواز العمل بالاصل بان العمل بالاصل في كثير من الموارد غير ممكن كما في الصلوة
يوم الجمعة لتردد الامر بين صلوة الجمعة وصلوة الظهر حيث ان البناء على البراءة مخالف للاجماع المركب قول ان الكلام في موارد
انسداد باب العلم مع قيام الظن لا مطلق موارد الانسداد ولو مع عدم قيام الظن فالمثال الخارج عن مورد البحث لعدم ثبوت
الظن فيه باحد الطرفين وقد تقدم الكلام في المقام ايضا مع انه يرجع الاستدلال الى عدم جواز العمل بالاصل في صورة تردد
المكلف به بين المتباينين لكن الاقوى جواز العمل بالاصل في الصورة المذكورة على ما حررنا الكلام فيه في محله وكذا في رسالة
مخصوصة وقد يستدل ايضا بان اعتبار اصل البراءة من جهة افادة الظن اي الظن بالواقع والمفروض قيام الظن على الخلاف
فلا مجال للتمسك بالاصل ويضعف بما يظهر مما تقدم من ان المدار في اصل البراءة على نفي التكليف الظاهري على وجه القطع
بملاحظة قبح التكليف بدون وصول البيان او على وجه الظن بملاحظة الايات والاخبار الدالة على اعتبار اصل البراءة لو
دلالتها عليه كيف لا ولم يستدل احد على اصل البراءة في البحث المعقود لحجية الظن كما مر وكيف لا ولو كان مدركه الظن
بالواقع لكان القول باعتبار اصل البراءة مختصا بارباب مطلق الظن ولم يتمسك به احد من ارباب الظنون الخاصة مع ان
الفريقين متفقون على اعتباره وكيف لا ولو كان مدركه الظن لما صح البحث عن حجيته في المقام لوضوح عدم الحجية لفرض
عدم ثبوت اعتبار الظن وبما تقدم يظهر فساد مقالة الفاضل الخوانساري حيث ان العقل غير واف باطراد حجية اصل البراءة
في المقام تنصيصه العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة ولزوم الخروج عن الدين وكذا قيام الاجماع بل الضرورة على عدم الاطراد واما ما
دل على المنع عن العمل بالظن فبعد ابتناء صحة التمسك به على اعتبار مطلق الظن الا ان يقال لحصول العلم به من جهة الكثرة
فياتي الكلام واما التمسك باصل البراءة في باب الشك في التسمية جهرا واخفاتا ففيه ان الكلام في موارد انسداد باب العلم
مع قيام الظن لا موارد انسداد باب العلم مطلقا ولو مع عدم قيام الظن كما مر غير مرة هذا بناء على كون غرضه تطرق التخيير
بحكم اصل البراءة كما هو الظاهر واما لو كان غرضه التخيير من باب الوجوب التخييري فلا يتوجه عليه ذلك لكن ذكره غير مرتبط
بالمقام واورد عليه المحقق القمي بان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل
البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن

المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية على سبيل اليقين يمنعنا عن الحكم بالهلاك
قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود الخبر الصحيح على خلافه وان اراد الحكم الظني سواء كان بسبب
كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والاخبار التي لم
يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه ويرد
عليه ان دعوى كون حكم العقل قطعيا اما ان يكون المقصود به القطع بالنسبة الى الواقع فهو مقطوع العدم او يكون المقصود
القطع بالنسبة الى الظاهر كما هو المتعين فهو مما لا ريب فيها لتشكيك في كون مقتضى اصل البراءة قطعيا بكونه اول الكلام
لا يتجه بوجه مع ان الخلاف المذكور انما هو في شبهة الحرمة من الشك في التكليف بناء على كون الغرض من الخلاف المشار اليه انما
هو الخلاف المعروف بين المجتهدين والاخباريين فلا يشمل الخلاف في باب الشك في المكلف به وعلى اي حال لا خلاف في جريان
اصل البراءة في شبهة الوجوب من الشك في التكليف ايضا ما ذكره من المنع عن حصول القطع بعد ورود الخبر الصحيح على
خلاف اصل البراءة غير صحيح اذ بعد فرض عدم ثبوت اعتبار الخبر ولو كان صحيحا فحاله حال الشك ووجوده كعدمه ولا
مانع عن القطع بالبراءة الظاهرية المقصود بحكم العقل وايضا دعوى ان الظن الحاصل من الخبر الصحيح اقوى كما ترى اذ الظن
المستفاد من الكتاب والاخبار في باب اعتبار اصل البراءة انما هو بالنسبة الى الحكم الظاهري اي حكم الجاهل واين هذا من
مفاد خبر الواحد وهو الحكم الواقعي فالموضوع مختلف ولا مجال للمزية في الظن المستفاد من خبر الواحد بالنسبة الى الظن
المستفاد من الكتاب والسنة بالبراءة كما انه لا مجال لتقديم خبر الواحد ولو كان صحيحا على اصل البراءة لفرض عدم ثبوت
اعتبار خبر الواحد وان كان الغرض كون الظن بالبراءة بالنسبة الى الواقع ففيه ان الكتاب والسنة لا يفيد الظن بالبراءة الواقعية
بل انما يفيد الظن بالبراءة الظاهرية نعم الاستصحاب بناء على افادته الظن بالاحكام اثباتا ونفيا يفيد الظن بالبراءة الواقعية
بناء على كون الاستصحاب من مدارك اصل البراءة كما احتمله المحقق المشار اليه في باب اصل البراءة بل جرى عليه غير واحد ولا
مجال لكون الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى لعدم حصول الظن من طرفي النقيض والمرجع الى كون مفاد خبر الواحد مظنونا
ومفاد اصل البراءة موهوما كما هو مقتضى كلامه في تقرير دليل الانسداد تعريضا على صاحب المعالم وان كان الاظهر ان
مفاد كلام صاحب المعالم في تقرير الدليل المشار اليه تقديم الظن الاقوى نوعا لا شخصا وعلى الاخير يبتني تعرض الدليل
المشار اليه من المحقق المشار اليه فعليه جرى في فهم تقرير الدليل المشار اليه من صاحب المعالم ويظهر الحال بما ياتي وقد
يورد عليه بان حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكم قطعي لا اختصاص له بحال دون حال فلا وجه لتخصيصه
بما قبل ورود الشرع ولم يقع فيه خلاف وانما ذهب من ذهب الى وجوب الاحتياط بزعم نصب البيان على وجوب الاحتياط
من الآيات والاخبار التي ذكرها وانت خبير بان غرضه ليس مجرد الخلاف فيما قبل ورود الشرع وما بعده بل الغرض ممانعة
العلم الاجمالي فيما بعد ورود الشرع بانتشار التكاليف الغير المعلومة في موارد الظن واما ما استدل به على جواز البناء
على اصل البراءة فيندفع الوجه الاول من الوجهين المتقدمين بان الجواب المذكور فيه عن السؤال المذكور بفرض نوم المقيمين
من جانب الله سبحانه لا مجال له بعد العلم بالتكاليف الاجمالية وقضاء الاجماع والضرورة بعدم جواز طرح جميع التكاليف
وقد سمعت ان مجرد عدم بيان التكليف غير كاف في قبح العقاب على تركه بل لا بد من عدم ورود الامر بالاحتياط ولا ثبوت
تكليف ظاهري آخر ولا ثبوت العلم بالتكليف اجمالا وما ورد من ذم العمل بالظن بعد عدم اعتبار اطلاقات الكتاب يظهر
حاله بما ياتي قوله فقد ثبت من اين واني ثبت لم يثبت ولا يثبت ويندفع الوجه الثاني بانه يقدم الاجماع الخاص اعني الاجماع
على عدم جواز العمل باصل البراءة في المقام على الاجماع العام المذكور في ذلك الاستدلال والغرض من التمسك بالاجماع
الخاص انما هو مجرد ابطال العمل باصل البراءة وليس الغرض اثبات حجية الظن لامكان وجوب الاحتياط او التخيير فبطلان العمل
باصل البراءة لا يتوقف على حجية الظن ولا يكون متاخرا عنه في الوجود وان توقف حجية الظن على بطلان العمل باصل البراءة فلا يكون
بطلان العمل باصل البراءة مستلزما للدور وبعد هذا اقول ان خلاصة الوجه المشار اليه ان مقتضى قيام الاجماع على

جواز العمل باصل البراءة فی مورد عدم قیام الدلیل علی التکلیف جواز العمل باصل البراءة فی جمیع موارد الظن اجماعا لخلو کل مورد
من موارد الظن عن الدلیل المانع عن العمل باصل البراءة اذ لا دلیل فی تلک الموارد فی قبال اصل البراءة الا الظنون الموقوف حجیتها
علی بطلان العمل باصل البراءة فالتمسک فی بطلان العمل باصل البراءة بقیام الظنون التی تبتنی حجیتها علی بطلان العمل باصل البراءة
یستلزم الدور ولکنک خبیر بانه وان لم یقم فی کل مورد من موارد الظن دلیل معتبر مانع عن العمل باصل البراءة تفصیلا لکن
فی عموم الموارد ما یمانع عن العمل باصل البراءة فی الجمیع اجمالا او لا یقصر ما یمانع عن العمل باصل البراءة تفصیلا فی المورد المخصوص
بل یطرد الممانعة فیما یمانع اجمالا کیف لا وفی باب الشبهة المحصورة لا مجال للعمل باصل البراءة فی الجمیع بناء علی قیام العلم الاجمالی
بوجود الحرام الموصوف بالحرمة بالفعل فیما بین ولم یقم فی کل من الاطراف ما یمانع عن العمل باصل البراءة تفصیلا والمانع انما هو
العلم الاجمالی بل لا یقصر ما یمانع عن العمل بطلق الدلیل فی المانع التفصیلی ویطرد الممانعة فی المانع الاجمالی مهما امکن الممانعة
علی وجه الاجمال ومنه عدم جواز العمل بالعام المخصص بالمجمل وبالجملة فالاجماع انما هو علی جواز العمل باصل البراءة فیما لم یقم
فیه دلیل علی التکلیف راسا لا تفصیلا ولا اجمالا ولیس الاجماع علی جواز العمل باصل البراءة فیما لم یقم فیه دلیل تفصیلی بالخصوص
علی التکلیف حتی یقتضی الاجماع جواز العمل باصل البراءة فی المقام ویظهر الحال بما تقدم

المقدمة الخامسة عشر

انه لا ینبغی ان یرتاب مرتاب فی بطلان احتمال التخییر فی موارد الظن من موارد انسداد باب العلم لا فروعا ولا اصولا اما التخییر
فی الفروع فهو التخییر بین الاقوال الواقعة فی الواقعة الفرعیة واما التخییر الاصولی فهو التخییر بین الاحتمالات المتعددة المحتمل
حکومتها فی الموارد المشار الیها والوجه بعد ان بقاء التکالیف الواقعیة یمانع عن جواز التخییر الفرعی فی جمیع الوقایع للزوم مخالفة
العلم الاجمالی وقد تقدم الکلام فی الباب انا نقطع ونعلم ان احدا من العلماء لا یوصی بالتخییر ولو یجری علیه احد لینکر علیه کل من
اطلع علیه غایة الانکار واشد وجوه الاستنکار ویعده خارجا عن طریقة الاجتهاد ومسلک السداد غیر عارف بمنهج
المجتهدین بل غیر عارف بطریقة شریعة سید المرسلین سلام الله علیه وعلی اهل بیته اجمعین وقد اجاد من قال لو لم یسلم
ذلک الاجماع لم یثبت اجماع فی مسئلة فرعیة اصلا فالظاهر بل بلا اشکال ان حال التخییر حال القرعة والاستخارة ومع ذلک
ثبوت التخییر فی الفروع والاصول یحتاج الی دلیل والا فالقول بلا دلیل فی الشریعة المقدسة من باب الافتراء علی الله سبحانه و
لم یقم دلیل علی التخییر ویزید شناعة الامر علی تقدیر کون التخییر استمراریا ومع ذلک البناء علی التخییر الفرعی یستلزم انتفاء
الاجتهاد بل قیل باستلزامه لانتفاء التقلید ولیس بالوجه اذ التخییر صفة المجتهد ولا یتم المقلد علی ما حررناه فی محله خلافا
لبعض من تاخر کما عن جماعة بل عن بعض نفی الخلاف عنه ومع ذلک البناء علی التخییر الفرعی یوجب الهرج المرج کیف لا وقد قیل بلزوم
الهرج والمرج فی جواز نقض الفتوی بالفتوی فی تغیر الرای بالنسبة الی اثار الفتوی الاولی فی الاستمراریات کما لو عقد المجتهد
البکر باذنها لنفسه او لمقلده ثم ظن باشتراط اذن ولیها وبطلان العقد السابق حیث انه یلزم جواز عقد المرئة من المجتهد لغیر من زوجها
بواسطة تغیر الرای من دون طلاق وجواز دخول الزوج الاول بها لو تغیر الرای ثانیا لسنوح اعتقاد صحة العقد الاول و
هکذا وان اوردنا فی محله بان النکاح بالوجه المختلف فیه نادر بل هو الحال فی غیره من العقود وتکرر تغیر الرای بعد ندرة اصل
التغیر نادر ایضا الا ان یقال انه لا یتجاوز الامر عن حال اصل اختلاف الاقوال فکل من اختار قولا بمنزلة من هو قال بهذا
القول فکما لا یلزم الهرج والمرج باختلاف الاقوال فکذا الحال فی التخییر نعم علی تقدیر کون التخییر استمراریا یلزم الهرج المرج ومع
ذلک ربما یقال ان اتفاق العقلاء قاطبة علی بطلان التخییر عند العلم بان هیهنا تکالیف عدیدة لا یمکن العلم بخصوصها
فان علم العبد مثلا ان فی جملة تلک المیاه الکثیرة میاه مسمومة حرم المولی علیه شربها ومیاه مخصوصة نافعة لبعض الامراض
واوجب المولی علیه شربها ولم یتمکن العبد من تحصیل العلم بوجه فی الباب فبنی امره علی التخییر کان محل الملامة عند العقلاء وحکموا
ببطلان طریقته وعدوه من السفهاء وصاحب الخیالات الفاسدة والاراء الکاسدة لکن نقول انه علی ذلک یلزم عدم جواز التخییر
فی تعارض الخبرین علی الوجوب والحرمة وکذا عدم جواز القول بالتخییر فی اختلاف الامة علی وجوب شیء وحرمته مع ان مضرة
السموم والمسمومات فوق مضرة المحرمات الشرعیة بمعنی ترتب العقاب علیها لترتب المضرة المشار الیها قهرا من دون اختلاف

قوله یمانع
عن جواز التخییر الفرعی او ان
یمکن ان یقال ان بقاء التکلیف لو کان
مانعا عن التخییر فی المقام یکون مانعا عن التخییر
فی تعارض الخبرین الا ان یقال ان التخییر
فی تعارض الخبرین من باب التکلیف الظاهری
تعبدا او الانسبت التکلیف فی مورد
تعارض الخبرین غیر ثابت لعرض الشک
الا ان یقال انه انما یتم بناء علی حجیتها
التساقط فی تعارض الدلیلین و
اما بناء علی اصالة التخییر فلا یتم
ذلک منه عفی عنه

بالعلم والجهل بخلاف العقوبات الشرعية فانها منوطة بثبوت الحرمة فالفرق بين ما نحن فيه والمثال واضح الحال وان قلت ان المفاسد
الواقعية المكنونة في المحرمات المقتضية للحرمة تترتب من دون اختلاف بالعلم والجهل قلت انه لو كان ترتب تلك المفاسد
مانعا عن التخيير لما جاز تجويز ارتكاب ما شك في حرمته من باب الشبهة الحكمية والموضوعية بالنحوي والاولوية مع جواز الاول
باتفاق المجتهدين وجواز الثاني باتفاق المجتهدين والاخباريين وبما ذكرنا يظهر فساد ما جرى عليه بعض الاصحاب في الايراد
على دليل الانسداد باحتمال التخيير **المقدمة السادسة عشر** انه يجوز توقف المجتهد في الحكم الواقعي ولا باس به بناء على
التخطئة نعم بناء على التصويب لا مجال للتوقف في الحكم الواقعي من باب السالبة بانتفاء الموضوع لفرض انه لا يكون حكم واقعي في
البين ومن ذلك تردد المحقق في الشرايع وهي معروفة وقد رسم بعض كتابا في شرح تلك الترددات لكن مقتضى انكار تعادل
الامارتين من بعض العامة انكار جواز التوقف ومقتضى ما جرى عليه العلامة في النهاية من القول باطلاق الامكان والتفصيل
في الوقوع بين الحكمين والفعل الواحد كما اذا تعادل امارتان على وجوب فعل وحرمته فلا يجوز التعادل فيه والتعدد في
الحكم الواحد فيجوز التعادل فيه كما اذا ورد احدى الامارتين على وجوب فعل في حال وزمان والاخرى على وجوب فعل اخر في
الحال والزمان المذكورين هو القول بامكان التوقف والتفصيل المذكور في وقوعه وتفصيل الحال موكول الى ما حررناه في
... دل واما بالنسبة الى الحكم الظاهري والحكم العملي فلا مجال للتوقف لعدم خلو المكلف عن الفعل والترك بل الادلة العلمية
مضبوطة اثارها على اختلاف المشارب وانفاذها يسلك المجتهد سبيلها عند التوقف على حسب مشربه المختلف فيه والمتفق
عليه والتوقف في مقام العمل يكشف عن نقصان المتوقف وقصوره وقصارى القصور وبما سمعت يظهر ان احتمال التوقف في
موارد الظن باجمعها في تمام العمل يكشف عن فرض احتمال البناء على الاحتياط او اصل البراءة او نحوهما مما تقدم لا مجال له
ولا سبيل له وهو باطل ويدل على بطلانه مضافا الى ما ذكر وكذا مضافا الى ان بقاء التكاليف الواقعية مانع عن جواز التوقف
في جميع الوقايع للزوم مخالفة العلم الاجمالي قد تقدم الكلام في الباب اجماع العلماء حيث انا نعلم انهم متفقون بانهم المكتفون
على حسب عدم تعرضهم للتوقف على بطلان القول به وكون التوقف في حكم العوام غير قابل لشيء من اثار الاجتهاد بل مخرجا للشريعة
المقدسة كيف لا وجواز التوقف في جميع موارد الظن ينافي الاجماع على وجوب الاجتهاد كفاية مع عدم الانحصار فينا مع الانحصار
من المشهور وعينا من الحلبيين في بعض اخر بل لو جاز ذلك لا تفق من واحد من العلماء ومع ذلك المتوقف وجوده كعدمه وحاله
حال العوام ولا ينشئ منه شيء والتوقف يستلزم تعطيل الامور في غير المعلوم في العبادات والمعاملات بالنسبة الى نفسه
ومن يقلده وشتان بين هذا ومنصب الاجتهاد ومع ذلك قد يقال ان التوقف في الحكم الظاهري فرع انسداد باب العلم به
وهو باطل للزوم التكليف بما لا يطاق فيجب تحصيل العلم بالحكم الظاهري اقول انه لا فرق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري
في جواز انسداد باب العلم به وما يقال من لزوم التكليف بما لا يطاق في انسداد باب العلم بالحكم الواقعي يجوز العلاج بمثله في انسداد
باب العلم بالحكم الظاهري كيف لا ويمكن ان يكون الحكم الظاهري في باب شرب التتن مثلا وكذا في موارد الظن هو البراءة مع قطع
النظر عن فساد البناء على اصل البراءة في موارد الظن بما تقدم لكن لم يحصل العلم به فيبنى على الاحتياط ولا مجال للزوم التكليف
بما لا يطاق الا ان يقال ان المقصود بالحكم الظاهري هو التكليف الظاهري اذ التكليف الظاهري ما اريد تطبيق العمل عليه فلا مجال
لانسداد باب العلم به للزوم التكليف بما لا يطاق الا ان يقال ان المقصود بالتكليف الواقعي تطبيق العمل عليه ايضا لكنه يندفع بان
المقصود بالتكليف الواقعي تطبيق العمل عليه في صورة الاطلاع عليه بالعلم او بالظن المعتبر ومن هذا ان في الحكم الظاهري
في صورة الشك الا ان يقال انه يمكن ان يكون المقصود بالتكليف الظاهري تطبيق العمل عليه في صورة الشك في التكليف الظاهري
هي بالعلم او بالظن المعتبر في صورة الشك بناء في حكم ظاهري اخر **المقدمة السابعة عشر** انه لا مجال للعمل
بالظن الاقوى في موارد انسداد باب العلم اذ الاقوائية اما ان تلاحظ بالنسبة الى الطرف المقابل للظن الاقوى في واقعة الظن
او تلاحظ بالنسبة الى سائر الظنون وعلى الاول يستحيل اقوائية الظن اذ الظن لا يتحصل من طرفي النقيض ولا يتعدد الظن
فالمرجع الى اجتماع الظن والوهم لا الظن الاقوى والظن الغير الاقوى سواء كان قويا او ضعيفا وعلى الثاني اما ان يلاحظ

الاقوائية بالنسبة الى مراتب الظن اى الظن المتاخم للعلم حيث ان الظن اعلى مراتبه ما هو المتاخم للعلم كما ان ادنى مراتبه ما يتصل بالشك والشك متاخم له او بملاحظة الاقوائية بالنسبة الى سائر الوقائع فلا يلزم ان يكون متاخما للعلم وعلى الثانى اما ان يكون الاقوائية بملاحظة النوع اى ما يكون نوع صاحبه مفيدا للظن الاقوى ولو فى بعض الاحيان او الاقوائية بملاحظة نفس الحاصل وشخصه فى خصوص الواقعة وشخصها وعلى التقديرين اما ان يلاحظ الاقوائية بالنسبة الى سائر الوقائع باجمعها او بالنسبة الى بعض السائر سواء كان بعض السائر من افراد نوع الظن الاقوى ومن افراد نوع اخر فعلى الاول يلزم الاقتصار فى العمل بالظن على قليل من الظنون لقلة الظن المتاخم للعلم فيلزم الخروج عن الدين وعلى الثانى لا بد من الاستقراء فى الوقايع اولا ثم الاخذ بعد ذلك بما هو اقوى نوعا من سائر الظنون فى الوقايع ولا يلتزم به ملتزم مع انه لا بد من الاقتصار على قليل من الظنون لو كان نوع الظن الاقوى قليل الافراد على ان ثبوت ظن يكون اقوى من جميع ما عداه من الظنون فى الوقايع غير ثابت مضافا الى ان الاقوى النوعى كالظن النوعى لا بد فى حجيته من التعبد والمفروض انه لا دليل على التعبد وعلى الثالث يلزم ان يكون جميع انواع الظن حجة تعبدا اذ ما من نوع من الانواع الا ويتفق فيه ظن اقوى من ظن اخر من هذا النوع او من نوع اخر وقد سمعت ان الاقوى النوعى كالظن النوعى يحتاج حجيته الى التعبد ولا دليل على التعبد فى الانواع كيف لا وقد سمعت انه لا دليل على التعبد فى نوع واحد وعلى الرابع يلزم الاستقراء فى الوقايع اولا ثم الاخذ بعد ذلك بما هو اقوى شخصا من سائر الظنون فى الوقايع ولا يلتزم به ملتزم كما سمعت على الثانى مع انه يلزم الاقتصار على فرد واحد وح يلزم الخروج عن الدين وعلى الخامس لا بد من الاستقراء فى الوقايع اولا ثم طرح الظنون التى لا تكون اقوى من ظن ولا يقول به قائل وبالجملة جميع ما ذكر خلاف المذهب الاثنى عشرى بل خلاف مذهب شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله بالقطع واليقين بل الوجوه الثلثة الاخيرة من قبيل الخيالات السوداوية وبما مر يظهر ضعف ما يقتضيه كلام صاحب المعالم من القول باعتبار الظن الاقوى مضافا الى ما ياتى من الكلام فى كلامه **المقدمة**

الثامنة عشر ان مقتضى كلام السيد المرتضى فى بحث الامر بالفعل المشروط مع علم الامر بانتفاء الشرط على ما حكاه فى المعالم قيام الاجماع على قيام الظن مقام العلم عند تعذر العلم بل حكى فى المعالم فى بحث حجية خبر الواحد فى جواب السيد المرتضى انه قد ادعى فى غير موضع من كلامه الاجماع المشار اليه بل مقتضى ما عن التذكرة من قوله لا يجوز التعويل فى دخول الوقت على الظن مع القدرة على العلم فان تعذر العلم اكتفى بالظن المبنى على الاجتهاد لوجود التكليف وما عن النهاية فى بحث الواجب الكفائى من قوله التكليف فيه موقوف على الظن لان تحصيل العلم بان غيره لم يفعل غير ممكن بل الممكن الظن وما عن الذكرى من قوله ولو غلب على ظنه احد طرفى ما شك فى الصلوة بنى عليه لان تحصيل اليقين عسر فى كثير من الاحوال فاكتفى بالظن تحصيلا لليسر ودفعا للحرج وما عن المنتهى من قوله اما وجوب الاجتهاد الى القبلة فلانه اذا لم يحصل العلم وجب ما يقوم مقامه وهو الظن عند امارات شرعية وهو الذى يحصل بالاجتهاد وهو دعوى الاجماع على قيام الظن مقام العلم عند تعذر العلم ايضا لكن مقتضى العبارة الاخيرة هو قيام الظن الثابت حجيته بالخصوص وحكى دعوى القيام المشار اليه عن الشرايع والتنقيح وغيرهما لكن سياتى الكلام فى المقصود نقل الاجماع على بقاء التكليف فى موارد تعذر العلم وقيام الظن مقام العلم سواء كان ما تعذر العلم به من باب الحكم او الموضوع فنقل الاجماع كثير الجدوى واما المقصود نقل الاجماع على قيام الظن مقام العلم فى مورد تعذر العلم وثبوت بقاء التكليف من الخارج فنقل الاجماع قليل الجدوى لقلة ما ثبت فيه بقاء التكليف من الخارج فى صورة تعذر العلم الا ان يقال ان بقاء التكليف فى تعذر العلم بالحكم ثابت على سبيل الكلية كما يظهر مما مر نعم بقاء التكليف فى تعذر العلم بالموضوع لعله قليل بل هو اقل قليل ويمكن ان يقال ان نقل الاجماع بناء على الوجه الاول محل الكلام **المقدمة التاسعة عشر** ان الظنون التى لم يقم دليل معتبر على اعتبارها مع تباينه او الظنون المخصوصة راجحة صرح صاحب ... استدلال السيد المرتضى على عدم حجية خبر الواحد بالمساواة لكن مقتضى كلامه فى ذيل الاستدلال رجحان خبر الواحد من جهة قوة الظن نوعا كما نظهره فيما ياتى وصرح بذلك بعض ارباب ... الى الاطلاق وارباب الظنون الخاصة بنوا على رجحان هذه الظنون وكذا جروا على لزوم الاقتصار عليها قضية لزوم الاقتصار فيها لفرضها بعدم الحجية واصالة الحرمة على

القدر الراجح واستند ثانى الترجيحات الى وجوه احدها ان الظنون المخصوصة هى القدر المتيقن فى الحجية ثانيها ان تلك الظنون
اقوى مما عداها من الظنون التى لم يقم دليل معتبر على اعتبارها ثالثها ان تلك الظنون مظنون الحجية وغيرها ليس كذلك رابعها
تارة بان الشهرة قائمة على حجية تلك الظنون والشهرة اعظم المرجحات واخرى بدلالة الادلة على حجية تلك الظنون على حجيتها
من حيث الخصوصية لكن لا اقل من الدلالة على الحجية فى الجملة وفيه الكفاية فى الترجيح ولا يذهب عليك انه لا اشكال فى انه لا
يتم القول بلزوم الاقتصار على الظنون الخاصة على الوجه الاخير من الوجه الاخير بدون انضمام اصالة عدم حجية الظن او اصالة
حرمة العمل به وعلى هذا المنوال الحال فى الوجه الاول من الوجه الاخير لعدم المفهوم لحيثية الخصوصية بناء على عدم ثبوت المفهوم
للقيد الغير الملفوظ ومن ذلك عدم ثبوت المفهوم للنكرة بناء على ثبوت تنوين التنكير ومن ذلك ايضا ان المطلوع على القول بانصراف
الى الفرد الشايع لو كان فى تلو الامر لا يتم القول بعدم كفاية الفرد النادر بناء على عدم ثبوت المفهوم للانصراف الا على القول بوجوب
الاحتياط فى باب الشك فى المكلف به لم يكن ... موجبا لليقين بالامتثال كما لو كان اعلى شانا من الفرد الشايع على
تقدير وجود الفرد الشايع ... نادر واما ... على تقدير وجود الفرد النادر فيبنى على اصالة البراءة لكون الشك من باب
الشك فى التكليف بناء على كون المدار ... شك فى التكليف والشك فى المكلف به على الواقعة الابتدائية واما بناء على كون
المدار على تعلق الحكم بالموضوع يجب الاتيان بالفرد النادر واما على القول بحكومة اصالة البراءة فى باب الشك فى المكلف به
فيبنى على كفاية الفرد النادر من باب التخيير على تقدير وجود الفردين واما على تقدير وجود الفرد النادر فيبنى على اصالة البراءة
هذا كله لو كان الاطلاق فى باب الوجوب التعيينى واما لو كان الاطلاق فى باب الوجوب التخييرى فيبنى على عدم كفاية الفرد النادر
مطلقا على القول بوجوب الاحتياط فى باب الشك فى المكلف به واما على القول بحكومة اصل البراءة فيبنى على الكفاية ومزيد
الكلام موكول الى ما حررناه فى البشارات والرسالة المعمولة فى باب الشك فى الشرطية والجزئية والمانعية للواجب والرسالة
المعمولة فى باب الصلوة فى الماهوت وبالجملة فالوجوه المذكورة مورد الايراد اما الاول فنقول ان المدار فيه على الترجيح لكن
يصح الاستدلال بمثل الاستدلال بالقدر المتيقن من الاستدلالات المتعارفة كما ربما يقال ان خلافة مولينا امير المؤمنين
هى القدر المتيقن والقدر المتفق عليها بين الخاصة والعامة فعلى العامة اثبات خلفائهم ومن ذلك تمسك صاحب الجاثليق فى
محضر مولينا الرضا على ما رواه الصدوق فى العيون فى باب عقده لجواب الرضا عليه السلام عن سؤال ابى قرة قال فنحن ادعينا ان عيسى
روح الله وكلمته فوافقنا على ذلك المسلمون وادعى المسلمون ان محمدا صلى الله عليه وآله نبى فلم نتابعهم عليه وما اجمعنا
عليه خير مما افترقنا فيه وان كان هذا الاستدلال فاسدا لان المتفق عليه هو حدوث نبوة عيسى لا حدوثه فيه والخلاف
بين المسلمين والنصارى فى بقاء النبوة ولا ارتباط للاستدلال بالمدعى وربما يتوهم ان مآل الاستدلال المشار اليه على
الاستدلال الى الاستصحاب وليس بشئ وربما توهم ان الاستدلال من بعض اهل الكتاب بالاستصحاب فى مناظرة مع السيد السند
النجفى حيث تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله ونحن وهم متفقون على حقيقته ونبوته من اول الامر
فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه شبيه لما اشار اليها الجاثليق على اثبات نبوة عيسى فى مجلس المأمون وهو من قبيل السهو
فى السهو حيث ان واقعة الجاثليق رويها الصدوق فى العيون فى حديث طويل فى باب مجلس الرضا عليه السلام مع اهل الاديان
الباطلة لكنها خالية عن الاستدلال بالصراحة الا انها غير خالية عن الاستدلال بالقدر المتيقن بالاشارة ايضا ومن ذلك
ايضا الاستدلال من القائلين بان للعموم صيغة تخصه بالاتفاق على الاستعمال فى العموم بدون القرينة فالقائل بالاشتراك
يلزمه اثبات الاستعمال فى الخصوص بدون القرينة قال السيد المرتضى وقد مثل اصحابنا لنا وحال مخالفينا فى هذه
المسئلة بمن ادعى ان زيدا فى الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا فيها فالواجب على من ادعى ان عمرا مع زيد فيها فقد وافق فى ان
زيدا فيها وادعى امرا زائدا على ما اتفق خصمه عليه فعلينا الدلالة لانه يلزمه دعوى خصمه وعلى اى حال فان كان المقصود من كون
الظنون المخصوصة هى القدر المتيقن فى الحجية هو كون تلك الظنون هى القدر المجمع عليه اى المتفق عليه بالاتفاق الحقيقى فلا
يخفى ان القدر المتفق عليه بالاتفاق الحقيقى هو الصحيح المزكى بتزكية العدلين بعد الاغماض عن مخالفة العاملين بعدم

قوله صاحب الجاثليق ذكر فى القاموس ان الجاثليق بفتح الثاء المثلثة رئيس للنصارى ... ثم القسيس ثم الشماس

اعتبار خبر الواحد مع ان التصحيح المشار اليه يكون مخصصات لعموماته ومقيدات لاطلاقاته في سائر اقسام الخبر فضلاً
عن غير الخبر ويكون اعتبار العمومات والاطلاقات المشار اليها بلا اشكال ولا سيما بناء على اعتبار الظن الشخصي العلم بمطابقة
بعض المخصصات والمقيدات بل كثير منها بل اكثرها للواقع فيرتفع الظن بالعموم والاطلاق لكون الامر من قبيل العام المخصص
بالمجمل مضافاً الى ان اعتبار تزكية العدلين منوط بثبوت عدالة العدلين فيلزم الدور او التسلسل وكذا منوط باعتبار
كتابة الشهادة حتى في المكتوب بمراتب عديدة ولا سيما بعد موت الشاهد وكذا منوط باعتبار شهادة العدلين
في غير فصل الخصومات حتى فيما يستند الى الحس فقد يكاد من اختلاف الاقوال في باب العدالة وكذا في الصغر والكبر وكذا في كاشف
العدالة فلعل مراد المزكي غير مذهب المجتهد بعد ثبوت اطلاعهما على الخلاف في المراحل المذكورة نظير ما يرد من الاشكال
الصعب المستصعب في اعتبار الخبر بناء على اعتبار العدالة في اعتباره من اختلاف الاقوال في المراحل المذكورة لاحتمال
كون مراد المزكي بعد ثبوت اطلاعه على الاختلاف المذكور غير مذهب المجتهد وكذا في تصحيح الخبر اصطلاحاً لابتناء صحة الخبر
بحسب الاصطلاح على عدالة رجال السند الا ان يقال انه لا يشترط في الشهادة ظهور موافقة مراد الشاهد لمذهب
المشهود عنده قضية للتعبد وان يشترط ظهور موافقة مراد المزكي لمذهب المجتهد بناء على كون التزكية من باب الخبر
اشتراط اعتبار الخبر بافادة الظن سواء كان اعتباره من باب الظن او بشرط الظن فضلاً عن كونها من باب الظنون الاجتهادية
لكن نقول ان الاظهر عدم ثبوت اعتبار الشهادة في صورة عدم افادتها الظن بل قد ادعى بعض الاعلام قيام الاجماع على
اختصاص اعتبارها بصورة الظن وقد حررنا الحال في بحث اشتراط الجرح والتعديل بذكر السبب ومع ما ذكر نقول ان التصحيح
المشار اليه لا يكفي بناء على عدم كفاية الظنون الخاصة وسيأتي الكلام في الباب وان كان المقصود هو القدر المتيقن لانه
المتفق عليه بين المذهبين اعني مذهب حجية الظنون الخاصة ومذهب حجية مطلق الظن فلا يخفى ان اتفاق المتخاصمين
لا يوجب الترجيح كيف لا ومن يقول بحجية خبر الواحد باقسامه الخمسة اعني الاخبار الاربعة المعروفة والخبر الضعيف المنجبر بالشهرة
ينكر من يقول بحجية بعض اقسامه فقط وبالعكس من يقول بحجية الظن الطريقي ينكر القول بحجية مطلق الظن والقول
بحجية الظنون الخاصة فكيف ينفع اتفاق المتخاصمين في الترجيح ومع هذا القائل باعتبار الظنون الخاصة بين اقوال
كما يأتي اضعفها في باب القدر الاضافي القول باعتبار الخبر الصحيح فقط لو جرى التأمل بذلك على القول باشتراط
تزكية العدلين في اعتبار الخبر والا فالقول بذلك هو القدر المتيقن الحقيقي واقويها القول باعتبار الاقسام الخمسة
ولو كان انضمام قول الاخير الى القول بحجية مطلق الظن موجباً للترجيح فلا ريب ان انضمام القول الاول الى القول بحجية مطلق
الظن لا يوجب الترجيح لمزيد ضعفه ومع هذا غاية الامر في القدر المتيقن الاضافي انما هي الظن ولا ريب في عدم كفايته
والظاهر ان الغرض من القدر المتيقن هو القدر المتيقن الاضافي لاشتباهها بالقدر المتيقن الحقيقي لكونه مفيداً للعلم
بعد هذا اقول انه يمكن ان يقال ان الظنون الخاصة لا تكون قدراً مشتركاً متفقاً عليه في الحجية اذ بناء على حجية الظنون
الخاصة يكون الحجية عارضة لكل نوع من انواع الظنون الخاصة وبناء على حجية مطلق الظن يكون الحجية عارضة لطبيعة
الظن فلا يتحصل قدر مشترك في الحجية نعم لو كان الحجية بناء على حجية مطلق الظن عارضة لجميع انواع الظن يكون
الظنون الخاصة مورد الاتفاق على الحجية نظير انه لو تعلق الوجوب بشيء من جهتين لا يتأتى قدر مشترك واجب مثلاً
لو امر شخص بضرب زيد مثلاً تأديباً وامر آخر بضربه ظلماً لا يكون مطلق الضرب واجباً فلا يتأتى قدر متفق عليه
في الوجوب ونظيره انه على القول بوضع اسامي العبادات للصحيحة لا يتأتى في الصلوة قدر مشترك صحيح ويلزم
القول بالماهية كما ذكره المحقق القمي بل الامر في المقام لا يكون من باب اختلاف الموضوع باختلاف الجهة كما في وجوب
الضرب تأديباً وحرمته ظلماً بل من باب اختلاف الموضوع بالكلية لكون متعلق الحجية على القول بحجية مطلق الظن هو
الطبيعة وكون المتعلق على القول بحجية الظنون الخاصة هو الانواع نظير ان الفرد الشايع بناء على اجمال المطلق لا يكون
متفقاً عليه في تعلق الامر للوضوح ان متعلق الامر بناء على انصراف المطلق الى الفرد الشايع انما هو الخاص واما بناء على

- المحقق

العموم للفرد النادر فان المتعلق هو الاعم ونظيره انه لو كان شخص مائلا الى السكنجبين وكان شخص لغرض مائلا الى السكر لا يكون الا
متفقا عليه في البين كما لا يخفى نعم الظنون المخصوصة تكون من باب القدر المتيقن في الحجية الاجمالية اى الاعم من حجية الانواع
بانفسها وحجية جنسها لكن هذا لا يرجع عند التحصيل الى محصل في تحصيل القدر المتيقن في الحجية نعم افراد الظنون
المخصوصة متيقنة في العمل لورود العمل على الفرد بناء على حجية مطلق الظن وكذا بناء على حجية الظنون المخصوصة بل انواع
الظنون المخصوصة متيقنة في العمل ايضا لورود العمل عليها باعتبار وجودها في ضمن الافراد لكن نقول ان حجية طبيعة
الظن كما هي مفاد حجية مطلق الظن تقتضي حجية الانواع بل افراد الانواع من باب العموم السرياني على ما يظهر مما حررناه في بحث
المفرد المعرف باللام بناء على كون الحجية من باب الاحكام الوضعية فالظنون المخصوصة هي القدر المتيقن في الحجية نظير ما حررنا
في بحث اجتماع الامر والنهي من ان مقتضى النهي عن الطبيعة سراية الحرمة الى جميع الافراد ومقتضى الاطلاق في الامر بالطبيعة
التخيير في جميع الافراد ويرشد الى الامرين صحة التمسك بالاطلاق في موارد الامر والنهي وتعليق الامر والنهي على الطبيعة
المامور بها والطبيعة المنهي عنها يستلزم تجويز الواحد الشخصي بل المنع عنه الا ان يقال ان سراية الحجية عن طبيعة الظن
الى الظنون المخصوصة لا تجدي في حصول القدر المتيقن لاختلاف المتعلق ايضا قضية اختلاف الجهة حيث ان حجية الظنون
الخاصة على القول بحجيتها من جهة الخصوصية وعلى القول بحجية مطلق الظن من جهة الظن لكنه يندفع بان الجهتين المذكورتين
تعليليتان لا تقييديتان لوضوح ان معنى حجية الظن المستفاد من الخبر من جهة الظن هو كون علة حجية الظن المشار اليه حجية
مطلق الظن ومعنى حجية الظن المشار اليه من حيث الخصوصية هو كون حجية الظن المشار اليه مستندة الى خصوصيته قبال الا
استناد الى طبيعة الظن على القول بحجية مطلق الظن فلم يختلف متعلق معنى الحجية ويتاتى القدر المتيقن في الحجية وقد
حررنا الكلام في كون جهة الخصوصية تعليلية فيما تقدم او يقال ان ذلك المقال مبني على حجية طبيعة الظن من حيث
هي هي ولا مجال له اذ دليل الانسداد وهو كون المركوز لية والمسكون به في باب حجية مطلق الظن يدور بين ملاحظة
بالنسبة الى جميع الوقايع فيتاتى حجية عموم افراد الظن بلا واسطة وملاحظته بالنسبة الى مجموع الوقايع فغاية الامر الحجية
في الجملة الا انه يتادى الامر وينتهي الى حجية عموم الانواع وافراد الانواع بتوسط المقدمة المعممة الا ان حجية الافراد
بتوسط حجية الانواع ومقتضى المقدمة المشار اليها حجية الانواع فلا مجال لحجية طبيعة الظن على شيء من الوجهين فلا مجال للحجية
والسابل مقتضى دليل لزوم دفع الضرر المظنون وقبح ترجيح المرجوح على الراجح لزوم عموم حجية افراد الظن فلا مجال لحجية طبيعة
الظن بملاحظة شيء من ادلة حجية مطلق الظن فلا مجال لذلك المقال بملاحظة شيء من ادلة حجية مطلق الظن لكنه يندفع بان
دليل الانسداد على تقدير ملاحظته بالنسبة الى مجموع الوقايع لا يلزم ان يتادى بواسطة المعممة الى العموم المقصود بالعموم في باب
مفاد دليل الانسداد على التقدير المذكور انما هو ما يقابل الاجمال لا ما يقابل الاطلاق بل اطلاق العموم في قبال الاجمال
في مباحث العموم غير نادر ومنه عموم النسبية وعموم المنزلة وغيرهما بل منه عموم المقتضي لا ان العموم فيه ان كان في
قبال الاجمال لكن المقصود بالعموم فيه هو التعدد بناء على كون الكلام في باب عموم المقتضي في عموم التقدير لا عموم
المقدر بما حررناه في محله فلا باس بكون مفاده على التقدير المذكور هو حجية طبيعة الظن ايضا لو كان مقتضى دليل الانسداد
هو حجية افراد الظن بلا واسطة كما في ملاحظته بالنسبة الى جميع الوقائع فلا اشكال في حصول القدر المتيقن ولو كان مقتضاه
بالاخرة كما في ملاحظته بالنسبة الى مجموع الوقايع فحجية افراد الظنون الخاصة من باب القدر المتيقن ايضا فحجية الافراد
المشار اليها من باب القدر المتيقن على الوجهين الا ان يقال انه كلما دار الامر بين الاقل والاكثر اى الاخص والاعم بالعموم
والخصوص الاصولي لا يكون الاقل من باب القدر المتيقن اذ القائل بالاقل انما يدعي الاقل بشرط لا والقائل بالاكثر يدعي
الاقل بشرط شيء اى مع وجود الغير فلو اختلف في كون زيد في الدار وكونه مع عمرو في الدار يكون مدعي من يدعي الاول
هو كون زيد بشرط لا اى مع عدم الغير في الدار ومدعي من يدعي الثاني هو كون زيد بشرط شيء اى مع وجود الغير في الدار
كما ذكره السيد المرتضى في بحث العموم عند الكلام في وضع اللفظ للخصوص او للعموم في تزييف دعوى كون العموم هو

فيه كلام من السيد المرتضى رضوان الله سبحانه عليه

المقدر

القدر المتيقن ولا مجال لحصول القدر المتيقن التفصيلي اي ما يصدق عليه تمام مقالة كل من القائل بالاقل والقائل بالاكثر الا
نعم وجود زيد في الدار والقائل بوجود زيد وعمرو في الدار في الجملة حيث ان نصف مقالة القائل بوجود زيد وعمرو كما لا
يخفى وكذا نصف مقالة القائل بوجود زيد لانه يدعي وجود زيد مع قيد الوحدة ومما ذكرنا تطرق الاختلاف بين المقالتين
وان قلت انه لو وقع التخاصم بين الديان والمديون في الخمسة والعشرة يكون الخمسة من باب القدر المتيقن ولابد للمدعي
العشرة ولابد للمدعي العشرة من اقامة البينة على الخمسة الاخرى مع وجودها والا فيقدم قول من ينكرها مع اليمين ولا مجال
لذلك على ما ذكرت قلت ان الخمسة هي القدر المتيقن الاجمالي لا القدر المتيقن التفصيلي بمعنى ما يقول به كل من المتداعيين
اذ مقالة من يدعي الخمسة انما هي الاختصاص في الخمسة ومقالة من يدعي العشرة انما هي عدم الاختصاص فالخمسة بمجردها
لا تكون تمام مقالة من يدعي الخمسة نعم الخمسة من باب القدر المتيقن في الجملة فلابد في الزائد عليها من الرجوع الى
البينة واليمين فقد بان فساد ما لو توهم منافاة ما ذكرناه مع ما ذكر في باب التداعي في نصف ما في ايدي المتداعيين
وكله من انه يقسم نصفين ويعطي احد النصفين للمدعي النصف ويرجع في النصف الاخر الى البينة واليمين ومما ذكرنا يظهر
انه لو اختلف في كلام اللغويين في كون اللفظ متحد المعنى ومن باب المشترك لا يكون المعنى الواحد من باب القدر المتيقن
التفصيلي بل من باب القدر المشترك الاجمالي فيبني على الاشتراك من باب تقديم الاثبات على النفي الا انه يعارض بغلبة المجاز
على الاشتراك ويبنى على المجاز لكون الظن المستفاد من الغلبة من باب الظن الشخصي بالاضافة الى الظن المستفاد من الاثبات
في تعارضه مع النفي كما انه لو اختلف في كون اللفظ موضوعا للاخص او الاعم لا يكون الاخص هو القدر المتيقن بل لابد
لا اختفاء الحال الموضوح انه بناء على الوضع للاعم لا يكون الاخص موضوعا له بل هو داخل في الموضوع له والقدر المتيقن
هنا لابد ان يكون متيقنا في كونه موضوعا له وبعد هذا اقول انه يمكن ان يقال ان الترجيح بالقدر المتيقن معارض بتقديم
الاثبات على النفي كما هو من الاحاديث المشهورة والمنشا ان الاثبات ادخل في الظن لكونه ابعد من الاشتباه اذ خيال الوجود
في المعدوم ابعد عن الاشتباه من خيال العدم في الوجود كما يستفاد من كلام العضدي في بحث الاستصحاب بل الخطاء في
الوجود اغلب من الخطاء في العدم بمراتب كثيرة اذ كثيرا ما يقع انما هو الغفلة عن الوجود واما الغفلة عن العدم ففي غاية الندرة
من ذلك القول بالاشتراك في خلاف كلمات اللغويين بالعموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه ان كان
القول بالوضع للاعمين في الاختلاف بالعموم والخصوص من وجه ليس بالوجه لان المقصود به الوضع على سبيل الاشتراك
المعنوي كان يقال الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض وهذا الوهم فيما لو كان في البين قدر مشترك ذاتي كما في المثال المذكور
لكنه لا يتم فيما يلزم جعل الموضوع له هو ما اشتمل على احد الامرين كان يقال الغناء موضوع للصوت المطرب والمرجع او
جعل الموضوع له احد الامرين نظير ما وقع من جعل مادة الامر موضوعة للقدر المشترك بين القول والفعل حيث جعل
الموضوع له مفهوم احدهما كما هو المصرح به في الاستدلال عليه على ما في كلام العضدي اذ كل من الوجهين لا سيما الاخير
قليل النظير بل فاقد المثال وكذا تقديم الزيادة على النقيصة في تعارض الخبرين من الراوي الواحد او الراوي المتعدد
وان لا يتم هذا على الاطلاق اذ لو كان الزيادة من باب التكرار فالظاهر تقديم النقيصة لندرة التكرار وربما حكم العلامة
في المنتهى عند الكلام في رواية محمد بن اسمعيل الواردة في باب المذي بان تقديم الزيادة انما يتم اذا لم يكن موجبة لتغيير معنى
سائر الالفاظ كلا او بعضا وحكم بالمراد النقيصة فيما لو كانت الزيادة من باب التفسير بملاحظة ان التفسير غير التغيير و
استحسن كلام شيخنا البهائي في الحبل المتين وجرى عليه الشارق لكنك خبير بان مقتضى حركة الذهن الى جانب الاثبات
تقديمه ولو كانت الزيادة موجبة لتغيير المعنى وارتكاب خلاف الظاهر وان التفسير من باب التغيير لو كان من باب بيان
خلاف الظاهر كما هو المفروض لا بيان الاجمال كيف لا والقرينة الصارفة معروضة والقرينة من باب التفسير والمدار في
الصرف على التفسير الا ان يقال ان تقديم الاثبات على النفي انما يأتي فيما يحتاج الى الفحص والاستقراء ومن هذا
تقديم القول بالاشتراك على القول باتحاد المعنى لو لم يكن غلبة المجاز لرجوع الامر الى الاختلاف بالنفي والاثبات في احد

مثلا من باب القدر المتيقن الاجمالي المستفاد ... القائل بوجود زيد في الدار

فيه الكلام في اختلاف اللغويين في كون اللفظ متحد المعنى او من باب المشترك

فيه الكلام في تقديم الاثبات على النفي

المعنيين وكذا تقديم القول بالوضع للاعم على القول بالوضع للاخص لرجوع الاختلاف الى الاختلاف في مقدمات القول بالوضع للاعم والقول بالوضع للاخص بنفي الاستعمال في الاخص الاخر واثبات الاستعمال فيه على ما حررناه في بعض فوائدنا ولا ينافي تقديم الاثبات على النفي في كل مورد كان الاثبات فيه يبعد عن الاشتباه وان لم يحتج الى الفحص والاستقراء كما قال السائل صلى اولا الظهر نفيه اخر على ما يترجح في النظر في الحال الا ان الراجح في النظر في سوابق الاحوال عدم تقديم الاثبات على النفي في هذه الصورة ومن قبيل ذلك تقديم الزيادة على النقيصة لكن لا عبرة بالظن المستفاد من الاثبات في المقام لفرض عدم ثبوت اعتباره فلا وجه لتقديم الاثبات على النفي هنا بل مدرك تقديم الاثبات على النفي كون الاثبات ادخل في الظن وابعد من الاشتباه يختص بما يداخل فيه الحس ولو في الجملة فالمدرك المذكور غير آت في تقديم الاثبات في المسائل الاجتهادية الاصولية كما هو في المقام او الفقهية وكذا في المسائل العقلية فليس كون المدرك في حجية مطلق الظن على حجية ما عدا الظنون المخصوصة مما لم يثبت عدم اعتباره موجبا للترجيح للقول بحجية مطلق الظن وان قلت فعلى ذلك لا ينافي تقديم الاثبات على النفي في باب الاوضاع لابتناء معرفتها على الاجتهاد قلت ان معرفة الموضوع له وان تكون بالاجتهاد الا انه مبتنى على الاستعمال والحس دخيل في معرفة الاستعمال ولو في الجملة لابتناء المعرفة على سماع الالفاظ ومشاهدتها في الاوراق بخلاف المسائل الاصولية والفقهية والعقلية فانه لا مدخل فيها للحس راسا فلا ينافي تقديم الاثبات فيها على النفي انها لتالي فنقول ان الظنون المخصوصة لا يلزم كونها اقوى لا شخصا بل ولا نوعا الا ان يقال انه يتم الامر بعد القول بالفصل او كان الغرض كونها اقوى شخصا اذ المفروض فيضا الدليل اعني قوة الظن جواز العمل بالظن الاقوى وعلى ذلك المنوال الحال في جميع موارد اتمام الامر بعدم القول بالفصل حيث انه يكون بعض الافراد مورد الدليل على الحكم فيبنى فيه على اطراد لشمول الدليل وسائر الافراد يكون خاليا عن الدليل على خلاف ذلك الحكم فيبنى على اطراد ذلك الحكم فيه ولا مجال للانهاض في الفرد الحاوي للدليل بالفرد الخالي عن الدليل كما في امثال المقام نعم لو كان بعض الافراد مورد دليل على حكم وكان بعض اخر من الافراد مورد دليل على حكم مضاد لذلك الحكم فلا مجال لالحاق احد الفريقين بالاخر وان قلت انه يمكن فيها القول بالفصل بان يقال انه يبنى في الخبر المفيد للظن الغير الاقوى على عدم اعتباره عملا بالاصل وهو الدليل على عدم اعتبار ذلك ويلحق بذلك الخبر المفيد للظن الاقوى قلت ان الاصل بعد اصالة انه من قبيل العام المخصص بالمجمل فلا عبرة به وبوجه اخر لا مجال المقلب لان عدم جواز العمل بالخبر الواحد المفيد للظن الغير الاقوى يستلزم عدم جواز العمل بسائر افراد الظن لعدم القول في الامة بجواز العمل بالشهرة مثلا دون خبر الواحد ثم مقتضى ثبوت حجية الظن في الجملة جواز العمل بخبر الواحد المفيد للظن الاقوى فيلحق به خبر الواحد المفيد للظن الغير الاقوى لعدم القول بالفصل لكن نقول انه لا اعتبار بتتالي الفتاوى عندي غالبا فكيف الحال في عدم القول بالفصل ولا سيما مع اختصاص التعرض لحجية الظن بالاواخر مضافا الى ان عدم القول بالفصل لا يجري فيما قبل تتالي الفتاوى الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل لكنه ينقدح بما سمعت نعم يمكن دعوى عدم الفرق بين الخبر المفيد للظن الاقوى والخبر المفيد للظن الغير الاقوى وكذا عدم الفرق بين ما قبل تتالي الفتاوى وما بعده لكن عدم الفرق الاخير غير ثابت مند تبرا والاخير محل المنع ومع ذلك يمكن ان يقال ان بعض افراد الشهرة يفيد الظن الاقوى فيكون حجة ويلحق بها ما يفيد الظن الغير الاقوى من افراد الشهرة وكذا سائر الظنون المشكوكة الاعتبار بناء على عدم ثبوت ما يفيد الظن الاقوى فيها والا فما يفيد الظن الاقوى من بعض الانواع يكون حجة ويلحق به ما يفيد الظن الغير الاقوى من هذا النوع فلا يثبت حجية الظنون الخاصة لكنه يندفع بما سمعت من عدم القول في الامة بجواز العمل بالشهرة ومع ذلك لو وقع التعارض بين خبر الواحد والشهرة مثلا لا مجال لكون الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى من الظن الحاصل من الشهرة لو كان المقصود بكون الظنون الخاصة اقوى ظنا هو الاقوائية شخصا اذ مقتضى الاقوائية شركة غير الظنون الخاصة معها في افادة الظن قضية ان تفضيل الشيء على الشيء في الشيء يقتضي شركة الشيئين في اصل الشيء ولا خفاء في امتناع الظن بطرفي النقيض فلا يخلو الحال اما ان يحصل الظن القوي والغير القوي من خبر الواحد او يحصل

الظن من الشهرة قويا او غير قوي او بنحو الشك واما لو قلنا بحجية الظنون الخاصة يعمل بالاصل في الصورتين الاخيرتين ولا
كلام هنا معه لكنه يعمل بالظن المستفاد من خبر الواحد في الصورة الاولى ولا ينافي فيها الترجيح باقوائية الظن لكون الامر من
باب اجتماع المظنون والموهوم لا اجتماع الظن الاقوى والظن الاضعف لامتناع الظن بطرفي النقيض كما سمعت نعم لا يجري المحذور
المذكور في صورة خلو الظن المستفاد من خبر الواحد عن معارضة مثل الشهرة اللهم الا ان يتمسك في دفع المحذور المذكور
بعدم القول بالفصل في حجية الظن المستفاد من خبر الواحد بين صورة الخلو عن المعارضة بمثل الشهرة وصورة المعارضة
بمثلها لكن يظهر ضعف التمسك بعدم القول بالفصل بما تقدم ومع ذلك غاية الامر في صورة اقوائية الظن شخصا بناء
على كون الغرض من اقوائية الظن هو الاقوائية شخصا انما هي الظن بالحجية ولا دليل على اعتباره فوجوده كالعدم ومع ذلك
نقطع بثبوت التقييد والتخصيص والمعارض للخبر المفيد للظن الاقوى بين سائر افراد الخبر وسائر اقسام الظن فلا يتم اعتبار
ذلك على الاطلاق الا ان يقال انا نقول باعتبار سائر افراد الخبر من باب عدم القول بالفصل فلا بد من التقييد والتخصيص
ومعاملة التعارض لكن نقول انه لا اعتبار بعدم القول بالفصل مع ان القطع بوجود المقيد والمخصص في سائر اقسام الظن
بحاله ومع ذلك انما يتم ذلك لو جعلنا حجية صرف دليل الانسداد وهو عمدة ادلة حجية الظن لو كان المدار في القول بحجية مطلق
الظن على انشاء العقل واما لو كان المدار على كشف العقل عن حجية مطلق الظن في الواقع ويظهر الفرق بين الوجهين بما ياتي في
دليل الانسداد فغاية الامر الاولوية لا اللزوم فلا يتم صرف الاجمال لعدم ثبوت ملاحظة تقديم الظن الاقوى من الشارع المقدس
في الشريعة بل ثبوت العدم بناء على حجية الظنون الخاصة كيف لا والاستقراء مثلا في مواقع الاجماع وكذا في موارد الاخبار بناء
على ابتناء حجية الاستقراء في موارد الاخبار كالاستقراء في مواقع الاجماع على حجية مطلق الظن بعدم استنهاض دخال الآية
في موارد الاخبار في دلالة الاشارة يكون الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد مع عدم اعتباره كما انه لا اعتبار
بشهادة الفاسقين ولو كان الظن الحاصل من شهادتهما اقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين بان كان الوثوق على
شهادتهما ازيد بملاحظة شدة فطانتهما اللهم الا ان يقال ان الاولوية تكفي في الصرف ولا يلزم اللزوم بل لا معنى للزوم
اذ المقصود باللزوم لا بد ان يكون هو لزوم الاقتضاء والا فلزوم اصل العمل بالظن في الجملة يثبت بدليل الانسداد فرضا
وهو يكفي في لزوم العمل بالظنون الخاصة في الجملة لعدم احتمال لزوم العمل بما عدا الظنون الخاصة دون الظنون الخاصة والمرجح لا
مفهوم له حتى يفيد لزوم الاقتضاء فلا مجال لتحقق اللزوم ومع ذلك مزية القوة قد ترتفع بمعارضة مشكوك الاعتبار
على وجه التخصيص او التقييد او المباينة او العموم والخصوص من وجه بل قد يرتفع اصل الظن بواسطة المعارضة المذكورة
فيتأدى الامر الى الشك او يكون القوة في جانب المعارض المذكور الا ان يقال ان الغرض الاقوائية في النوع لكن نقول انه لا
جدوى في الاقوائية في النوع بعد تسليمها في الخبر الصحيح على الاصح وفي غيره بلا اشكال اذ لم يكتف احد بالظن النوعي في
الخبر الموثق او الحسن او القوي بل هو لا منطوق اية النبأ ولا مفهومها لدلالته على حجيتها الا ان يقال ان اختصاص اعتبار الظن النوعي
على القول به بالخبر الصحيح انما يتم في الظن بالصدور واما الظن بالدلالة فلا يختص اعتباره نوعا على القول بالخبر الصحيح بل
يعم اخوانه المذكورة كما انه يعم ظاهر الكتاب بلا ارتياب واما الثالث فلا يتم بشيء من وجهيه اما الاول فبعد عدم الوثوق
بالشهرة عندي غالبا لعدم ثبوت شهرة القول بحجية الظنون الخاصة وان عد السيد السند النجفي القول بحجية مطلق
الظن خارجا عن المذهب كيف لا وقد حكى العلامة البهبهاني في رسالته الاستصحابية الاجماع على القول بحجية مطلق
الظن وان حكى في بعض تصانيفه ان اجماع المسلمين على ان الظن في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بحجية ظن يقول بدليل
فان تم والا فيكون ويقال بعدم الحجية وذكر في بعض اخر من تصانيفه ان الاصل عدم حجية الظن وهو محل اتفاق جميع
ارباب المعقول والمنقول بعض ذكر من قال بحجية ظن قال بدليل اتى به ونسب المحقق القمي في بحث اخبار الاحاد من القوانين
القول بحجية مطلق الظن الى طريقة الاصحاب ونسبه في بحث الاجتهاد الى جل العلماء والفحول وذكر في بحث الاجتهاد ايضا
ان المستفاد من الاخبار وتتبع الفتاوى عدم الاعتبار هو ان العمل بالاخبار لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اجمالا

طبيا وكشفا واجيا ونسبه بعض الفحول الى طريقة الاصحاب ان كان جعلته من كلمات مبنا في ذلك واما الثاني ففيه دعويان
متدرجتان اما الدعوى الاولى فهي لو ثبتت غاية مقصود ارباب الظنون الخامسة لكنها لا تثبت وهي لهم غاية المرام والمراد
لكن دون ثبوتها خرط القتاد واما الليالي ثم واما واما هي المنى لو اننا نلناها ولو انت تتوالى نرفا الفجر وقد جاوز
الطبيين منك حزام رجعت وقد ضلت مساعيك كلها بخفي حنين لا تزال تلام قوله وقد جاوز الطبيين منك حزام الحزام
ما يشد به الدابة واما قوله الطبيين فهو مثنى الطبي قال في القاموس الطبي بالضم والكسر حلمات الضرع التي من خف وظلف
وحافر وسباع وليته قال من ذات خف وظلف وحافر والسباع على هذا معطوف على المضاف اعني الذات لا المضاف كما في الظلف
وكذا الحافر بناء على كون المعطوف اللاحق معطوفا على ما عطف عليه المعطوف عليه السابق ثم ماربة ذلك وجاوز الحزام الطبيين
اشتد الامر وتفاقم وفي المصباح الطبي لذات الخف والظلف كالثدي للمرأة والجمع اطباء مثل قفل واقفال وربما اطلق قليلا لذات
الحافر والسباع وذكر في المجمع ان الطبي للحافر والسباع كالضرع لغيرها وليته قال لذات الحافر والسباع على هذا معطوف
ايضا على المضاف لا المضاف اليه وذكر في دلالة ان من امثالهم وجاوز الحزام الطبيين قال وهو كناية عن المبالغة في تجاوز
الحد في الشر والاذى لان الحزام اذا انتهى الى الطبيين فقد انتهى الى ابعد غاياته فكيف اذا جاوز وما قول ان مقتضى عبارة
القاموس كون الطبي حلمة الضرع والحلمة هي الحبة على راس الثدي للمرأة وراس الثندوة للرجل على ما ذكره في المصباح و
الثندوة للرجل بمنزلة الثدي للمرأة على بعض الاقوال المذكورة في المصباح وهو المقصود هنا وذكر فيه ان الثندوة
وزنها فنعلة بضم الفاء والعين وحكى عن بعض ان النون اصلية والواو زائدة فوزنها فعلوة وحكي عن رؤبة انه كان
يهمزها وعن ابي عبيد ان عامة العرب لا يهمزها وعن البارع ضم الثاء مع الهمزة وفتح الثاء مع الواو ومقتضى عبارة المصباح
ان الطبي مثل الثدي للمرأة وكذا الحال في عبارة المجمع حيث ان مقتضى صريحها ان الضرع لذات الظلف كالثدي للمرأة
ومقتضى عبارة القاموس اطراد الطبي في ذات الخف والظلف والحافر والسباع ومقتضى عبارة المجمع اختصاصه بالاول
والاخير ومقتضى عبارة المصباح كون استعماله في الاول والاخير كثيرا وفي الاوسطين قليلا وبالجملة قول الشاعر منك غير
مناسب اذ مقتضاه كون المخاطب مشتملا على الطبيين وفساده ظاهر اللهم الا ان يكون الغرض تجاوز الحزام عن الطبيين فيما
كان في يد المخاطب من باب كفاية ادنى الملابسة في الاضافة لكنه بعيد قوله بخفي حنين هذا مثل معروف قال في الصحاح وقوم
رجع بخفي حنين قال ابن السكيت عن ابي اليقظان كان حنين رجلا شديدا ادعى انه ابن اسد بن هاشم بن عبد مناف فاتى عبد
المطلب وعليه خفان احمران فقال يا عم انا ابن اسد بن هاشم فقال عبد المطلب لا وثياب هاشم ما اعرف شمائل هاشم فيك
فارجع فقال رجع حنين بخفيه قال غيره هو اسم اسكاف من اهل الحيرة ساومه اعرابي بخفين ولم يشترهما فغاظه ذلك وعلق
احد الخفين في طريقه وتقدم فطرح الاخر وكمن له وجاء الاعرابي فرأى احد الخفين فقال ما اشبه هذا بخفي حنين لو كان
معه اخر لاشتريته فتقدم ورأى الخف الثاني مطروحا في الطريق فنزل وعقل بعيره ورجع الى الاول فذهب الاسكاف براحلته
وجاء الى الحي بخفي حنين واقتصر في القاموس على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في الصحاح واقتصر في المجمع على نقل
الوجه الاول منهما عن ابن السكيت عن ابي اليقظان وبما سمعت من الوجهين يظهر ان المناسب على الوجه الاول ان يقال رجع
حنين بخفيه والمناسب على الوجه الثاني ان يقال رجع بخفي حنين كما هو المعروف ويشبه النكرى المذكورة في الوجه الثاني
ما نقل من انه ذهب شخص الى دكان ليشتري شيئا فجلس على سطح مرتفع في قرب الدكان فسقط احدى حذائيه ولم
يستشعر به فسرقها سارق فلما قام الشخص المشتري تفطن بفقدان احدى حذائيه فذهب الى حذاء اعني صانع الحذاء و
اعطاه الحذاء الاخرى حذائيه ليصنع لمثلها واعطاه درهما مثلا من باب بعض الاجرة وكان السارق احدى الحذائين يمشي في الطريق
بحيث اطلع على ما وقع فلما ذهب صاحب احدى الحذائين جاء السارق الى الحذاء وقال الان صاحب احدى الحذائين قال اجد
احدى الحذائين المفقودة فهي هذه رد ما عندك من احدى الحذائين والدرهم واخذهما وعنده الحذاء الاخرى قضية التي وقع
وبالى ان صاحب نفائس الفنون ذكر عند الكلام في التدابير المعمولة في اخذ القبل من جانب نفسه ونقلا عن الغير انه لا دافع

جاوز الحزام الطبيين [illegible]

لشرور الانسان الاموته وانه لحق اليقين بالجملة لم تثبت ولا تثبت تلك الدعوى ولا سيما بالنسبة الى ما كان مدركه حجيته
الاجماع بحجية ظواهر الكتاب كيف لا ولا باس بالظهار حجية بعض افراد الظن مع كون الحجية من جهة حجية مطلق الظن لا من جهة
الخصوصية وان امكن كون الحجية من جهة الخصوصية نظيرانه لو قيل اكرم زيدا وقيل اكرم عمروا مع كون زيد وعمرو من
العلماء يمكن ان يكون الامر باكرام زيد وعمرو من جهة الخصوصية ويمكن ان يكون الامر بالاكرام من جهة العلم ولا باس بالثاني من
هذا الباب دلالة الاستقراء التام علما والاستقراء الناقص ظنا او علما لو كان متاخما للاستقراء التام بل متباعدا عنه بدرجات
وقد حررنا الحال في محله على عموم الحكم والغاء الخصوصية ويتفرع على الاول وجوب اكرام من عدا زيد وعمرو من العلماء ويتفرع على
الثاني اختصاص وجوب الاكرام بزيد وعمرو وكما انه يتفرع على كون مفاد ما دل على حجية الظنون الخاصة هو الحجية من حيث
الخصوصية عدم اطراد الحجية فيما عدا الظنون المشار اليها بخلاف ما لو كان المفاد هو الحجية من جهة الظن فانه يتفرع عليه حجية
سائر افراد الظن من مشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار ويرشد اليه ما ذكره ارباب القول بحجية منصوص العلة نحو حرمت
الخمر لاسكارها من ان العلة هي مجرد الاسكار من دون مداخلة لخصوصية الخمرية مع كون المرفوض اضافة الاسكار الى
الخمر وان كان ذلك بمعاونة مقام التعليل بل جعل العلامة في النهاية مثل المشار اليه بالخصوص مورد النزاع في باب
منصوص العلة واخرج مثل حرمت الخمر للاسكار عن مورد النزاع بدعوى الاتفاق على عمومه المثل ونظير ما ذكرناه هنا ما حررنا
في بحث الاستصحاب من جريان الاستصحاب في باب الاستحالة نظرا الى انه لو قيل الكلب نجس فغاية الامر فيه الدلالة على نجاسة
الجسم المخصوص لا فيه خال انقلاب الكلب الى الملح بالوقوع في المملحة وبعبارة اخرى غاية الامر الدلالة على كون النجاسة
حال صدق الاسم واما كونه بشرط صدق الاسم فلا دلالة في العبارة عليه وبعبارة ثالثة المفهوم للعبارة المذكورة ولو
كانت دالة على كون النجاسة من جهة صدق الاسم لكان مقتضى مفهومه عدم استناد النجاسة الى الجسمية الخاصة فمقتضاه
طهارة الملح المنقلب ليس من باب اقتضاء المفهوم الحكم المخالف في جانب الطواهي مقامنا لو كان دلالة حجية خبر الواحد دالة
على كون حجيتها من حيث الخصوصية لكان مقتضاه عدم الحجية من جهة حجية مطلق الظن فيقتضي عدم حجية ما عدا خبر الواحد
من الظنون التي لم يثبت عدم حجيتها واقتضاء عدم الحجية من جهة مطلق الظن من باب مفهوم القيد بناء على دلالة القيد
الغير الملفوظ على المفهوم وقد حررنا الكلام في محله نعم لو قيل خبر الواحد حجة من حيث خصوصيته يكون حيثية الخصوصية
من باب القيد الملفوظ وربما يتوهم انه يقتضي عدم حجية ما عدا خبر الواحد من الظنون الخاصة ولا بد من اخراجها الا انه مدفوع
بانه لا منافاة بين اشتمال خبر الواحد على خصوصية مقتضية للحجية والدلالة على عدم حجية ظن اخر من حيث خصوصية اخرى من باب
مفهوم اللقب حيث انه لو قيل خبر الواحد حجة من حيث خصوصيته يكون الدلالة على عدم حجية ظن اخر من حيث خصوصيته
اخرى ناشية من حيثية اضافة الخصوصية الى خبر الواحد وخبر الواحد من باب اللقب وان قلت انه لو اقتضى ما دل على حجية
خبر الواحد بناء على دلالته على الحجية من حيث الخصوصية عدم حجية الظنون التي لم يثبت عدم اعتبارها لما كانت مشكوك
الاعتبار بل كان اعتبارها مظنونا قلت ان الشك مع قطع النظر عن مفهوم دليل حجية خبر الواحد بناء على ما ذكرناه والا
فيرجع الامر الى الظن بعدم الحجية بالاخرة والامر سهل بما يقال المشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب وكذا دفع الجزئية والمانعية
المشكوك فيها باطلاق الاطلاق لرجوع الامر في كل من المرحلتين الى الظن وقد تقدم كثير مما ذكرنا لكن الاعادة من جهة تمام
الاهتمام في تمام الكلام والابرام في المرام في المقام واما الدعوى الاخيرة فهي مورد وجوه من الكلام فاولا لان الايات التي استدل
بها على اعتبار خبر الواحد لا يتم الاستدلال بها على اعتبار خبر الواحد واما الاخبار فلا يتم الاستدلال بها على ذلك ما لم
تكن متواترة وعلى تقدير التواتر لا تكون وافية باعتبار جميع الاخبار الخمسة المعروفة اعني الصحيح والموثق والحسن والقوي والضعيف
المنجبر بالشهرة اذ غاية امرها الدلالة على حجية خبر الواحد في الجملة قبال السلب الكلي من القائلين بعدم حجية خبر الواحد والقدر
المتيقن منها الصحيح مع ان الصحيح يكون مخصصات لعموماته ومقيدات لاطلاقاته في اخواته فضلا عن غير الخبر ولا اعتبار
بالعمومات والاطلاقات المشار اليها كما تقدم على ان الصحيح لا يكفي بناء على عدم كفاية الظنون الخاصة وسيأتي الكلام

فى الباب واما الاجماع فمن الواضح عدم قيام الاجماع المحقق على اعتبار ما عدا الصحيح بعد قيام الاجماع على اعتبار الصحيح
واما الاجماع المنقول فبعد عدم الوثوق بنقل الاجماع عند عدم اعتباره وعدم اعتباره فى المقام ما لم يبلغ حد التواتر انما وقع
على اعتبار خبر الواحد فى الجملة او وقع على اعتبار بعض اقسام الخبر من بعض الرجال كنقل اجماع الاصحاب من جماعة على العمل
بمراسيل البزنطى او على اعتبار اخبار بعض رجال بعض اقسام الخبر كنقل اجماع الطائفة من الشيخ على العمل باخبار الفطحية وغيرهم
وان كان الظاهر ان المقصود بالطائفة هو اصحابنا المعاصرين للائمة اذ لم يمض قبل الشيخ من الفقهاء احد معتد به يحكى فى نقل
الاجماع وثانيا لان الحجية الاجمالية انما تنفع فى الترجيح لو ثبت لها المفهوم اذ المدار فى الترجيح على المتيقن كما يأتى قريبا وبعيدا
ولا ينافى التعيين بدون نفى الغير ومن الواضح انه لا مفهوم للحجية الاجمالية لامكان حجية خبر الواحد من حيث الطبيعة نظرا
على سراية الحجية من الطبيعة الى الفرد فيمكن حجية الظنون المشكوك اعتبارها فاصلنا لم يثبت الترجيح فيأتى التساوى بين الظنون
فيأتى حجية مطلق الظن الا ان يقال ان غاية ما يأتى مما ذكر عدم وجود المرجح الاجتهادى وهو لا يكفى فى اعتبار الظن
بل لا بد من عدم الترجيح فى مقام العمل والترجيح فى مقام العمل انما يأتى بمداخلة اصالة عدم حجية الظن واصالة الحرمة العملية
فاعتبار حجية مطلق الظن مبنى على عدم تاتى اصالة عدم الحجية واصالة حرمة العمل بالظن فى الظنون المشكوك منها الكرمتى
انه لا ... موم للمرجح خرصا وسيأتى عدم اعتبار اصالة العدم وكذا عدم اعتبار اصالة حرمة العمل بالظن فلزوم الاقتصار
على الظنون الخاصة يحتاج الى الدليل ولا دليل بالفرض فلا يتم لزوم الاقتصار على الظنون الخاصة فيأتى اعتبار مطلق
الظن الا ان يقال ان لزوم الاقتصار على الظنون الخاصة وان لا دليل عليها لكن لا دليل ايضا على وجوب العمل بالظنون
المشكوك فيها والاصل براءة الذمة لكن جواز العمل بالظن بمعنى تساوى الطرفين بحيث يكون المجتهد مخيرا او بحسب الميل فى
الفتوى بالوجوب او الاباحة مثلا فى غاية البعد بل خلاف الاجماع الا ان يقال انه لا بعد فى ذلك كيف لا وفى تعارض
الخبرين يكون المجتهد بل المقلد على المشهور مخيرا بحسب الميل فى الجريان على احد الخبرين الا ان يقال ان فى تعارض
الخبرين يكون الاختيار بين الحجتين واما فى المقام فيكون الحجية منوطة باختيار المجتهد مع ان الامر فى تعارض الخبرين من
باب الوجوب التخييرى ولا بعد فيه والامر فى المقام من باب صرف الجواز والبعد فيه شديد الا ان يقال البعد الاغماض عن
ابتناء دعوى كون الاختيار فى تعارض الخبرين بين الحجتين على اعتبار الظنون الخاصة من باب الظن النوعى وان ما ادعى
ارتباط تعارض الخبرين بالظن النوعى انه لا باس بكون الاختيار فى المقام بين الحجتين ايضا بان يكون كل من الظن والاصل
حجة لكن يجوز للمجتهد اختيار العمل باحدهما كيف لا واناطة الحجية باختيار المجتهد يستلزم التصويب وهو غير معقول ويمكن ان
يقال ان مقتضى اصل البراءة عدم الوجوب لتشريع الحرمة النفسية فى العمل بالظن فى الظن وجوده كعدمه حكمه حكم الشك فى
موارد الشك فى التكليف والشك فى المكلف به فمن عدم لزوم الاقتصار على الظنون الخاصة يحكم باصل البراءة لا باتيان جزء
القناعة بالصلوة بدون ما علم المشهور على وجوبه بناء على وجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به وثالثا لان الحجية
الاجمالية انما تنفع لو لم يقل بانتفاء احتمال الحجية من حيث الخصوصية كيف لا وقد تقدم ان المحقق القمى قد ادعى انه يعلم
الشارع عمل بخبر الواحد فكانه قال اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من خبر الواحد لانه خبر الواحد بل الظاهر بل بلا اشكال انه لم
يجعل طريق مخصوص لاستفادة الاحكام الشرعية لا فى هذه الشريعة ولا فى سائر الشرائع كما تقدم بل جعل الطريق
خلاف طريقة عموم المطاعين بالنسبة الى المطيعين حيث ان احدا من المطاعين لم يجعل من بدو الخلقة ولا يجعل الى يوم
القيمة طريقا للمطيعين فى باب استنباط المقاصد من العلم او الظن او غيرهما واما الطرق العادية كطريق اشتراء اللحم من السوق
مثلا فليس الاعلام بها من المطاع من باب جعل الطريق كما لا يخفى بل لو جعل الطريق للاحكام فى هذه الشريعة لاشتهر غاية
الاشتهار بل لا يجوز عادة ان يكون خبر الواحد طريقا مجعولا للاحكام بتوسط آية النبأ تبعا لاطلاقها والعرض المتعلق بواقعه
بين المصطلح مع خروج مورد الآية عن منطوق الآية ومفهومها بل جعل الطريق يقتضى الاغماض عن الواقع وهو يشبه التصويب
وقد تقدم مزيد الكلام بما لا مزيد عليه فى حصر الحجية فى كونه من باب ... بعض افراد العام ولا سيما لو كان ... الحجية

هو الاجماع اذ لا يتصور ان يجعل الطريق ولم يكن اثر من الجعل في الكتاب ولا في السنة وثبت الجعل بالاجماع ورابعا ان الحجية الاجمالية لا تنفع لو قلنا بعدم كفاية الظنون الخاصة كما سيأتي في شرح الحال وقد ظهر مما ذكرنا ان الدعوى المشار اليها الاثم كما هو مقتضى الوجه الاول والثاني والثالث لا تنفع كما هو مقتضى الوجهين الباقيين ويمكن ان يقال ان خبر الواحد قد استقر طريقة الناس على العمل به وهذا وان كان من باب الجملة لكن تقريره يمكن ان يكون من جهة اعتباره بالخصوص في متن الواقع وان لم يثبت اعتباره بالخصوص بالنص ثم يثبت اعتبار خبر الواحد في الجملة فلا بد من الاقتصار عليه لاصالة عدم حجية سائر الظنون بناء على اعتبار اصالة العدم او اصالة البراءة عن مقتضى تلك الظنون لكن نقول ان احتمال كون التقرير من جهة اعتبار خبر الواحد بالخصوص بعد كونه في غاية البعد بعد ما شاء الله من الاستدلال بذلك المنوال بعد ما تقدم في تزييف احتمال كون اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصية مدفوع بان اقصى ما يثبت انما هو اعتبار الخبر الصحيح وكذا الموثق لو ثبت التقرير فيه بعد الاغماض عن العلم بوجود مخصصات و مقيدات لعمومات الخبر الصحيح واطلاقاته في سائر اقسام الخبر بل غير الخبر لارتفاع الظن بالعموم والاطلاق ح فقضية العلم بمعظم بعض المخصصات والمقيدات بل كثير منها بل اكثرها للوانع وقس على الخبر الصحيح الخبر الموثق لو ثبت التقرير فيه واين التقرير في الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وان قلنا بثبت اعتبار الخبر الحسن والقوي لتضعيف المنجبر بالشهرة بالقطع بعدم الفرق قلت من اين يأتي القطع بعدم الفرق مع ثبوت الخلاف في اعتبار الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة فكيف لا يقتضي ظهور الاجماع مثلا ومع جميع ما ذكر نقول ان عدم كفاية الظن بالترجيح كلام اخر نجا لا دولا ادله ويأتي الكلام فيه ومع هذا ربما يقال ان الظنون المخصوصة على القول بحجيتها معلوم الحجية تفصيلا وغيرها مشكوك الحجية والاصل عدم الحجية فلا يتم اطلاق الترجيح و المرجح في المقام ويضعف بانه لا يتأتى العلم التفصيلي من احراز جميع الجهات والمفروض في المقام عدم ثبوت الحجية الا على الوجه المردد بين حجية الظنون المشار اليها من حيث انها هي وحجيتها من حيث حجية مطلق الظن فمن اين يأتي العلم التفصيلي بالحجية نعم لو ثبت حجية تلك الظنون من حيث انها هي مع انه لو ثبت حجيتها من حيث انها هي لا يكون حجيتها من حيث انها هي معلومة الحال الا هي مظنونة وحجيتها من حيث انها هي تثبت لو ثبت بظاهر ادلة النبأ ونحوها وبعد ما مر اقول ان ترجيح احد الشيئين على الاخر لا بد فيه من اقتضاء التقديم فلا بد من اقتضاء التعيين فيه اذ التقديم يقتضي التعيين ولا فرق في ذلك بين كون الامر من باب منع الجمع كما في الخبرين المتعارضين وكون الامر من باب منع الخلو كما في باب الظنون لدوران الامر بين الاخذ بالاقل والاكثر ويأتي تمام الكلام لكن يأتي الكلام في باب الظنون الخاصة تارة في ثبوت حجيتها من حيث الخصوصية بدليل خاص يكفل مؤنة افادة الحجية من حيث الخصوصية كاية النبأ وغيرها واخرى في ثبوت حجيتها من حيث الخصوصية ايضا بواسطة المرجح كما في الخبرين المتعارضين مع رجحان احدهما فانه يوجب حجية الراجح من حيث الخصوص بناء على اعتبار الظن الشخصي وثالثة في ثبوت المرجح العملي للظنون الخاصة اي ما يعين مورد جواز العمل بالظنون الخاصة بانضمام جريان اصالة عدم حجية الظن واصالة حرمة العمل به في الظنون المشكوك فيها اما الاول فقد تقدم الكلام فيه واما الثاني فالحق ان ما عدا الشهرة من المرجحات المتقدمة اعني كون الظنون الخاصة هي القدر المتيقن او اقوى ظنا او اثبت اعتبارا في الجملة لا يليق بكفالة مؤنة افادة الحجية من حيث الخصوصية اذ لا مفهوم للمرجحات المذكورة قضية ان الترجيح لا يتم بدون التعيين والمدار في التعيين على النفي والاثبات فلا يتأتى التعيين والترجيح بمجرد الاثبات واما الشهرة وان يليق بالكفالة المشار اليها لاقتضائها النفي والاثبات فلا يتأتى التعيين والترجيح بمجرد الاثبات واما الشهرة لكنها لا اعتبار بها لكن الاثبات فضلا عن النفي لفرض عدم ثبوت حجية الظن المستفاد من الشهرة ولا سيما في الاصول وان قلت ان الشهرة غير قابلة ايضا للكفالة المشار اليها حيث انها اعم من كون العمل بالظنون الخاصة من حيث الخصوصية وكونها من حيث حجية مطلق الظن لاحتمال كون عدم العمل بما عدا الظنون الخاصة من جهة وجود المانع وان كان المقتضي للعمل بالظنون الخاصة هو نفس الظن لا خصوصية خبر الواحد مثلا قلت ان المقصود من جهة الخصوصية ليس خصوص خصوصية الاقتضاء بل ما يعم خصوصية انتفاء المانع وبعبارة اخرى المقصود من جهة الخصوصية كون الحجية الظن المستفاد من خبر الواحد مثلا بنفسه سواء كان هذا الاختصاص الظن المشار اليه بالاقتضاء ام كان المقتضي للحجية هو خصوص الظن المتقوم بخبر الواحد

بعد القول باعتبار الخبر الصحيح مع انه او اقصى القطع بعدم الفرق القول بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة

لم دعوى حجيتها تفصيلا لكن خلاف المفروض اذ الكلام بعد فرض عدم ثبوت حجية تلك الظنون من حيث انها هي

او كان

او كان الحجية المشار اليها لانتفاء المانع فى الظن المستفاد من خبر الواحد نظير ان القول بعدم عموم العلة فى حرمة الخمر لاسكار
اما بدعوى ظهور التعليل فى اختصاص الخمر بالاقتضاء بكون علة حرمة الخمر هى خصوص الاسكار المتقوم بالخمر او بدعوى احتمال
المانع فى غير الخمر بعد تسليم عموم الاقتضاء بكون علة حرمة الخمر هى مطلق الاسكار واما الثالث فالحق ان ما يكفل مؤنة اثبات
المشار اليه منحصر فى كون الظنون الخاصة هى القدر المتيقن فيأتى المتيقن فى الحجية ويناقى نفى الحجية فى غير القدر المتيقن
بالاصل فيناقى الترجيح والتعيين بمجموع التيقن والاصل واما الشهرة وان كانت مثبتة ونافية لكن لا عبرة بها اثباتا فضلا عن النفى
لجريان الاصل فى مورد الاثبات على حذو الجريان فى مورد النفى لفرض عدم حجية الظن المستفاد من الشهرة فى الحال بلا اشكال
وبما ذكر يظهر الحال فى الظن بالحجية فى الجملة واما اقوائية الظن فلا عبرة بها ايضا فى الاثبات فضلا عن النفى بناء على كون المدار
فى دليل الانسداد على الكشف لعدم ثبوت اعتبار الظن الاقوى فضلا عن ثبوت عدم اعتبار الظن الغير الاقوى لجريان الاصل
فى الظن الاقوى والظن الغير الاقوى على حد سواء لكن بناء على كون المدار فى دليل الانسداد على الانشاء فلا اشكال فى حكم
العقل بجواز العمل بالظن الاقوى ويجرى الاصل فى الظن الغير الاقوى لكن سيأتى فساد دعوى كون المدار فى دليل الانسداد على
الانشاء واما الحجية الاجمالية فينقدح القدح فى الترجيح بها فى المقام بما تقدم قريبا هذا ولا يذهب عليك ان الترجيح بانضمام
الاصل فى المقام مبنى على اعتبار اصل العدم واصالة حرمة العمل بالظن ويأتى الكلام فى تزييفهما وبعد هذا اقول ان الظن الحجة
متحقق لموضوع الحكم بالتعيين ولا يرجع الى التعيين ولا بد فى التعيين من دليل ولا دليل غير الاصل وهو بالنسبة الى جميع
الظنون على السواء لفرض عدم دليل على التعيين وفرض عدم حكم العقل بلزوم العمل بالظن فى الاثبات والنفى لو كان المرجح
مثبتا ونافيا كالشهرة او فى الاثبات لو كان المرجح مثبتا فقط كاقوائية الظن والظن بالحجية فى الجملة فوجود الظن بالحجية فى
الجملة فوجود الظن بالحجية فى جانب خبر الواحد كعدمه وان قلت انه لا يحكم العقل بالعموم مع وجود الظن بالحجية فى جانب خبر
الواحد قلت بعد عدم دليل على التعيين وجود الظن المذكور كعدمه كما انه لو ثبت التعيين بدليل ظنى يتأتى حكم العقل
بالعموم لعدم اعتبار الدليل الظنى نظير انه يعمل على القول باعتبار الظنون الخاصة بالاصل مع قيام الشهرة على خلافه وقع
هذا لو قلنا بلزوم العمل بالراجح فى تعارض الخبرين لا يلزم منه القول بجواز الترجيح هنا لاختلاف محل الظن كيف لا وخبر الواحد
فى باب الطهارة مثلا والشهرة فى باب الصلوة بخلاف تعارض الخبرين فان الموضوع فيه متحد وبوجه اخر لو قلنا بلزوم العمل
بالراجح فى تعارض الخبرين بحكم العقل به بالاستقلال لا يلزم منه القول بالعمل بالراجح هنا لمنع حكم العقل كيف لا وفى تعارض
الخبرين يدور الامر بين المحذورين واما فيما نحن فيه فيحتمل كون العمل بالراجح مبغوضا ولو قلنا بلزوم العمل بالراجح فى تعارض
الخبرين من باب حكم العقل بوجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به بناء على دوران الامر بين الوجوب التعيينى والوجوب التخييرى
لا دوران الامر بين اختصاص الحجية بالراجح وعمومها للمرجوح فلو تم حكم العقل بوجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به فلا
فلا مجال للحكم بوجوب العمل بالراجح هنا اذ الامر فى تعارض الخبرين من باب الجمع والامر هنا من باب منع الخلو بل وجوب الاحتياط
هنا يقتضى الجمع اعنى حجية عموم الظن كما استدل به لذلك على حجية عموم الظن كما يأتى بناء على كون الامر فى المقام من باب
الشك فى المكلف به ومع هذا انما يكفى الظن فى الترجيح لو احتمل كون الحجية فى الجملة من باب الحجية بالخصوص ولا يتأتى هذا
الاحتمال الا فى صورة احتمال نصب الطريق وقد تقدم عدم نصب الطريق **المقدمة العشرون** ان المثبت فى
المسئلة هو القائل بحجية الظنون الخاصة لا من يدعى فى مقام الاجتهاد جعل تلك الظنون طريقا للاحكام ويدعى فى مقام
العمل بعد التوقف فى مقام الاجتهاد رجحان تلك الظنون والقائل بحجية مطلق الظن من باب النافى لانه ينكر الجعل فى مقام
الاجتهاد اما بانكار اصل دلالة مثل اية النبأ او بانكار الدلالة على جهة الخصوصية وبوجه اخر اما بانكار الدلالة على
اصل العمل او بانكار الدلالة على الحجية ويظهر الحال بما تقدم عن ينكر ايضا الرجحان فى مقام العمل كما ان المدار فى حجية مطلق
الظن على العجز عن اثبات جعل الطريق مع العجز عن اثبات الرجحان للظنون الخاصة ومن هذا ان عدم تمام الدليل على حجية
الظنون الخاصة يكفى فى القول بحجية مطلق الظن الا انه لا بد من نفى الرجحان للظنون المشار اليها من جعل القول بحجية مطلق

الظن الى نفي جعل الطريق المطابقة ويلزمه الاباحة لغيبا ظنون زائدة على الظنون الخاصة نظرا الى مفاد اصل البراءة هو نفي
التكليف بالمطابقة ويلزمه الاباحة بالمعنى الاعم فحجية مطلق الظن نظير حجية اصل البراءة وهو بالنسبة الى حجية الظنون الخاصة اذ حجها
او عملا في جانب الطول لا العرض لان الامر صعب مستصعب على القائل بحجية الظنون الخاصة ويبطل ما يأتي به من الاستدلال
لطرق الاحتمال لما هو شان دليل الاستدلال في جميع الحال بخلاف القائل بحجية مطلق الظن فان الامر سهل عليه وبما ذكرنا ظهر
الانظار ان القائل بحجية مطلق الظن من باب الثبت بملاحظة القول منه باعتبار ظنون زائدة بخلاف القائل بحجية الظنون الخاصة
فانه من باب النافي لقلة افراد الظن الحجة على القول بحجية تلك الظنون ويظهر دفعه بما سمعت **انتهى الحاشية والعشرون**

في كفاية مطلق الظن في الترجيح

انه قد حكى في النهاية الاجماع على وجوب العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين وعن المبادي ان الاجماع من الصحابة وقع على
ترجيح بعض الاخبار على بعض وهذا الاجماع المنقول وان كان مختصا بترجيح احد الخبرين المتعارضين لكن الفرق بين تعارض
الخبرين وتعارض غير الخبرين من الامارات مقطوع العدم وعن غاية المبادي ان اجماع الصحابة على العمل بالترجيح عند التعارض و
عن غاية المامول ان المعهود من العلماء كالصحابة ومن خلفهم من التابعين انهم متى تعارضت الامارات عندهم عملوا على الراجح ونفوا
المرجوح ومقتضى هذه الاجماعات المنقولة كفاية مطلق الظن في الترجيح ولزوم العمل بالراجح لصدق الرجحان على مجرد كون
الظن مطلقا في جانب احد الخبرين والدليلين المتعارضين بل قد استظهر بعض الفحول كرارا ومرارا الاتفاق على ان المناط في
الترجيح هو الظن بل قال لم يناقش احد من الخاصة والعامة في اعتبار الظن باعتبار عدم قيام دليل على حجيته وقال الوالد الماجد ان
الاصوليين مطلقا ولو كانوا من العامة كلهم بين ايدينا لا يعرجون من المرجحات الظنية مطلقا وهذا المقال وان كان في
حق تعارض الخبرين الا ان القطع بعدم الفرق قائم في البين وقال بعض اصحابنا تتبع كلماتهم يوجب الظن القوي بل القطع بان
بنائهم على الاخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب اقربيته الى الصواب سواء كان راجعا الى نفسه ولاحتفافه بامارة توجب قوة
مضمونها وقال بعض الافاضل ان الاجماع معلوم من تتبع احوال السلف والخلف من زمان الصحابة الى يومنا هذا فان سيرتهم
وطريقتهم قد استقرت على تقديم الراجح والعمل به وترك المرجوح وهجره بحيث لو اختار واحد منهم العمل بالمرجوح
لانكروا عليه اشد الانكار واكثروا في حقه الذم واللوم والعتاب لكان ذلك عندهم سخيفا من القول باطلا ...
يعلم اجماعهم على ذلك علما لا يعتريه شك ولا ارتياب ويمكن ان يقال ان الاجماعات المنقولة المذكورة في مقام وجوب اصل
الترجيح في مقابل القول بالتخيير والتساقط لا على لزوم الاخذ بمطلق الراجح فالاستدلال بها على كفاية مطلق الظن في مقام
الترجيح انما هو باطلاقها واطلاقها وارد مورد الاجمال فلا مجال فيها للاستدلال لكنه يندفع بان كلام العلامة في النهاية
في مقام الاستدلال على جواز مطلق الترجيح ووجوب العمل بالراجح اذ الاستدلال على المبحوث عنه والمبحوث عنه هو جواز
مطلق الترجيح ووجوب العمل بمطلق الراجح بشهادة تعرضه للبحث عن التراجيح العائدة الى الحكم كالترجيح بالنقل والتقرير و
غيرها وبهذا يندفع ما يقال ان المقصود من الراجح من الدليلين في الكلام المشار اليه ما كان راجحا في نفسه بان كشف امر
خارج عن ذلك كعمل الاكثر الكاشف عن مرجح داخلي لانه لما تفصيلا مثل كون احدهما ارجح من الاخر من حيث السند
كالاعدلية والافقهية والاشهرية والاثبتية ونحو هذا او من حيث الدلالة مثل رجحان الخاص على العام والمجاز على الاضمار و
نحو ذلك فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقا لامارة غير معتبرة كالاستقراء فالدليل اعم من المدعى ومع ذلك قد سمعت
ان بعض الفحول تذكر استظهار نقل الاتفاق على ان المناط في الترجيح هو الظن والوالد الماجد قد حكى ان الاصوليين لا
يعرجون عن المرجحات الظنية مطلقا والكلام المتقدم من بعض الاصحاب صريح في نقل الاجماع على اعتبار مطلق الظن في
الترجيح بحيث لا يخفيه الشوب لانكار ومع ذلك يجبر ضعف اطلاق كلام الناقلين المحتمل كون المقصود بنقل الاجماع على
وجوب اصل الترجيح قبال التخيير والتساقط بل كلام الكل بعد تطرق الاحتمال المشار اليه في كلام الكل لكلماتهم المقتضية للبناء
في الترجيح على مطلق الظن بل يمكن تحصيل الاجماع من كلماتهم على كفاية الظن في مقام الترجيح وان انكر اصل لزوم الترجيح بعض لا
خيار بين فضل الامر اختيارا وبعض اخر منهم الاقتصار على المرجحات المنصوصة اختيارا وبعض من تاخر من المجتهدين بتفصيل حررنا

مع تحرير تزييفه في محله حيث انه قد استدل في النهاية والمنية على وجوب العمل بالترجيح كما عن التهذيب والمبادي وغاية البادي
بانه عند الترجيح لو لم نعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وهو غير معقول وقبيح عقلا واستدل في النهاية على ترجيح رواية الاعدل
بان الظن بقوله اولى وكذا على ترجيح رواية الاصدق بان الظن بقوله اولى وكذا على ترجيح رواية من كان اكثر مجالسة ومخالطة للعلماء
بانه يتفطن لما لا يتفطن له الاخر فيتقوى الظن بخبره على الظن بخبر الاخر وكذا على ترجيح رواية من روى الحديث بلفظه على رواية
من روى الحديث بالمعنى بان تطرق الخلط الى الثاني اكثر فالظن فيه اضعف واستدل في النهاية والمنية وغيرهما على ترجيح رواية
الافقه بان احترازه الافقه من الغلط اكثر فالظن الحاصل من جانبه اقوى وكذا على ترجيح رواية من كان من اكابر الصحابة بان دينه
يمنع عن الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا واذا انضاف الى ذلك مانع الكذب كان صدقه ارجح
في الظن وكذا على ترجيح رواية ما كان مرويا بطرق متعددة كما نسبه الفاضل الكاظمي الى المشهور بينها والعلامة البهبهاني الى
الفقهاء بان الظن الحاصل به اكثر من الاخر لان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر اقل من احتمال وقوعه في العدد
الاقل اذ خبر كل واحد يفيد الظن والظنون المجتمعة اقوى من الواحد واستدل في المنية على ترجيح رواية من عرفت عدالته
بتزكية جمع كثير على رواية من ثبت عدالته بتزكية البعض او عدد اقل مع تساوي الاوصاف بان الظن الحاصل بعدالة الاول
اقوى من الظن بعدالة الثاني وكذا على ترجيح رواية من كان اقرب الى النبي صلى الله عليه وآله عند سماع الحديث على الابعد منه
بان الظن الحاصل من قوله اكثر واستدل الفاضل بترجيح الناقل بان الناقل له حكم العقل ويستفاد منه ما لا يعلم الا منه و
الموافق للاصل يستغنى عنه بالاصل فيغلب على الظن انه لا حاجة للشارع الى ذكره للاستغناء عنه بالاصل واستدل الفاضل
بترجيح المقرر بقوة مفاد الدليل بالظن المستفاد من الاصل ومثل ما ذكر من كلماتهم مما يقتضي ابتناء الترجيح على مطلق الظن
كثير واستدل على كفاية الظن في الترجيح في تعارض الخبرين بعض ارباب الظنون الخاصة بان التسوية بين الراجح والمرجوح و
التخيير بينهما قبيح فكيف يصدر عن الحكيم المنزه عن القبائح الا ترى ان من توجه الى مطلوب وكان هناك طريقان احدهما
مظنون الوصول والاخر موهوم الوصول يحكم العقل بلزوم الاخذ بالمظنون وترك الموهوم ولو حكم احد بالتخيير بينهما في
جواز الاخذ بالموهوم لذمه العقلاء قاطبة وكذا لو اخذ به الشخص السالك في سلوكه والعقل والشرع متطابقان فيلزم
ان لا يجوز الاخذ به عند الشارع ايضا وهو المطلوب اقول انه قد اوردنا في محله على دلالة لزوم الاخذ بالراجح وكذا على
اكثر ادلة كفاية الظن في الترجيح ورسمنا رسالة في الاشكال المتطرق في باب حصول الظن بالواقع في الترجيح لاحتمال مثل التقية
الذي لا محيص عن حمل احد الخبرين المتعارضين عليه اذ استلزم رجحان المضمون الظن بمطابقة مضمون الراجح للواقع بخلاف
رجحان الدلالة والسند وتمادى بالكلام في ذلك في بعض التنبيهات وعلى اي حال فالكلام في كفاية الظن في الترجيح والقول
بالكفاية انما هو في صورة كون الامر من باب منع الجمع نظير قصر القلب كما في الخبرين المتعارضين واما لو كان الامر من باب منع الخلو
نظير قصر الافراد كما في ترجيح الظنون المخصوصة بالوجوه المتقدمة فلا يجري فيه ادلة القول بكفاية الظن في الترجيح بل يرجع
امر الترجيح فيه الى القول بعدم حجية ما عدا المتفق عليه اي عدم حجية ما عدا الظنون المخصوصة ولا دليل على اعتبار الظن
في باب عدم الحجية قضية عدم ثبوت اعتبار مطلق الظن واحتياج نفي الحجية الى حجة كما ان الحجية تحتاج الى حجة قضية ان
الممكن طرفاه على السواء فاتصاف كل من طرفي الممكن يحتاج الى حجة ولا يكفي الدليل لغير المعتبر نعم يطلق الترجيح في العرف في كل
من مورد منع الخلو ومورد منع الجمع مثلا لو بنى زيد على ضيافة عمرو وبكر مع امكان الجمع بين زيد وعمرو وبكر في الضيافة
فاضاف زيد عمروا فربما يسئل بكر عن زيد عن جهة ترجيح عمرو بالضيافة ومنه ترجيح الجملة الاخيرة من الجمل المتعاطفة
بالاستثناء الوارد عقيب تلك الجمل بواسطة القرب وكذا يطلق الترجيح عرفا في مورد منع الخلو مثلا لو تردد حال
في اشتراء كتاب من زيد واشترائه من عمرو فلو اشترى الكتاب من زيد فربما يسئل عمرو وعن حاله عن جهة ترجيح زيد
باشترائه الكتاب عنه ونظير الترجيح التقديم فانه ايضا يطلق في كل من مورد منع الخلو ومورد منع الجمع بل قد يطلق
في مورد الجمع قبال التاخير كما يقال لو قدمت زيدا على عمرو في الذكر او المجلس ونظير الترجيح الاختيار [illegible]

ورواية من كان حفظه اقوى على من نظيرها ادون ترجيحا للظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني واستدل في غاية المأمول على ترجيح

وكل من طرفيه في الاحتياج الى الحجة على السواء

الاختيار ايضا فى مورد الجمع كما يقال لم اخترت زيدا على عمرو فى المجلس عند تقديم زيد على عمرو فى الجلوس وقد روى فى
البحار فى باب مكارم سيد السجاد وزين العباد عليه الاف التحية من رب العباد بالاسناد عن ابى عبد الله عليه السلام قال كان
على بن الحسين عليهما السلام ما عرض له قط امران احدهما للدنيا والاخر للاخرة فاثرت الدنيا الا رايت ما اكره قبل ان امسى
قوله عليه السلام فاثرت الدنيا يحتمل ان يكون الغرض منه اختيار امر الدنيا وترك امر الاخرة ويحتمل ان يكون الغرض
المسارعة الى امر الدنيا وتاخير امر الاخرة والاول اظهر لكنه بعيد عن مثله عليه السلام الا ان التجربة تقضى بالاخير فضلا
عن الاول وعلى اى حال الدالة على وجوب الترجيح بالظن بعد تماميتها لا تنهض فى مورد منع الخلو كما فيما نحن فيه بصدده و
مرجع الترجيح الى الظن الى تعيين الظن المجرد فى الظنون اختصاصا مثلا والتعيين ينحل الى قضية مثبتة وقضية منفية والقضية
المثبتة وان لا تحتاج الى الدليل لكفاية انعقاد الاتفاق على العمل بناء على عدم انعقاد الاساس على الحجية لكن القضية المنفية
تحتاج الى الدليل كما يظهر مما سمعت ويمكن ان يقال ان المدار فى الترجيح فى تعارض الخبر بتبيينا على التعيين كيف لا و
الامر دائر بين التعيين والتخيير ولولا التعيين يتاتى التخيير المنافى للترجيح والمفروض عدم اعتبار الظن فى جهة النفى المستفاد
من التعيين وهى عمدة المقصود من التعيين فى المقام فلا فرق بين مقامنا ومقام تعارض الخبرين الا ان الراجح فى تعارض
الخبرين هو المتيقن فى الامتثال بخلاف المقام فان الراجح فيه هو المتيقن فى الوجوب لا الامتثال كيف لا وقد استدل على
وجوب العمل بعموم الظن فى بعض طرق تعميم حجية الظن اى بعض تقريرات المقدمة المعتمدة بقاعدة الاشتغال كما يأتى
وبوجه اخر لا فرق بين مقامنا ومقام تعارض الخبرين فى لزوم اقامة الدليل العلمى على تعيين الراجح نعم الامر فى المقام دائر
بين الجمع والتفريق وفى مقام تعارض الخبرين دائر بين ما يسمى التفريق عينا التعيين والتخيير وكان من يدعى لزوم البناء
على التفريق بالتعيين من باب الرجحان لا بد له من اقامة الدليل العلمى عليه الا ان يقال ان الظن محمول موضوع الرجحان
الكاشف لمؤنة التعيين هو قاعدة الاشتغال فالمثبت للحكم هو قاعدة الاشتغال بخلاف الامر فى المقام فانه لا يكون
مدركه معتبر يثبت جهة النفى لكنه يندفع بانه يبتنى على قاعدة الاشتغال فى باب الشك فى المكلف به اما بناء على حكومة
اصل البراءة فالاصل يقتضى التخيير نظير المطلق بناء على اجماله وعدم انصرافه الى الفرد الشايع فالامر من باب الشك فى المكلف
به والاصل يقتضى التخيير بناء على حكومة اصل البراءة فى باب الشك فى المكلف به بل بناء على حكومة قاعدة الاشتغال لا يتعين
الاتيان بالفرد الشايع اذ الفرد النادر هو المتيقن فى الارادة والمدار فى حكومة قاعدة الاشتغال على وجوب الاتيان
بالفرد المتيقن فى الامتثال والفرد الشايع قد يكون دنى شانا من الفرد النادر الا ان يقال ان القول بوجوب العمل
بالراجح فى باب تعارض الخبرين لا يختص بباب وجوب الاحتياط فى باب الشك فى المكلف به بل يأتى على القول بحكومة اصل
البراءة او يقال ان لزوم الاخذ بالراجح من باب حكومة قاعدة الاشتغال يبتنى على دوران وجوب العمل بالخبرين بين
التعيين والتخيير واما لو كان دوران الامر بالاصالة بين حجية الخبرين معا وعن احدهما فقط فلا مجال لحكومة قاعدة
الاشتغال لكن نقول ان كلا من المقالتين مبتنى على عدم تمامية الاستدلال على وجوب الاخذ بالراجح فى تعارض الخبرين
من باب حكومة قاعدة الاشتغال فى باب الشك فى المكلف به والكلام مبتنى على تمامية ادلة القول بوجوب الاخذ بالراجح
فى تعارض الخبرين وبعد هذا اقول ان كفاية الظن بالترجيح فى تعارض الاخبار انما هى فى الترجيح بعد ثبوت حجية كل من
الخبرين والترجيح هنا فى مقام اثبات الحجية فاين احد الامرين من الاخر الا ان يقال ان ما ذكر انما يتم على القول باعتبار
الخبر من باب الظن النوعى واما بناء على القول بالاعتبار من باب الظن الشخصى فيصير كل من الخبرين خارجا عن الحجية ولا
يختلف الحال فيه مع الحال فى المقام بل الامر فيه اسوء اذ غاية الامر فى المقام الشك فى الحجية وبناء على اعتبار الظن الشخصى فى
اعتبار الخبر يثبت عدم حجية شىء من الخبرين فى التعارض قضية فضلا عن انتفاء الشرط بانتفاء المشروط الا ان يقال انه
بناء على اعتبار الظن الشخصى لا يكون الخبر الغير المفيد للظن محرم العمل كالقياس بل غاية الامر الشك فى جواز العمل ادغاما
الامر دعوى انصراف مفهوم اية النبأ مثلا فى باب الخبر الصحيح للظن وليس الانصراف مقتضيا بالمفهوم لحرمة العمل

من باب الرجحان لا بد له من اقامة الدليل العلمى عليه فكذا من يدعى لزوم البناء على التفريق

صورة

بالخبر الصحيح الغير المفيد للظن هذا بالنسبة الى ما يدل على اعتبار خبر العدل من الادلة واما غير الدليل فغاية الامر فيه كون الخبر
المفيد للظن هو القدر المتيقن منه لكنه لا يقتضي عدم جواز العمل به نعم التبين المأخوذ في منطوق آية النبأ المقتضي لحجية الخبر
الحسن والموثق والقوي والضعيف المنجبر بالشهرة يقتضي عدم جواز العمل في صورة عدم افادة الخبر للظن بناء على كون التبين
التبين من باب الوجوب الشرطي كما هو المتعين ومع ما ذكر الفرق بين الترجيح هنا والترجيح في تعارض الخبرين بالوجه المذكور
انما يتأتى لو اريد الترجيح الاجتهادي الى اثبات حجية الظنون الخاصة من حيث الخصوصية اجتهادا بالمرجح كالشهرة واما لو
اريد الترجيح العملي كالاخذ بالظنون الخاصة من باب القدر المتيقن بانضمام اصالة عدم حجية الظن واصالة حرمة العمل فلا
مجال للتفرقة بالوجه المذكور فقد بان ضعف ما تقدم عن بعض الاعلام من الاشكال على الاكتفاء بالظن في الترجيح بلزوم تعيين الحجة في الظنون
المخصوصة بالظن المبني حجيته على حجية مطلق الظن المفروض عدم ثبوت حجيته بالاتفاق على حجية الظن في الترجيح لامكان
ابداء الفرق بين الترجيح في هذا المقام والترجيح في تعارض الخبرين مضافا الى عدم قيام الاتفاق لمخالفة بعض متأخري
المجتهدين فضلا عن مخالفة الاخباريين وعدم كفاية نقل الاجماع بعد الوثوق به ما لم يبلغ حد التواتر وقد يذب بان الغرض
ليس تعيين الحجة في الظنون المخصوصة بواسطة الظن من الامارات الدالة على حجية الظنون المخصوصة وغيرها من الامور
المتقدمة حتى يلزم ابتناء حجية تلك الظنون على حجية مطلق الظن المفروض عدم ثبوت حجيته بل الغرض ترجيح الظنون
المشار اليها على غيرها والمثبت لحجيتها هو دليل الانسداد والحاصل من المرجحات هو ترجيح تلك الظنون على ما عداها
فيمنع ذلك من رجوع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر في مفاد القضية المهملة على تلك الجملة فالظن المتحصل من الوجوه
المرجحة انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة
اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فاذا قطع العقل بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متساوية بالنظر الى الجميع حكم بحجية
الكل واما اذا وجدها مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها دون الباقي فلا محالة يقدم
المظنون والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة فليس الظن مثبتا لحجية الظن الراجح وانما هو قاض بتقديم جانب
الحجية في الظن الراجح فينصرف اليه ما قضى به الدليل العقلي المشار اليه وصرف الدليل الى الظن الراجح ان كان على وجه اليقين
ما ذكر والا كان اتكالا على الظن والحاصل انه لا قطع بصرف الدليل الى الدليل الراجح لكن الاتكال ليس على الظن بالحجية ولا
على الظن بترجيح الظن الراجح على غيره بل التعويل على القطع بالحجية وتوضيحه ان قضية دليل الانسداد حجية الظن على سبيل
الاهمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع او البعض ثم الامر في البعض يدور بين المظنون وغيره وقضية العقل في الدوران
بين الكل والبعض هي الاقتصار على البعض اخذا بالقدر المتيقن ولذا قال علماء الميزان ان المهملة في قوة الجزئية ولو لم يتعين
البعض في المقام ودارت الحجية بينه وبين سائر الابعاض من غير تفاوت في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان الترجيح
من غير مرجح واما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما
لم يقم على حجيته دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان حينئذ قطعي وجداني والترجيح من جهته ليس ترجيحا
بمرجح ظني وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنيا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا وهو ظاهر اقول ان حصول
ذلك الطول ان المرجح وان كان بذاته من باب الظن لفرض افادة الشهرة مثلا للظن بالواقع الا ان اتصاف الظنون الخاصة بالرجحان
بواسطة الظن المشار اليه قطعي وكذا كون الظن المشار اليه موجبا للرجحان فيكفي الظن في ترجيح الظنون الخاصة ولا ينافي
هذا مع عدم اعتبار مطلق الظن الا ما خرج بناء على اعتبار الظنون الخاصة ولكنك خبير بان المدار في رجحان بعض الظنون
على الحجية والرجحان من غير جهة الحجية لا عبرة به والمفروض كما هو صريح الكلام المذكور ان حجية الظنون المخصوصة مظنونة
كيف لا ولا مجال لدعوى العلم بالحجية وكيف لا وتلك الظنون موصوفة بالظن بالاعتبار فالامر من باب الظن بالرجحان
لا القطع وان كان وجود المزية في تلك الظنون مقطوعا به نعم يمكن ان يتفق الظن بالمزية كما لو كان الشهرة في جانب تلك الظنون
مظنونة فيه فيكون الحجية مظنونة على حسب الظن بالحجية فيما لو كان الشهرة مقطوع الوجود وان ربما يتوهم كون الظن

بالرجحان هنا ضعيفا بالنسبة الى صورة العلم بالشهرة الا انه مدفوع بان مدار الظن بالرجحان على الظن بالحجية وفى كل صورة من
العلم والظن بها يكون الحجية مظنونة والنتيجة تابعة لاخس المقدمتين فالرجحان لا يتجاوز عن الاعتقاد به فى صورة العلم بالشهرة
عن الاعتقاد به فى صورة الظن بالشهرة لمساواة الظن بالحجية فى الصورتين ويرشد الى ما ذكرنا من ان الرجحان مظنون
فى صورة العلم بوجود المزية ان فى تعارض الخبرين يكون الرجحان فى جميع موارد الرجحان ظنيا على القول به كما هو المشهور
ان كان الحجاز الرجحان لا يكون مظنونا فى رجحان الدلالة او السند مع القطع بوجود المزية الا ان يدعى ان الرجحان فى
تعارض الاخبار ايضا قطعى ويرشد الى ذلك ايضا انه لو كان الشهرة فى جانب الظنون الخاصة مع عدم افادة الظن بالاعتبار
فلا جدوى فى الشهرة مع وجودها وكونها زيادة فى جانب الظنون الخاصة وبالجملة فالرجحان فى جميع موارد الترجيح
بالاشتمال على ما يوجب التعيين للاختيار او الاقتصار فى باب منع الجمع او منع الخلو وفى الموارد العرفية يختلف اسباب
الترجيح مثلا ربما يكون زيادة العلم موجبا عند شخص لتقديم شخص على شخص فههنا لا يجدى الزيادة فى المال مع
العلم بوجودها وربما يكون زيادة المال موجبا لتقديم شخص على شخص فههنا لا يجدى الزيادة فى العلم ففى المقام اشتمال
الظنون المخصوصة على ما يوجب الاقتصار وهو الحجية من حيث الخصوصية فى صورة قيام الشهرة على حجية الظنون الخاصة
وهى اقوى المرجحات لكونها متيقنة فيه مقطوعة مع العلم بوجودها فى جانب الظنون الخاصة وعدم افادة القطع بالحجية
كيف لا وهو الرجحان قطعيا بناء على حجية الظنون الخاصة فلا سبيل الى القول بحجية الظن المطلق ويكون حرمة العمل بما عدا
الظنون الخاصة مقطوعا بها يقينا فالباب مبتنية على الاشتباه بين المزية والرجحان وقد يجاب بانه لا ريب فى بطلان الترجيح
بلا مرجح بما نص به حكم العقل به والعرف والعادة بل يقولون بامتناعه الذاتى كالترجيح بلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو
سكون النفس الى احد الطرفين والميل اليه من غير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوبا واما الحكم بذلك فهو امر اخر وراء ذلك مثلا
لو دار امر العبد فى احكام السلطان المرسلة اليه بين امور وكان بعضها مظنونا بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان صح له
ترجيح المظنون ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك وكذا لو اقدم الواحد الى طعامين احدهما الذ من الاخر فاختاره عليه لم يرتكب ترجيحا
بلا مرجح وان لم يلزم اكل الالذ ولكن لو حكم بلزوم اكل الالذ لا بد من تحقق دليل عليه ولا يكفى مجرد الالذية نعم لو كان احدهما
مضرا صح الحكم باللزوم وبالجملة بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح فالمرجح غير الدليل والاول فى مقابل الميل والعمل والثانى فى مقابل
التصديق والحكم وليس المراد بترجيح الظنون المظنون الحجية انه يجب العمل بالظنون المظنون الحجية وانها التى يجب العمل بها بعد   فاعلم ء
انسداد باب العلم بل المراد انه بعد ما وجب على المجتهد لانسداد باب العلم وبقاء التكليف العمل بالظن ولا يعلم المجتهد اى ظن يعمل
لو عمل بالظنون المظنون الحجية لا يلزم نقض عليه ودعوى لزوم الترجيح بلا مرجح غلط ولو ادعى غير ذلك فلا بد من بيانه حتى
ننظر فيه اقول ان تلخيص الوجه المذكور ان الحكم بالشئ لا بد فيه من دليل معتبر واما الترجيح وهو اختيار الشئ والاخذ به والميل
اليه فيه يكفى مجرد وجود المرجح اعنى سبب الترجيح ولا يلزم اعتبار المرجح مثلا لو كان طعامان وكان احدهما الذ من الاخر فالالذ
لالذيته يوجب الميل والترجيح وليس الالذية من باب الامر المعتبر كما لا يخفى لكن الالذية لا توجب الحكم بوجوب اختيار الالذ والمفروض
فى المقام وجود المرجح الا انه غير معتبر لفرض كونه ظنيا لكن لا باس به ويندفع بان المرجح يطلق تارة على داعى اختيار الوجود
اعنى الايجاد ومنه قولهم مرجح الوجود واخرى على داعى اختيار احد الموجودين وعلى الثانى الامر اما من باب منع الجمع او من باب
منع الخلو وسيأتى شرح حال الترجيح اما على الاول فيكفى مجرد وجود المرجح وان كان غير معتبر ولا مشروع فى الترجيح التكوينى
اى مع قطع النظر عن الشرع لكن الترجيح المشروع لا بد فيه من كون المرجح جائزا ومعتبرا ومن هذا عدم جواز الافطار بشهادة
الفاسق مثلا وكذا عدم جواز حكم الحاكم فى موارد القضاء باسباب غير معتبرة كيف لا ولا مداخلة لميل الطبيعة فى تشريع
شئ وتجويزه فى الشريعة واما على الثانى فيكفى فى الترجيح التكوينى خروجا عن الترجيح بلا مرجح مجرد وجود المرجح وان كان غير
معتبر وان كان مرجع الترجيح الى التعيين لكن الترجيح الشرعى اى التعيين شرعا لا بد فيه من معين معتبر شرعا وان كان الترجيح
بالاختيار اذ الاختيار كما يمكن ان يكون بالقول كذا يمكن ان يكون بالاختيار اذ الاختيار قد يكون من باب عنوان التخيير شرعا

خمود

في مورد منع الخلو ومن باب عنوان احد افراد الجمع الجائز شرعا وقد يكون من باب عنوان التعيين شرعا وبالجملة فالترجيح التكويني
وان يكفي فيه المعين العادي الغير المعتبر شرعا لكن الترجيح الشرعي لابد فيه من اعتبار المرجح شرعا وفيما نحن فيه لاشك في ان اختيار العمل
بالظنون الخاصة من القائل بها من باب التعيين شرعا فلابد فيه من اعتبار المعين ولامجال للترجيح بالامر الغير المعتبر فالاعتراض في
الوجه المذكور مبني على الاشتباه بين الترجيح التكويني والترجيح الشرعي لو كان اختيار احد فردي التخيير او فردي الجمع مسلما
للترجيح والتعيين والا فالامر مبتني على حسبان استلزام الاختيار للترجيح والاشتباه في الترجيح بين الترجيح التكويني والترجيح
الشرعي ومع ذلك الحكم بلا دليل وان كان غير الترجيح بلا مرجح على حسبان الحكم غير الترجيح المقصود به كان سواء الترجيح الاختيار
باختيار الوجود واحد الوجودين فردي منع الجمع او منع الخلو لكن المدار في الظنون الخاصة على الحكم بوجوب العمل بتلك الظنون
دون غيرها بل حرمة العمل بالغير ويمكن ان يقال ان المقصود بالوجه المذكور ان القائل بالظنون الخاصة لايتاتى منه الحكم
بلا دليل ولا الترجيح بلا مرجح لعدم تاتي الحكم منه وكذا تاتي عدم الاختيار منه اذ مقالته امر تعليقي وهو انه لو عمل بالظنون الخاصة
فلا يلزم نقض عليه وهذا خال عن الحكم والاختيار ويندفع بان القائل بالظنون الخاصة يختار وجوب العمل بالظنون
الخاصة وحرمة العمل بغيرها فضلا عن الحكم بوجوب العمل بتلك الظنون وحرمة العمل بغيرها كما سمعت ومع ما ذكر نقول انه
انه ليس المدار في المقام على لفظ المرجح حتى يداق في المقصود به وانما اللازم ان يلاحظ بعد ثبوت جواز العمل بالظن انه هل يكون
في الباب دليل على وجوب الاقتصار على بعض الظنون كالظنون المخصوصة والا فان ثبت المدعي على الاقتصار على بعض
الظنون كالظنون المخصوصة والا فان ثبت الداعي على الاقتصار وهو المانع عن الجمع فلابد من ان يتبع والا فيأتي جواز
الجمع ومجرد المزية في الظنون المخصوصة باحد الوجوه المتقدمة لا يوجب لزوم الاقتصار على تلك الظنون شرعا وقد
يذب بالزامها لارباب حجية مطلق الظن بانه كما يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما لنا يجب في تعيينه
العمل بالظن فكذا نقول بعد ما وجب علينا العمل بالظن ولم يعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن فان
قلت ان وجوب العمل بظنون الحجية لا ينفي وجوب العمل بغيره قلت نعم ولكن لا يبقى دليل على حجية ما عدا الظن المظنون
الحجية اعني مشكوك الحجية وموهوم الحجية ويبقى ما عدا الظن المظنون الحجية تحت اصالة عدم الحجية فيجب الاقتصار على المظنون
الحجية اقول ان تحرير الوجه المذكور ان حجية مطلق الظن مما يلزم من وجودها العدم حيث انه كما يجري حجية مطلق الظن في
باب الاحكام فكذا يجري في باب ترجيح الظنون وترجيح الظنون من باب حجية مطلق الظن يوجب حجية الظنون المخصوصة
ووجوب الاقتصار عليها فالامر من قبيل حجية الشهرة حيث ان من حجيتها يلزم عدم الحجية وكذا الحال وجوب البقاء على تقليد
الميت فيما لو قلد الشخص مجتهدا في مسائل فرعية ثم مات هذا المجتهد الحي الاعلم بناء على وجوب تقليد الاعلم او المقصود وفتوى المجتهد
بالتقليد او المنحصر فيه الاجتهاد بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم ووجوب العدول فعدل الشخص المذكور الى المجتهد
الحي المذكور تقليدا له ثم مات هذا المجتهد وفتوى المجتهد وجوب البقاء حيث ان وجوب البقاء يلزم من وجوده العدم
لكن نقول ان حجية مطلق الظن في باب الاحكام الفرعية كما هي مورد البحث لا تقتضي حجية مطلق الظن في الاصول بل حجية
الظن فيها لابد لها من مدرك اخر ويأتي الكلام فيها ومن هذا ان الكلام فيما لو قام ظن على عدم حجية ظن كما يأتي مبني
على حجية الظن في الاصول والا فالظن خال عن مزاحمة الظن الاول ومن هذا ان لزوم العدم من الوجود في باب حجية الشهرة
يكون مبنيا على حجية الشهرة الاصولية والا فحجية الشهرة الفرعية خالية عن مزاحمة الشهرة الاصولية ومع هذا نقول انما
يكون الامر من باب قيام الظن على عدم حجية ما عدا الظنون المظنونة الحجية لو كان الظن بالترجيح يقتضي لنفي كل الاسباب ما
يقتضي عدم حجية ما عدا الظنون المظنونة الحجية كما يقتضي حجية الظنون المظنونة الحجية مع ان الظن بالترجيح لامفهوم له و
اثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه كما هو حديث معروف فالظن بالترجيح لا يقتضي عدم حجية ما عدا الظنون المظنونة الحجية
بل يكون مفاده مجرد حجية الظنون المظنونة الحجية لكن نقول ان مرجع الوجه المذكور وان كان الى ان حجية مطلق الظن مما
يلزم من وجوده العدم لكن لا باستناد العدم الى الوجود حتى يكون عدم حجية مطلق الظن مستندا الى الدليل الاجتهادي

بل باستنادا لعدم الى اصالة العدم كما هو المصرح به في الوجه المذكور لكنه يندفع بان المفروض ثبوت حجية مطلق الظن في الاحكام
لم يتم ظن فضلا عن العلم على عدم حجية ما عدا الظنون المظنون الحجية على حسب عدم اقتضاء الظن بالترجيح زائدا على حجية مظنون
الحجية فمن اين ينهض اصالة عدم الحجية فلا مجال لاحراز مجموع النفي والاثبات بالظن بالترجيح وكفاية الظن في الترجيح كما ترى وبوجه
اخر الوجه المذكور انما يتم لو كان المرجح نافيا كما يكون مثبتا كالشهرة حتى ينافي الظن بعدم حجية مطلق الظن اما لو لم يكن نافيا كما في
الاخذ بالقدر المتيقن فغاية الامر انه يقتضي حجية الظنون الخاصة لكنه لا يقتضي عدم حجية الظنون المشكوك فيها فلا ينافي الظن
بعدم حجية مطلق الظن فلا يتم الوجه المذكور ومع هذا نقول ان الظن بالترجيح بناء على اقتضائه للنفي كالاثبات كما في الشهرة انما
يلزم من وجوده العدم فينتفي بنفسه ويبقى غيره من الشهرة وسائر افراد مطلق الظن حجة وعلى هذا المنوال الحال في كل مورد قد
اقتضى فرد نفي اعتبار صنفه او نوعه او جنسه حيث انه ينتفي الفرد الناهي ويبقى غيره من افراد الصنف والنوع او الجنس خاليا عن
المعارض كما انه في باب قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة بناء على حجية مطلق الظن في الاصول والفروع يسقط الشهرة الاصولية
عن درجة الحجية ويبقى حجية الشهرة الفرعية خالية عن المعارض الا ان الشهرة فيه نافية لاعتبار النوع وفي مقامنا نافية لا
عتبار جنس الظن وفي باب وجوب البقاء على التقليد في الفرض المتقدم يخرج عنه وجوب البقاء في المسئلة الاصولية و
يجب البقاء في المسائل الفرعية ومع هذا نقول ان الظن بالنفي من الشهرة المرجحة انما ينافي على القول باعتبار الظنون الخاصة
واما على القول بحجية مطلق الظن فلا يتحصل منها الظن لكونها معارضة للدليل القطعي الا ان يقال ان افادة الشهرة للظن
بالنفي لا يمانع عنها حجية مطلق الظن لانها موقوفة على عدم قيام الرجحان وما يكون موقوفا على شيء لا يمانع عنه وبوجه آخر
الظن المستفاد من الشهرة موجب للرجحان وهو مانع عن قيام دليل الانسداد فلا مجال لممانعة دليل الانسداد عن حصول
الظن من الشهرة لان المانع مقدم على الممنوع كما تقدم وقد يستدل على كفاية الظن بالحجية في ترجيح الظنون الخاصة بناء على
كونها مظنون الحجية بان مظنون الحجية اقرب الى الحجية من غيرها وكذا اقرب الى احراز مصلحة الواقع لان المفروض رجحان مطابقتها
للواقع لان المفروض الظن بكونها طريقا قائما مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها له فاحتمال مخالفته
هذه الامارات للواقع ولبدله موهوم في موهوم بخلاف احتمال مخالفة سائر الامارات لانها على تقدير مخالفتها
لا يظن كونها بدلا عن الواقع ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء وتعذر الاطلاع العلمي عليه فدار الامر بين دوائين
احدهما يظن انه ذلك الدواء وعلى تقدير كونه غيره يظن كونه بدلا له في جميع الخواص والاخر انه يظن انه ذلك الدواء لكن
لا يظن انه على تقدير المخالفة بدل عنه اقول ان الوجه الاول من الوجهين المذكورين في الاستدلال المذكور وهما في
الجهة وهو كون مظنون الحجية اقرب الى الحجية مما عداه والوجه الثاني ثاني الجهة الا ان الجهة الاولى منه وهي الاقربية الى
الواقع ملغاة لاشتراك هذه الجهة بين مظنون الحجية ومشكوك الحجية وموهوم الحجية والعمدة هي الجهة الثانية اعني جهة
الاقربية الى الحجية والاقربية الى احراز مصلحة الواقع ناشئة منها وهي ما به الامتياز بعد ما به الاشتراك اعني الجهة الاولى
وهذه الجهة الثانية متحدة مع الوجه الاول وانما هي تفصيل له وشرح لحاله وعلى اي حال ينقدح الوجه الاول بانه قد
يكون الظن المستفاد من مشكوك الحجية او موهوم الحجية بالنسبة الى الواقع اقوى بمراتب من الظن المستفاد من الظنون المخصوصة
بالنسبة الى الواقع فينافي التعارض بين الظن بالواقع والظن بالحجية وترجيح الثاني عليه غير ثابت والا للزم القول باعتبار الظن
بالطريق وهو خلاف مقالة القائل باعتبار الظنون الخاصة مضافا الى ظهور فساده بما يأتي وايضا يتم ذلك بناء على كون
المدار في حجية مطلق الظن على انشاء العقل واما بناء على كون المدار على كشف العقل عن حجية مطلق الظن في الواقع فلا يتم ذلك و
غاية الامر الاولوية ويظهر الحال بما مر وايضا الاقرب الى الحجية عبارة اخرى لمظنون الحجية فتقديم الاقرب الى الحجية عين المدعى
فالاستدلال بالاقربية الى الحجية من باب المصادرة على المدعى وايضا لو وقع التعارض بين الظنون المخصوصة وغيرها من
مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار بالعموم والخصوص او الاطلاق والتقييد او المباينة او العموم والخصوص من وجه
[illegible] للظنون المشار اليها سواء يتحصل الظن بالخلاف في خلاف الظن الخاص او رجع الامر الى الشك الا ان يقال انه

كونها من الامارات المفيدة
للظن بالواقع ونفيها كو
نها بدلا عن الواقع لان
المفروض
ع

انما يتم بناء على اعتبار الظنون الخاصة حتى مع الظن بالخلاف من باب القول باعتبار الظن النوعي في المدلول واعتبار الظن النوعي في
السند على تقدير كون الظن المخصوص هو الظن المستفاد من خبر الواحد الصحيح اذ لم يقل احد باعتبار الظن النوعي في السند في
الخبر في غير الخبر الصحيح لو كان الشهرة مثلا مانعة عن حصول الظن بمدلول خبر الواحد وسنده او من باب القول باعتبار خبر الواحد
الصحيح ومطلقا او مطلق الظن الخاص من باب التعبد نعم لو كان الشهرة مانعة عن حصول الظن بالواقع واما بناء على اعتبار
الظنون الخاصة بشرط الظن بالمدلول والسند والواقع فلا يتم ذلك اذ على هذا لو وقع فلا يتم ذلك اذ على هذا لو وقع التعارض بين
الشهرة وخبر الواحد لا يعمل بخبر الواحد بل يعمل بالاصل وايضا لو كان ملاحظة الاقربية الى الحجية مقتضية لاعتبار الظنون الخاصة
فلابد من اعتبار ما كان مظنون الحجية بالظن [illegible] بين الحجية الا ان يقال ان مظنون الحجية فيه مرتبة الظن بالحجية بالنسبة الى مشكوك
الحجية ولو كان بتوسط مشكوك الحجية فلا [illegible] الاستناد الظن في مظنون الحجية الى مشكوك الحجية او موهوم الحجية من حيث
الرجحان بالنسبة الى مشكوك الحجية او [illegible] لكنك خبير بان الظن بالحجية بعد كونه في نفسه من باب المرتبة غير حديث
الاقربية الى الحجية [illegible] الخيرين ينقدح [illegible] في الوجه الاخير ومع ما ذكر نقول انه قد تقدم عدم كفاية الظن بالترجيح في لزوم
لزوم الاقتصار على الظنون الخاصة [illegible] سند نقول ان لزوم الاخذ بالاقرب الى الحجية والاقرب الى الواقع فيما لو كان الامر من باب
منع الجمع كما في الخبرين المتعارضين غير ثابت الا بناء على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به وهو غير ثابت فكيف الحال في لزوم
الاقتصار على الاقرب الى الواقع فيما لو كان الامر من باب منع الخلو كما في المقام بل الحديث المذكور انما يتم لو كان منع الجمع او منع الخلو
في الحكم التكليفي واما لو كان في الحكم الوضعي فلا مجال لقاعدة الاشتغال ايضا ثم ربما يقال ان الظن بالترجيح انما يقتضي حجية
الظنون المخصوصة في الواقع من حيث الخصوصية ولا يقتضي تعيين الظن الثابت حجيته على وجه الاهمال بدليل الانسداد اذ
المدار في التعيين على صرف الاهمال على مساواة الظنون من حيث عدم ثبوت حجية شيء منها من حيث الخصوصية ويرد عليه
اولا انه انما يتم على تقدير انحصار جهة الرجحان في ثبوت الحجية من حيث الخصوصية مع انه يكفي في الرجحان التيقن في العمل وكذا دلالة
الدليل على جواز العمل في الجملة اي الاعم من الحجية من حيث الخصوصية ومن حيث حجية مطلق الظن وقد تقدم ذكر الرجحان بين
الوجهين وغيرهما نعم يمكن القول بانحصار الرجحان الاجتهادي بل هو اعم من الرجحان العملي اللهم الا ان يقال ان الظاهر من
الرجحان في تلك المقالة انما هو الرجحان الاجتهادي من باب انصراف الاطلاق لكن نقول انه لا جدوى في دعوى ممانعة ثبوت
الرجحان من جهة ثبوت الحجية من حيث الخصوصية لعدم انحصار جهة الرجحان في كلماتهم في تلك الجهة فلا يرد بذلك شيء على
الترجيح بالظن الا ان يقال انه يتجه الايراد بذلك على الترجيح ببعض الجهات اي الترجيح بثبوت الحجية من حيث الخصوصية فالايراد
على اطلاق الترجيح بالظن لا على اصل الترجيح بالظن لكن نقول ان ظاهر تلك المقالة ان الايراد على اصل الترجيح بالظن لا على اطلاق
الترجيح وثانيا ان ممانعة ثبوت الحجية من حيث الخصوصية عن صرف الاهمال انما هو من جهة الممانعة عن وصول الامر في دليل
الانسداد الى الاهمال لعدم استقامة بعض المقدمات السابقة عليه اعني عدم جعل الطريق وكذا عدم ثبوت الاهمال الا انما
عن صرف الاهمال وبعبارة اخرى ان الممانعة عن جهة الممانعة عن الموضوع لا الوصف فيرجع الامر الى السالبة بانتفاء الموضوع
لا الوصف فيرجع الامر الى السالبة بانتفاء الموضوع لكنها خلاف الظاهر وخلاف القضايا المتعارفة بها بين الناس وكذا خلاف
القضايا المرسومة في الفنون بل السالبة بانتفاء الموضوع توجب اللغوية في الكلام لكفاية نفي الموضوع وعدم الحاجة الى نفي المحمول
والمقشابين السالبة بانتفاء الموضوع والسالبة بانتفاء المحمول اللهم الا ان يقال ان كون الامر من باب السالبة بانتفاء
الموضوع انما يتم بالنسبة الى ما اخذ فيه عدم نصب الطريق من تقرير دليل الانسداد واما ما لم يؤخذ فيه ذلك كما قرر دليل الا
في كلام راس الاستدلال اعني صاحب المعالم فلا يكون الامر فيه من باب السالبة بانتفاء الموضوع لكنك خبير بان هذا الاعتذار
لكنك خبير بان هذا الاعتذار من باب الاعتذار بجهة افحش من الجرم لوضوح عدم مناسبة اظهار كلام مبنيا على كلام فا
فاسد لاختلال الاستدلال في كلام صاحب المعالم باعتبار عدم اخذ عدم نصب الطريق ويمكن ان يقال ان مدار
المقالة المذكورة على ان ثبوت الحجية من حيث الخصوصية لا يكون صارفا للاهمال اذ المدار في الترجيح على صرف الاهمال

في ثبوت الحجية من حيث الخصوصية لكن نقول ان الرجحان في المقالة المذكورة غير منحصر في الرجحان الاجتهادي

ثم انه ... الى الاهمال ... في الترجيح ... الترجيح والاعتبار

وليس مداره على ما نعتبره بثبوت الحجية من حيث الخصوصية عن صرف الاهمال حتى يتطرق الايراد بالاشتباه بين السالبة بانتفاء الموضوع والسالبة بانتفاء المحمول ولو قيل انه لا يلزم في الترجيح في المقام ان يكون من باب صرف الاهمال فلا باس بكون ثبوت الحجية من حيث الخصوصية من باب المرجح قلنا انه لابد في الترجيح من اشتراك الراجح والمرجوح في القدر المشترك وهذا انما ياتي بعد اشتراك الظنون في عدم ثبوت جهة الخصوصية والا فما ثبت فيه جهة الخصوصية من باب التعبد ولا معنى لملاحظته مع الظنون المشكوكة مما لم يثبت فيه جهة الخصوصية وبعد ما مر اقول انه مرجع المقالة المذكورة الى عدم انطباق الدعوى مع المقصود اذ المقصود صرف الاهمال والدعوى ثبوت جعل الطريق المانع عن اعتبار الظن على وجه الاهمال لكنك خبير بعدم اقتضاء قاعدة الشهرة من المرجحات لاثبات جهة الخصوصية بان تلك المقالة لا ترجع الى امر معنوي اذ لا باس بكون الدعوى اعظم من المدعى لو تمكن المدعي من الاثبات ويكفي للقائل اعتبار الظنون الخاصة بمجرد ثبوت اعتبارها ولو مع ثبوت حجيته الخصوصية فلو تمكن القائل باعتبار الظنون الخاصة من اثبات حجيتها من حيث الخصوصية فهذا غاية المرام وهو اوضح من اثباتها الحجية لا من حيث الخصوصية فمرجع تلك المقالة المنقدمة الى استنكار اطلاق المرجح على ما يثبت الحجية من حيث الخصوصية او انكار موقع الدعوى المشار اليها بدعوى لزوم كون الدعوى قبل ثبوت الحجية على وجه الاهمال لا بعده هذا الثاني

المقدمة الثانية العشر في ان المتاخرين من المنطقيين سموا القضايا المعتبرة في العلوم الى الشخصية والطبيعية والمحصورة وقسموا المحصورة الى الجزئية والكلية وكلا منهما الى الموجبة والسالبة بتقريب ان الحكم اما ان يكون على جزئي او يكون على نفس حقيقة الكلي او على افراد الكلي وعلى الثالث اما ان يبين كمية افراد الموضوع بان يبين ان الحكم على جميع الافراد او على بعض الافراد اولا فالاول شخصية والثاني طبيعية والثالث محصورة والرابع مهملة ثم المحصورة ان بين فيها ان الحكم على كل افراد الموضوع فكلية وان بين ان الحكم على بعض افراده فجزئية وكل منهما موجبة وسالبة وشنعوا على الشيخ الرئيس حيث ثلث القسمة اخلالا بالطبيعية وقال ان الموضوع ان كان جزئيا فهي الشخصية وان كان كليا فان بين فيها كمية الافراد فهي المحصورة والا فهي المهملة وربما اجيب بان الكلام في القضية المعتبرة في العلوم والطبيعيات لا اعتبار بها في العلوم ومدار الحكم في القضايا على ما صدق عليه الموضوع وهي الافراد والطبيعية ليست منها فخروجها عن التقسيم لا يخل بالانحصار لان عدم الانحصار بان يتناول المقسم شيئا ولا يتناوله الاقسام والمقسم هنا لا يتناول الطبيعيات فلا يخل بالانحصار خروجها اقول ان الفرق بين القضية الشخصية والقضية الجزئية ان الموضوع في الاولى جزئي معين والموضوع في الثانية جزئي غير معين واما الطبيعية والمهملة فالفرق بينهما على ما يقتضيه التقسيم المذكور ان الطبيعية ما كان الموضوع فيه الطبيعة لا بشرط والمهملة ما كان الموضوع فيه هو الفرد على وجه الاجمال والتردد بين الكل والبعض وهو مقتضى اكثر الكلمات كما قيل من ان الموضوع اما جزئي حقيقي كقولنا هذا انسان او كلي وعلى الثاني اما ان يكون الحكم على نفس حقيقة هذا الكلي او على افراده وعلى الثاني اما ان يبين كمية الافراد المحكوم عليها بان يبين ان الحكم على كلها او على بعضها او لا يبين ذلك بل يهمل فالاول شخصية والثاني طبيعية والثالث محصورة والرابع مهملة وكذا ما قيل من ان الموضوع ان كان شخصا سميت القضية شخصية وان كان نفس الحقيقة فطبيعية والا فان بين كمية الافراد كلا او بعضا فمحصورة والا فمهملة وكذا ما قيل من ان الحكم على مفهوم الكلي اما ان يكون حكما عليه من حيث يصدق على الجزئيات فهي الطبيعية وحكما على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلي فهي المحصورة او المهملة وكذا ما قيل من ان موضوع القضية ان لم يصلح لان يقال على كثيرين فهي المخصوصة سواء كانت مشخصة او مقيدة بالعموم كقولنا الانسان نوع وان صلح لان يقال على كثيرين فمتعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مهملة او نفس الكلي فهي الطبيعية وكذا ما قيل من ان الموضوع اما ما صدق عليه الطبيعة فهي المحصورة او المهملة واما نفس الطبيعة ولا يخلو اما مع قيد التشخص فهي المخصوصة او مع قيد العموم فهي القضية العامة او من حيث هي هي فهي الطبيعية ومقتضى بعض الكلمات ان المهملة ما كان الموضوع فيه هو الفرد على وجه الاجمال لكن الطبيعية ما كان الموضوع فيه بشرط لا كما قيل من ان القضية ان لم يبين فيها كمية الافراد فان كان الحكم على ما صدق عليه الكلي فهي المهملة وان كان الحكم على نفس الكلي من حيث انه عام فهي الطبيعية وكذا ما قاله غير قائل من

من ان الموضوع ان كان يبين كمية افراد الموضوع من الكلية والبعضية او لا يبين فان بين كمية افراد الموضوع فالقضية محصورة
وان لم يبين فان لم يصلح الموضوع لان يصدق عليه كلية وجزئية فالقضية طبيعية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع و
ان صلحت لذلك فالقضية مهملة كقولنا الانسان لفي خسر وربما يتوهم القول بمثل ما ذكر في كلماتهم من ان الطبيعية غير معتبرة
في العلوم في الجواب المتقدم من جانب الشيخ الرئيس وهو مدفوع بان بعض من اجاب بذلك علل عدم الاعتبار بان مرجعها الى ان
الحكم في القضايا المعتبرة في العلوم على الافراد ومقتضاه عدم اعتبار الحكم على الطبيعة لا بشرط وكذا الطبيعة بشرط لا و
الظاهر ان منشأ انحصار الاعتبار بما كان موضوعه الافراد اي المحصورات حسبان عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج الا
انه ينافيه ما مر من الكلمات الدالة على ان الطبيعة ما كان موضوعه الطبيعة لا بشرط وربما يتوهم ايضا القول به من التمثيل
للمهملة باعتبار الانسان لفي خسر وهو مدفوع بان بعض من مثل بذلك انما مثل للمهملة مع القول بكون الموضوع فيها هو الفرد
على وجه الاجمال على اي حال يلزم على ذلك المقال الاخلال بما كان موضوع القضية فيه الطبيعة لا بشرط كما انه يلزم على المقالات المتقدمة
الاخلال بما كان موضوعه الطبيعة بشرط لا الا انه انما يتم فيما عدا العبارة الاخيرة من العبارات المذكورة واما العبارة الاخيرة
فقد يزيد فيها ما كان موضوعه هو الطبيعة بشرط وسميت بالقضية العامة والتعبير بالطبيعة على ذلك لا يناسب ما ذكروه من
ان الطبيعة بشرط لا يسمى بالكلي العقلي والطبيعة لا بشرط يسمى بالكلي الطبيعي وكان المناسب التعبير عن الطبيعية بالعقلية لكون
موضوعها الكلي العقلي اعني الطبيعة بشرط لا ومقتضى بعض الكلمات ان المهملة ما كان موضوعه الفرد على وجه الاجمال لكن
الطبيعة اعم مما كان موضوعه الطبيعة لا بشرط او بشرط لا كما قيل من ان موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا فهي المخصوصة
وان كان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المحصورة او المهملة وان كان على نفس الطبيعة سواء قيد بقيد كقولنا الانسان
من حيث انه نوع او لم يقيد كقولنا الانسان نوع فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسمين على طبيعة الكلي المقيد وفي
الاخر على طبيعة الكلي المطلق ومقتضى بعض الكلمات ان المهملة اعم من الطبيعية كما ذكره المحقق من ان موضوع القضية ان
كان جزئيا معينا نحو زيد انسان تسمى شخصية وان كان موضوعها ليس جزئيا معينا نحو بعض الانسان عالم تسمى جزئية
محصورة وان كان موضوعها ليس جزئيا معينا لكنه مبين كلية نحو كل جوهر متحيز تسمى كلية محصورة وان كان موضوعها
ليس جزئيا معينا ولم يبين لا كلية ولا جزئية نحو الانسان لفي خسر تسمى مهملة حيث ان ما ذكره في تفسير المهملة اعم مما كان موضوعه
الفرد المجمل او الطبيعة ولعل المدار في الطبيعة على هذا على كون الموضوع هو الطبيعة لا بشرط ويحتمل ان يكون المدار على كون
الموضوع والطبيعة بشرط لا او الاعم من الطبيعة لا بشرط لا فالمرجع الى ان الطبيعة يحتمل فيها كل من الاقوال الثلثة المتقدمة والطبيعة بشرط ٣
لكن من الظاهر كون المدار على كون الموضوع هو الطبيعة لا بشرط وقد صرح التفتازاني ايضا بعموم الكلام المذكور في
تفسير المهملة للطبيعة وربما ذكر بعض في وجه التسمية بالمهملة انها من جهة اهمال السور وربما ذكر بعض اخر نقلا في وجه
التسمية انها من جهة انها اهملت ولم يبين احكامها من التناقض والعكوس استغناء عنها بذكر الجزئية ثم ان مقتضى كلام
المحقق ان المهملة اخص من الجزئية بملاحظة ان المدار في الجزئية على مجرد عدم ذكر الكلية وان لم يذكر سور الجزئية وليس شيء
لوضوح ان المدار في الجزئية على ذكر سور الجزئية كما اورد به التفتازاني فالمهملة خارجة عن الجزئية مضافا الى ان مقتضى
صريح كلامه قبيل ذلك ان المدار في الجزئية على ذكر سور الجزئية حيث انه جعل المدار في الجزئية على ما يكون موضوعه مبينا
جزئيته فحكم بعض بان المهملة والجزئية متلازمتان تعليلا بانه كلما صدق الحكم على افراد الموضوع في الجملة صدق على بعض
افراده وبالعكس قال فالمهملة مندرجة في الجزئية والمقصود بالتلازم هو التلازم في الصدق لا التلازم في الوجود كيف لا
والتلازم في الوجود ينافي الاندراج المحكوم به بالاخرة لاقتضاء التلازم في الوجود المغايرة وحكم بعض آخر بان المهملة في قوة
الجزئية وفسره بالتلازم اقول انه لا اشكال لصدق الجزئية على المهملة اذ المدار في الجزئية على ذكر سور البعض والمدار في المهملة
على عدم ذكر السور وبعد البون البين بين فلا اشكال لصدق الجزئية على المهملة ومنشأ الاشتباه انما هو الاشتباه بين
استلزام ثبوت الحكم للجزئيات في الجملة لثبوته لبعض الجزئيات واستلزام ثبوت الحكم لبعض الجهات لثبوته في بعض الجزئيات

وبوجه اخر الاشتباه بين استلزام الامر المعنوي اعني ثبوت الحكم في جميع الافراد في الجملة للامر المعنوي اعني ثبوت الحكم لبعض الافراد
واستلزام الامر اللفظي اعني القضية المهملة للامر اللفظي اعني القضية الجزئية فكل من الكلمات الثلث المذكورة واضح الفساد ومع هذا
الحق وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالموضوع في الانسان هو الطبيعة لابشرط وتعليق الحكم على الطبيعة لابشرط يستلزم سراية
الحكم الى جميع الافراد سواء كان الحكم شرعيا نحو البيع حلال او عقليا نحو الكل اعظم من الجزء نعم لو كان الطبيعة لابشرط في تلو
الامر فيسري الوجوب الى الافراد تخييرا او لا مجال للوجوب الجميع تعيينا لحصول امتثال الامر بالطبيعة باتيان فرد واحد فقهرا دعوى
الاجمال في باب الاهمال ان كانت مبتنية على عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج فهي ضعيفة والا فهي اضعف لظهور اسم الجنس في
الطبيعة واقتضائه الاطلاق على الاطلاق اي في جميع القضايا واقتضائه العموم السرياني لو لم يكن في تلو الامر فلا وجه لدعوى
الاجمال واحتمال ارادة البعض ومع هذا مرجع الامر الى ان الاجمال لا يتمشى منه ازيد مما يتمشى من القضية الجزئية فالاجمال
ضعيف الحال من قبيل ثبوت الحكم في بعض الافراد والمهملة في قوة الجزئية وليت من حكم بهذا لم يفسره بالتلازم لسقوط دعوى
التلازم بما سمعت لكن الاجمال بناء على قاعدة الاشتغال في قوة الكلية اذ على هذا يتمشى من القضية الكلية الا ان يقال ان المقصود
من كون الاهمال في قوة الجزئية هو كونها في حكم الجزئية بالنسبة الى الواقع وبناء على قاعدة الاشتغال ليس لالتزام بالاتيان
بالجزء المشكوك فيه او الفرد المشكوك فيه من باب الاخذ بالاجمال بل انما هو من باب قاعدة العمل بمقتضى حكم العقل وغيره ومع
هذا استعمال اسم الجنس في جميع الافراد مجاز غير معهود ليس متعين ولا اثر في الكلمات بل يستلزم الجمع بين المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي في استعمال واحد كما هو الحال في الاستعمال في البعض الغير المعين بل هو الحال في الاستعمال في البعض المعين
نعم حديث اطلاق الكلي على الفرد معروف ولا باس به فاحتمال كون المقصود بالانسان في خسر هو جميع الافراد لا اعتداد به
ولا بد ان يكون هذا الاحتمال من باب استعمال المدخول والا فلو كان من باب افادة الداخل اعني الالف واللام ولو من باب الوضع
للاستغراق يخرج القضية عن الاهمال وتدخل في المحصورة مضافا الى عدم مساوقة الحرف للاسم وضعا وعدم ثبوت استعمال
الحرف في الاسم فضلا عن عدم مجيء ذلك على القول بكون الالف واللام موضوعة للاشارة الى المدخول كما هو معروف
راس القائلين به السيد الشريف ثم انه لو ثبت حجية الظن بحكم العقل فان كان الثابت حجية طبيعة الظن في الجملة كما هو
الحال في دليل الانسداد بناء على ملاحظته بالنسبة الى مجموع وقايع التكليف فالامر من باب الاهمال بناء على كون المدار في
الاهمال على اجمال حال الفرد واما لو ثبت حجية طبيعة الظن لابشرط فيتم الحجية لجميع الافراد من باب السراية سواء كان الامر
من باب الاهمال او لا ولو كان الثابت حجية جميع افراد الظن كما هو مقتضى دليل الانسداد بناء على ملاحظته بالنسبة الى
احاد وقائع التكاليف فيتم الحجية لجميع الافراد ولا اشكال الا انه من باب ورود الحكم على كل واحد من الاحاد بالاصالة لا
بتبع الورود على العام كما في العموم الاصولي بقي انه ربما يتاتى الاشكال فيما اشتهر من تقسيم الطبيعة الى الطبيعة لابشرط
والطبيعة بشرط شيء والطبيعة بشرط لا نظرا الى انه لا يتجاوز الامر عن عدم الاشتراط بشيء فكيف يصح تقسيم الطبيعة الى
الطبيعة لابشرط وغيرها ويندفع بان المقصود من الطبيعة لابشرط هو الطبيعة المقيدة بعدم الاشتراط والمقسم هو
الطبيعة في الجملة اي الخالية عن جميع القيود حتى قيد عدم الاشتراط ونظير تقسيم الطبيعة الى الطبيعة لابشرط وغيرها تقسيم
الماء الى الماء المطلق والمضاف وتقسيم الاجتهاد الى الاطلاق والتجزي وتقسيم المفعول الى المفعول المطلق وغيره ويرشد الى
ما ذكرنا ما ينادي اليه كلام المحقق القمي في بحث استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد من ان الالفاظ موضوعة للمعاني في حال
الوحدة خالية عن ملاحظة عدم الاشتراط بالوحدة او عدمها لكن قد يكون لابشرط عنوانا للذات لا تقييدا لها بالاطلاق
ومنه ما اشتهر من ان الطبيعة اللابشرط يجامع مع الف شرط حيث ان المقصود بالطبيعة اللابشرط فيه هو المقسم لا القسم
والامر الواضح عدم امكان اجتماع الاطلاق والتقييد وان امكن الاصلاح بكون الغرض ذات الطبيعة اللابشرط مع قطع
النظر عن وصف اللابشرطية لكنه خلاف الظاهر ونظير ذلك ان الحيثية في الماهية من حيث هي هي قد تكون عنوانا للذات
فهي خارجة عن الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية كما صرح به صاحب الاسفار وقد تكون من باب التقييد بالاطلاق اي انه

قوله ان النزاع في وجود المقتضي
[illegible]

بشرط لا **المقدمة الثالثة والعشرون** انه قد حكم الوالد الماجد ره في بحث جواز العمل بالعام قبل الفحص
عن المخصص بان النزاع في حجية مطلق الظن والظنون الخاصة في خصوص وجود المقتضي ولا يتم رفع المانع بل يكفي فيه الظن
مطلقا ولذا جرى على كفاية اخبار الفاسق والواحد بعدم المخصص اذا افاد الظن اقول ان ما ذكره انما يتم لو كان الظن بالحكم
مستندا الى الظن بالاقتضاء الناشي من اللفظ بشرط الظن بعدم المانع اي كان الظن بعموم الحكم مستندا الى الظن بعموم اللفظ
بشرط الظن بعدم المخصص نظير ما جرى عليه في باب الخبر الضعيف المنجبر ضعف دلالته وضعف سنده بالشهرة من ان الظن
بالحكم مستند الى الخبر والا فلو كان الظن بالحكم مستندا الى مجموع الظن بالاقتضاء وعدم المانع كما هو الظاهر فلا مجال لحجية
الظن المتحصل بناء على حجية الظنون الخاصة نعم لو كان الظن بعدم المانع مما تعارف القناعة به في العمل بدليل الالفاظ بين
الناس فلا باس بالعمل به بناء على حجية الظنون الخاصة اذ الظاهر عموم القناعة في اعصار الحضور وفيما انتهى الامر ويقتضي
باعتبار الظن الناشي اليه واما ما جرى عليه في باب الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة فلا باس به لو تم في باب ضعف الدلالة الا ان
الظاهر كون الظن مستندا الى المجموع المركب لو لم يكن مستندا الى الشهرة من باب استناد الشيء الى الجزء الاخير من العلة التامة
الظن الخارج ههنا من باب الدخيل في المقتضي بخلاف الظن في اخبار الفاسق بعدم المانع فيما تقدم فانه من باب الظن بعدم المانع
ولا يختلف حال الظن المتحصل بالحكم بعد استناده الى المجموع المركب من حيث الحجية وجودا وعدما بين مداخلة الظن
الخارج في الاقتضاء وتمحضه لدفع المانع واما ضعف السند فلا جدوى في استناد الظن الى نفس الخبر قضية الاجماع على
عدم جواز العمل بالخبر الضعيف وان افاد الظن بالحكم ومن هذا ان السيد السند العلي جرى في باب الخبر الضعيف المنجبر ضعف
سنده بالشهرة على ان كلا من الخبر والشهرة دليل مستقل بناء على حجية مطلق الظن وان كان الظن المستفاد من الخبر الضعيف
غير موصوف بالحجية وكذا كان الظن المستفاد من الشهرة غير موصوف بالحجية ايضا بواسطة استلزام حجيتها عدم الحجية لعدم
ثبوت الاجماع على عدم حجية الظن المستفاد من الخبر الضعيف في الخبر الضعيف المقرون بالشهرة اذ القدر المتيقن من الاجماع
المذكور انما هو الخبر الضعيف المنفرد اي الغير المقرون بالشهرة وكذا عدم ثبوت عموم الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة
للشهرة المقرونة بالخبر اذ القدر المتيقن من الشهرة المشار اليها انما هو الشهرة المجردة اي الخالية عن الاقتران بالخبر الضعيف
ويمكن ان يقال بان منطوق اية النبأ يقتضي حجية الخبر الضعيف المنجبر ضعف سنده بالشهرة بواسطة حصول التبين بناء
على كون وجوب التبين شرطيا لا تعبديا فمقتضاه حجية الخبر الضعيف المفيد للظن بنفسه من باب القطع بعدم القول لكن
غاية الامر قيام الاجماع على عدم اعتبار الخبر الضعيف المفيد للظن بنفسه وهذا لا يوجب عدم اعتبار الخبر الضعيف المنجبر
ضعف سنده بالشهرة اي المقرون بالشهرة بل اقتضاء منطوق اية النبأ حجيته بحاله فلا باس بحجية الخبر الضعيف سندا
بشرط الشهرة واستناد الظن الى مجموع الخبر والشهرة يوجب عدم اعتبار الخبر ويمكن ان يعترض ايضا بانه لا حاجة في
حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة الى التدبير المذكور لاقتضاء اطلاق منطوق اية النبأ حجية الظن المتحصل بالتبين ولو كان
الظن مستندا الى الخارج كما انه لو كان الشهرة في جانب احد الخبرين المتعارضين لا حاجة الى دعوى كون الظن بالحكم مستندا
الى الخبر بشرط الشهرة كما جرى عليه الوالد الماجد ره ايضا لاقتضاء ما دل على حجية الخبر الراجح حجية الظن المتحصل في جانب احد الخبرين
ولو كان الظن مستندا الى مجموع الخبر والشهرة او الى الشهرة ويمكن الاعتراض ايضا بان القدر المتيقن حجية من الظنون اللفظية
بناء على حجية الظنون الخاصة ما لو كان الظن باستقلال اللفظ من غير اشتراط بمثل الشهرة واما لو كان الظن باشتراط مثل
الشهرة فلم نقل بعموم ما دل على حجية الظنون اللفظية لما كان باشتراط مثل الشهرة هذا بعد الاغماض عن ان الظاهر
من اية النبأ كون التبين عن صدق الخبر وهذا لا يجري في باب الشهرة المطابقة فلا يتجه الاستناد الى المنطوق لا ثبات
اعتبار الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة المطابقة لان الشهرة المطابقة توجب قوة الظن بمضمون الرواية لا نفس الرواية و
الاسناد المشتمل على الضعف كما ان الظاهر من منطوق الاية كفاية الظن بالصدق بلا واسطة فلا يجري في باب الخبر الموثق
والقوي وكذا الحسن لان الظن بالصدق في هذه الاخبار انما يحصل الظن بالوثاقة في الموثق وبتوسط الظن بحسن الحال

المتعارضين

الا ان يقال انه لا فرق قطعا
بين ما لو كان الظن باستقلال
اللفظ من غير اشتراط بمثل الشهرة

منه ره

في الحسن في القوي نعم دعوى القطع بعدم الفرق بين الظن بصدق الخبر الحاصل بالتبين بلا واسطة كما في الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة
العملية والظن بصدق الخبر الحاصل بتوسط الظن بالوثاقة وحسن الحال كما في الخبر الموثق والحسن القوي ودعوى القطع بعدم
الفرق بين الظن بصدق الخبر الحاصل بتحصيله بنفسه كما في الخبر الاول والظن بصدق الخبر الحاصل بتحصيل الظن بالوثاقة
او حسن الحال والممنوع تحصيله بنفسه بعد حصوله بالامرين كما في الاخبار الاخيرة كلام آخر لا باس به ومقتضاه دلالة منطوق
اية النبأ على اعتبار الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة العملية واعتبار الخبر الثلثة الاخيرة من باب القطع بعدم الفرق وكذا اعتبار
الخبر الصحيح بالاولوية مضافا الى دلالة المفهوم على اعتباره وايضا يتاتى دعوى القطع بعدم الفرق بين الخبر الفاسق المتبين
عنه كالخبر الضعيف المنجبر بالشهرة العملية وخبر الفاسق المتبين كالخبر الموثق واخويه لحصول الظن بالواقع من دون تبين عن
الواقع وان وقع الفحص عن حال الراوي وتحصيل الظن بالوثاقة او الحسن وايضا يتاتى القطع بعدم الفرق بين تحصيل الظن
بالصدق تفصيلا اي في خصوص الواقعة التي تفوه فيها الاخبار والاسناد كما في الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة العملية او
اجمالا كما في الخبر الموثق واخويه بناء على انصراف التبين في اية النبأ الى تحصيل الظن بالصدق تفصيلا كما هو الاظهر المقدمة

الرابعة العشرون

ان من الاصول المعروفة اصالة العدم وقد شاع التمسك بها وتكرر الاستناد اليها
في كلمات الفقهاء العظام وشرحت حالها ببسط الكلام في الاصول في سوابق الايام مع تعميق النظر على الوجه التام التمام لكن
الحري ان نشير هيهنا فيها المقال على حسب ما يقتضيه الحال والمجال فنقول انه قد اختلف كلام الاصحاب في المراد بالاصل
في الباب فمنهم جعلوا المراد به الاستصحاب كالسيد الصدر والعلامة البهبهاني في شرح المفاتيح وفوائده والسيد السند العلي
في بعض رسائله والمحقق القمي في استصحاب القوانين وجرى العلامة النجفي على كون الاصل المشار اليه براسه وحجية لانه
قال الاصل العدم حجة عند المجتهدين لانه من الاصول التي عول عليها العقلاء وجرت عليها سيرة الانبياء والاوصياء الى زمن
خاتم الانبياء والائمة الامناء ونوابهم من العلماء فان الشاهد انما يطلب على الثبوت فان لم يكن كان البناء على العدم ومثل
ذلك بني جميع الاعوام من الكفار واهل الاسلام ويدل عليه مع ذلك ان الطبيعة لا نسبة للموجود الى المعدوم وهو في جنبه
بمنزلة المعدوم وحجيته لذاته لا لجريان حكم الاستصحاب وان قل ما يفترقان والظاهر ان مرجع كلامه الى القاعدة المستقرة
من طريقة العقلاء والراجح بواسطة غلبة المعدوم بالنسبة الى الموجود حتى ان الموجود في جنب المعدوم بمنزلة المعدوم
وجرى الوالد الماجد ايضا على كون الاصل المذكور اصلا براسه اختاره سيدنا بملاحظة استقرار سيرة العقلاء
كافة على ترتيب آثار العدم على المشكوك وجوده وبناء العمل فيه على العدم من غير ملاحظة الحالة السابقة واحتمل اصل
التوقف حمله على الحالة الراجحة او الاستصحاب تبعا للعلامة البهبهاني في بعض تحقيقاته والسيد السند المحسن الكاظمي
قد جعل المدرك للاصل المذكور الاستصحاب والراجح لاحتياج الوجود الى امر زايد من فاعل وداع وارادة وبعض صحابنا
قد جعل الدليل على حجيته في نفي الحكم التكليفي ما دل على حجية اصل البراءة من العقل والنقل وفي نفي الحكم الوضعي هو ما دل
على الوضع والرفع فيما لم يعلم وغيره من اخبار اصل البراءة والاستصحاب الا انه عدل بالاخرة عن الاستدلال على حجيته في
نفي الحكم الوضعي بعموم المذكور وهذا الاصل يجري في نفي الاحكام الوضعية كالتكليفية بخلاف اصالة البراءة فانها مختصة
بالاحكام التكليفية وهي تجري في نفي الحكم في الشبهة الموضوعية بخلاف اصالة العدم وفاء لما يستفاد من مداركه وهو يجري ايضا
في نفي الموضوعات اللغوية والموضوعات من حيث التحصيل بخلافها لو كان الغرض منه اصالة العدم المكن المشكوك وجوده
كما هو الاظهر دون ما لو كان الغرض منه اصالة عدم الحكم المشكوك فيه فالنسبة على اي حال بين الاصل المذكور واصالة
البراءة من باب العموم والخصوص من وجه واما حجية الاصل المذكور مع قطع النظر عن الاستصحاب وفيما لا يجري فيه الاستصحاب
ولا اصل البراءة فهي عندي محل الاشكال لعدم وفاء ما ذكر لافادتها الرجحان للافادة وعدم عموم اخبار الحجب والوضع
لنفي الحكم الوضعي فضلا عن الموضوعات لظهورها في المواخذة فينحصر الامر في طريقة العقلاء وهي ليست الا ان الثابت
من طريقة العقلاء انما هو البناء على العدم فيما قام على عدمه دليل او على وجوده ولم يقم دليل على عدمه والظاهر انه المرتبط اغنا

الاخبار

في اصالة العدم

العلامة النجفي في العبارة المتقدمة من استقرار سيرة الانبياء والاوصياء الى زمان خاتم الانبياء والائمة الامناء ونوابهم من العلماء على البناء على العدم من دون مطالبة الشاهد عليه بل اختصاص الثبوت بمطالبة الشاهد عليه وعلى ذلك المنوال الحال لو ظن عدم الدليل على الثبوت واما لو شك بالاحتمال المساوي بين الوجود والعدم في وجود الدليل على الوجود سواء علم عدم الدليل على العدم او ظن به او شك فيه والمرجع الى الشك في الحكم ولو على تقدير العلم بعدم الدليل على العدم او الظن به لكون النتيجة تابعة لاخس المقدمتين قضية ان المفروض الشك في وجود الدليل على ثبوت الحكم فلا ريب في ان العقلاء يعاملون معاملة العدم في عدم ترتيب آثار الوجود واما ترتيب آثار العدم فهو محل الاشكال ولو فرضنا استقرار طريقة العقلاء على البناء على العدم من حيث عدم ترتيب آثار الوجود وترتيب آثار العدم عند الشك في ثبوت حكم شرعي فيبعد الاشكال فيه بامضائه البناء على العدم في الشك في الاباحة ايضا وباحتمال كون ذلك من جهة ملاحظة الحالة السابقة نقول انه لا يتم طريقة العقلاء الا من جهة حجية التقرير لعموم حجية التقرير لما فعل بحضرة المعصوم عليه السلام ولم ينكره او فعل في زمانه ولم ينكر على التفصيل الذي حررناه في محله ولا اخفاء في ان غالب موارد اصل العدم مورد الاستصحاب كما اعترف به ايضا العلامة النجفي في العبارة المتقدمة ويمكن ان يكون عدم الانكار من جهة حجية الاستصحاب الا ان يقال انه لو كان طريقة العقلاء في جميع الموارد مقرونة بالاستصحاب لما لزم الردع لكن لما كان بعض الموارد لا يتاتى فيه الاستصحاب فلو كان الطريقة غير مرضية لزم الردع الا ان يقال ان غالب موارد اصل العدم يتاتى فيه الاستصحاب فلعل ندرة ما لا يتاتى فيه الاستصحاب بعد فرض وقوعه في زمان ارباب العصمة عليهم السلام واطلاعهم عليه بالاسباب المتعارفة قد اوجبت عدم الردع كيف لا وربما اشتهر ان الاحكام الشرعية دائرة مدار الغالب ومع ما ذكر نقول ان كون البناء على العدم عند الشك في الحكم الشرعي متداولا في زمان ارباب العصمة عليهم السلام واطلعوا عليه بالاسباب المتعارفة حتى يتاتى التقرير محل الاشكال وان قلنا انه لا مجال لمنع التداول قلت لا باس به اذ الغالب في البناء على العدم عند عدم الدليل على الوجود انما هو الغفلة لا الشك المبني على التفطن ومزيد الكلام موكول الى ما حررناه في محله

المقدمة الخامسة والعشرون

ان عمدة الكلام في المقام انما هي في حجية خبر الواحد بان حجيته من باب الظنون الخاصة او حجيته مطلقا لظن فالكلام في المقام بعد الفراغ عن حجية خبر الواحد في الجملة ولما انتقل القول بعدم حجيته راسا فالمناسب البحث قبل الاقدام في المرام عن اصل الحجية فنقول ان المشهور بين الخاصة [illegible] هو القول بالحجية والسيد المرتضى قد اصر في عدم الحجية حتى انه حكم بجريان العمل به مجرى القياس بل ادعى الضرورة عليه فقال في الموصليات على ما حكي في الاشارات ان اصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم ومتقدميهم ومتاخريهم يمنعون عن العمل باخبار الآحاد وعن القياس في الشريعة ويعيبون على الذاهب اليهما والمتعلق بهما حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوما ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من احوالهم وقال في التبانيات على ما في المعالم ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب وشك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم ومنهم من يزيد على ذلك ويذهب الى انه يستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد على ما في المعالم انه تبين في التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق لهم بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وقال في الذريعة في رد الاستدلال على حجية خبر الواحد بعمل الصحابة والتابعين ان الامامية تدفع هذا الظن ويقول انما عمل باخبار الآحاد المتآمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف

في حجية خبر الواحد

الجملة

كلما

اشبه ذلك لكنه قال فى الموصليات بعد ما مر نقله الان قيل اليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا فى كتبهم فى الاحكام الشرعية
على الاخبار التى رووها ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة فى هذه الاحكام حتى رووا عن ائمتهم فيما يجئ مختلفا من الاخبار عند
عدم الترجيح كله ان يؤخذ منه ما هو ابعد عن قول العامة وهذا يناقض ما قدمتموه قلنا ليس ينبغى ان يرجع من الامور
المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوعة بما هو مشتبه ملتبس محتمل وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل
القياس فى الشريعة حيث لا يؤدى الى العلم وكذلك نقول فى اخبار الآحاد ومقتضى هذه العبارة كما ذكره السيد السند
المحسن الكاظمى ان منشا دعوى الضرورة على عدم جواز العمل بخبر الواحد هو قيام الضرورة على عدم جواز العمل بالقياس
حسبان ان علة عدم جواز العمل بالقياس افادة الظن المعتبرة المطردة فى العمل بخبر الواحد المظنون صدوره فهو باطل
هذ وبطلان القياس وهو واضح الفساد حيث ان منشا ضرورة عدم جواز العمل بالقياس ولم يثبت ان منشا عدم
الجواز مجرد افادة الظن فلا باس بان يكون فى القياس خصوصية موجبة لحرمة العمل به غير مطردة فى خبر الواحد مثل كثرة
تخلفه ومخالفته مع الواقع لكون بناء الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المختلفات بل قد يقال ان القياس لا يفيد الظن بعد
التدبر من هذه الجهة الا انه يفيد ظنا بدويا ولو فرضنا عدم ثبوت استناد تلك الضرورة الى تلك الاخبار فلا اقل من
احتمال الاستناد ولو لم يعلم علة التحريم فى الاخبار كما سمعت فلا يثبت من قيام الضرورة على بطلان القياس كونه من اجل افادة
الظن فلا يثبت بطلان خبر الواحد بل لا شك فى ان علة تحريم القياس ليست هى افادة الظن لما ستسمع من الاخبار الدالة
على حجية خبر الواحد ونقل الاجماعات عليه فضلا عن قيام دليل الانسداد على حجية خبر الواحد على تقدير عموم النزاع لصورة
انسداد باب العلم وحكى القول بذلك عن جماعة كابن زهرة وابن البراج وابن ادريس بل عن الاخير دعوى ان المخالفين من
اصحاب المقالات يذكرون فى كتبهم فى مقالات اهل الآراء والمذاهب ان الشيعة الامامية لا ترى العمل فى الشرعيات
باخبار الآحاد وشيخنا المفيد ذكر ذلك ايضا فى كتاب المقالات وهو مقتضى ما حكيه فى المعارج فى بعض مباحث القياس
عن شيخنا المفيد فى قوله ان الخبر القاطع للعذر هو الذى يقترن اليه دليل يفضى بالنظر فيه الى العلم وربما يكون ذلك اجماعا او
شاهدا من عقل وحاكيا من قياس وحكى القول بذلك صاحب المعالم عن شيخنا الطوسى حيث ذكر انه لم يتضح من كلام الشيخ
اشارة الى المخالفة للسيد معللا بانه كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء ائمتنا المعصومين صلوات الله
تعالى عليهم اجمعين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد فلم يعلم انهم اعتمدوا
على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه قال وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه فقال وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل
بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التى
رويت عن الائمة ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامى يجب العمل به هذا الذى تبين لى من كلامه ويدعى اجماع الاصحاب
على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامى وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله فى هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب
عمل به ثم قال وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذى ينبغى ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه ومراده بما نسبه العلامة
الى الشيخ هو القول بجواز العمل بخبر الواحد فيما ذكره من ان الاخباريين لم يعولوا فى اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد
والاصوليون منهم كابى جعفر الطوسى وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم
وعن غير واحد من المتاخرين متابعة صاحب المعالم فى دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الاخبار المجردة عن القرينة
وحكى السيد الصدر عن شهاب الاخباريين فى رسالته انه قال بعدما استحسن ما ذكره صاحب المعالم ولقد احسن
النظر وفهم طريقة السيد والشيخ من كلام المحقق كما هو حقه والذى يظهر منه انه لم ير عدة الاصول للشيخ وانما فهمه
مما نقله المحقق ولو رآها لصدع بالحق اكثر من هذا وكم له من تحقيق ابان به عن غفلات المتاخرين كوالده وغيره وفيما
ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وكلام الشيخ صريح فيما فهمه المحقق وموافق لما يقوله السيد والذى اوقع العلامة فى
هذا الوهم ما ذكره الشيخ فى العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل الامامى ولم يتامل بقية الكلام كما تامله المحقق ليعلم انه انما

انما هو الاخبار المتكثرة الدالة على حرمة العمل بالقياس

فلا يثبت بطلان مطلق الظن

وارد وبالاصحاب المعصومين زمان [illegible] الجزء الاخير [illegible] ولعتبرو بالاصحاب باجمع [illegible] الامر [illegible]

انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها لان كل خبر عدل امامي يجب العمل به والا فكيف نظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة عليهم السلم مع قدرتهم على اخذ اصول الدين وفروعهم بطريق اليقين ان يعولوا فيها على اخبار الاحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لا بد في اصول الدين من الدليل وان المقلد في ذلك خارج عن ربقة الاسلام وللعلامة اتباعه كثير من هذه الغفلات لالفة اذهانهم بكتب اصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة و المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء لانه من باب الشبهات عن الاسترابادي ان الشيخ لا يجيز العمل الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم وذلك هو مراد المرتضى فصارت المناقشة لفظية لا كما توهمه العلامة ومن تبعه بل مقتضى مقالة لذكر من قال بكون الكتب الاربعة مقطوع الصدور دعوى موافقة الشيخ للسيد حيث انه اذا ادعى القطع لنفسه بصدور الاخبار التي اودعها الشيخ في كتابيه فكيف يرضى الشيخ بالعمل بالاخبار المجردة عن القرينة كما ان مقتضى مقالتهم موافقتهم للسيد في دعوى عدم جواز العمل بخبر الواحد المجرد عن القرينة الا ان يقال ان من قال بكون اخبار الكتب الاربعة مقطوع الصدور غاية الامر العمل بخبر الواحد في حال القطع بالصدور وكذا حسبان عمل الشيخ بالخبر في حال القطع بالصدور ولا يثبت بذلك دعوى اشتراط العمل بالخبر القطع بالصدور ودعوى احتمال اشتراط العمل بالخبر بالقطع بالصدور وعند الشيخ اقول ان كلام الشيخ في العدة وان كان موهما بادي الرأي لانكار جواز العمل بخبر الواحد حيث انه نسب نقلا القول بجواز العمل به شرعا الى المخالفين وشدد الانكار عليهم وابطل كل ما استندوا به الا انه بعد ذلك صرح بجواز العمل بخبر الواحد في كلما شئت واقام الدليل عليه بل قد ادعى عليه الاجماع فقال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن واحد من الائمة عليهم السلم وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه وسكتوا وسلموا الامر الى ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلم الى زمان الصادق جعفر بن محمد عليه السلم الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك وانت خبير بما في العبارة المذكورة من الحجة على جواز العمل بخبر الثقة المجرد عن القرينة ومقصوده بالجواز الوجوب من باب اطلاق الكلي على الفرد ونظيره ما وقع من بعض من العنوان بانه هل يجوز العمل بخبر الواحد وقال ايضا فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها فلاجلها عملوا بها واذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم بها قيل القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته مخصوصة ما نحن نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه لا يمكن في جميعها الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا بالسنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها في مسائل معدودة ولا بالاجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل دعوى مخالفة للضرورة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه وانت خبير ايضا بكمال صراحة هذه العبارة من حيث دلالتها على حجية خبر الواحد المجرد عن القرينة وقال ايضا انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم

الخبر لا بدّ ان كان هنا القرينة تدل على صحته

في حجية خبر الواحد المجرد عن القرينة وهل ترى عبارة اصرح دلالة من هذا البناء

منهم و

منهم وقالوا فلان متهم فی حدیثه وفلان کذاب وفلان مخلط فی المذهب والاعتقاد وفلان واقفی وفلان فطحی وغیر ذلک من
الطعون التی ذکروها وصنفوا فی ذلک الکتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانیف فی فهارسهم حتی ان واحدا
منهم اذا انکر حدیثا نظر فی اسناده وضعفه براویه هذه عادتهم علی قدیم الوقت وحدیثه لا تنخرم فلولا ان العمل بما یسلم من
الطعن ویرویه من هو موثوق به جائز لما کان بینه وبین غیره فرق وکان خبره مطرحا مثل خبر غیره وقال ایضا وان کان ما
ما رووه یعنی الفطحیة والواقفیة والناووسیة واضرابهم لیس هناک ما یخالفه ولا یعلم من الطائفة العمل بخلافه وجب ایضا العمل
به اذا کان متحرجا فی روایته موثوقا به فی امانته وان کان مخطیا فی اصل الاعتقاد قال ولاجل ما قلنا عملت الطائفة باخبار
الفطحیة مثل عبد الله بن بکیر وغیره واخبار الواقفیة مثل سماعة بن مهران وعلی بن حمزة وعثمان بن عیسی ومن بعد هؤلاء ما
رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطریون وغیرهم فیما لم یکن فیه عندهم خلافه وقال ایضا فاما اذا کان مخالفا فی الاعتقاد
لاصل المذهب وروی مع ذلک عن الائمة علیهم السلم نظر فیما یرویه فان کان هناک فی طرق الموثوق بهم ما یخالفه وجب
اطراح خبره وان لم یکن هناک ما یوجب اطراح خبره ویکون هناک ما یوافقه وجب العمل به وان لم یکن هناک من الفرقة المحقة خبر
یوافق ذلک ولا یخالفه ولا یعرف لهم قول فیه وجب ایضا العمل به لما روی عن الصادق علیه السلم انه قال اذا نزلت بکم حادثة لا
تجدون حکمها فیما روی عنا فانظروا الی ما رووه عن علی علیه السلم فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غیاث
وغیاث بن کلوب ونوح بن دراج والسکونی وغیرهم من العامة عن ائمتنا علیهم السلم ولم ینکروه وقال فی الاستبصار واما
القسم الاخر فهو کل خبر لا یکون متواترا ویتعری من واحد من هذه القرائن فان ذلک خبر واحد ویجوز العمل به علی شروط فاذا کان
خبر لا یعارضه خبر اخر فان ذلک یجب العمل به لانه من الباب الذی علیه الاجماع فی النقل الا ان یعرف فتاویهم بخلافه ویترک لاجلها العمل
به فلا مجال للارتیاب من له ادنی دربة فی العلم فی کون مذهب الشیخ جواز العمل بخبر الواحد المجرد عن القرینة وقد جاد بعض الاعاظم
فی قوله ان دعوی دلالة کلام الشیخ فی العدة علی عمله بالاخبار المحفوفة بالقرائن العلمیة دون المجردة عنها وانه لیس مخالفا
للسید فهو لصادرة عن قصور دربة لکن المواخذة فی الباب انما نشأ من الشهاب حیث ان الظاهر منه بل صریحه کون العدة حاضرة
عنده بل یقتضی کلامه ان صاحب المعالم لو کان العدة حاضرة عنده لکان انکاره لدلالة کلام الشیخ علی جواز العمل بخبر الواحد المجرد
عن القرینة اشد واصراره علی موافقته للسید ازید وما ینصرح منه من ان منشأ نسبة الوهم الی العلامة فی استفادة مدلول کلام
الشیخ هو دعوی الشیخ اجماع الاصحاب علی العمل بالاخبار المدونة حیث ان اجماعهم یصیر قرینة لصحة هذه الاخبار فیفید العلم
فالاجماع قرینة امر نسبة الشیخ بالنسبة الی جمیع تلک الاخبار ممنوع بان الاجماع علی العمل لا یقتضی ان یکون من جهة القطع بالصدور
مع ان بعض کلمات العدة مما ینادی باعلی صوته بعدم اقتران الاخبار بالقرائن المفیدة للقطع لا نفس المجمعین راسا فلم یقتصر مقطوع
الصدور بل کیف یصیر مقطوع الصدور لمن تاخر عنهم ویلاحظ اجماعهم علی ان الظاهر ان مقصوده بالاجماع لیس هو الاجماع
علی العمل بکل واحد من الاخبار المدونة بل الاجماع علی الرجوع الیها بعد حصول الوثوق بالراوی وعدم المنع عن العمل بها وعدم
ردها من جهة کونها اخبار احاد حیث انه کیف یمکن ان یدعی من له ادنی تحصیل اجماع الاصحاب فی کل واحد من موارد اخبار الاحاد
مع اختلاف الاصحاب کثیرا فی الاحکام لاختلاف الروایات کما یرشد الیه شکایة بعض احد من اصحاب الائمة علیهم السلم الیهم
اختلاف اصحابهم وجوابهم تارة بانهم قد القوا الخلاف والاختلاف بینهم حفظا لدمائهم کما فی روایة حریز وزرارة وابی ایوب
الخزاز واخری بان ذلک من جهة الکذابین کما فی روایة الفیض مع ان الشیخ بنفسه قد انکر حصول الاجماع معللا بحصول الاختلاف
الا ان یقال ان مقصوده ان المجمعین علی العمل من جهة سبق الاجماع لحصول الاختلاف فلا باس بحصول الاجماع بالنسبة الی
الشیخ وان کان هذا الاجماع مسبوقا بالاختلاف لکن لا شک فی ان مقصوده بالاجماع لیس الاجماع علی العمل فی کل واحد
من الاخبار فمقصوده ان رجوع الاصحاب الی الاخبار وعدم ردها لیس من جهة الاختلاف بالاجماع لحصول الاختلاف
بین المجمعین وکذا بین السابقین علیهم بل من جهة جواز العمل بخبر الواحد المجرد عن القرینة وما ینصرح منه من کون اصحاب الائمة
عاملین بالبعض بناء علی اختلافهم لاختلاف الاخبار کما ان دعوی التمکن من العمل بالیقین واخذ الاحکام علی سبیل العلم و

غیاث

لو لم یکن اجماعهم علی العمل

الفیض

القطع ممنوعة بالنسبة الى جميعهم وفى جميع الازمان مع انه لا يفيد التمكن لاكابر الفرقة الناجية كالشيخ وامثاله المعاصرين لاكابر الفرقة الناجية كالشيخ وامثاله المعاصرين باكابر الفرقة الناجية فى كلامه اما صاحب المعالم فعدم ادراكه لم يحضره لعدم حين كتابه هذا الموضع كما حكى عنه فى بعض حواشيه استظهره شهاب الاخباريين كما يظهر تماما من كلامه فيه وانما استفاد مراد الشيخ مما نقله المحقق من كلامه لا انه يتطرق فى عليه ايراد وكذا يتطرق ايراد على المحقق تصالحا الى ظهور فساد كلامهما بما تقدم اما الايراد عليه فهو ان مدار كلامه على عدم ظهور مخالفة الشيخ للسيد ومقتضى كلام المحقق ظهور الموافقة اذ مقتضى كلامه ان الشيخ لا يعمل بما عدا الاخبار المدونة وان كان النفى فى قوله لا يعمل بما عدا الاخبار المدونة ولو كان النفى فى قوله لا يعمل بالخبر مطلقا لسلب العموم قضيته وروده على الاطلاق اذ سلب العموم لا يختلف مع عموم السلب فى افادة انتفاء الحكم فى بعض الافراد والفرق فى دلالة سلب العموم من باب المفهوم على ثبوت الحكم فى بعض الافراد ودلالة عموم السلب على انتفاء الحكم فيه ايضا ومن ذلك ان النفى الوارد على العموم قد يكون للسلب فى الجملة بر زخا بين سلب العموم وعموم السلب فطرح الاتحاد منه بين ما زعمه ما حكيه عن المحقق كما ترى الا ان يقال ان صدر كلام المحقق وان يظهر عن ظهور الموافقة لكن مقتضى قوله فى الذيل الا ان كل خبر يرويه امامى يجب العمل به عدم ظهور المخالفة ثم مدفوع بان الامر فى القول المشار اليه فى الذيل لا يتجاوز عن سلب العموم اذ مقتضاه عدم وجوب العمل ببعض افراد خبر غير الامامى اى ما عدا الاخبار المدونة فمقتضاه عدم جواز العمل ببعض افراد خبر الامامى اذ لا مجال للاباحة كيف لا وقد سمعت ان سلب العموم لا يختلف مع عموم السلب فى انتفاء الحكم فى بعض الافراد فالمرجع الى ظهور الموافقة وبما سمعت يظهر ضعف ما توهمه الشهاب فى الباب من اتحاد مفاد كلام المحقق وكلام صاحب المعالم فى دعوى ظهور الموافقة كما جرى نفسه على هذه الدعوى واما الايراد على المحقق فهو ان الظاهر بل بلا اشكال ان الشيخ يتمسك بالاجماع على العمل بالروايات المدونة فى كتب الاصحاب على حجية مطلق خبر العدل الامامى بناء على ان الوجه فى عملهم انما هو جهة كونها اخبار احاد لا جهة تدوينها وكذا ما ادعاه من العمل بروايات الطوائف الخاصة من غير الامامية مبنى على ظهور كون المقصود منه كون الاجماع على العمل باخبارهم من جهة كونها اخبارهم اشتمل لعدم ذكر التدوين فى دعوى الاجماع على العمل برواياتهم الا ان يقال ان المقصود بالاجماع على العمل بالاخبار المدونة هو كونه من جهة كونها اخبار احاد لا كونه من جهة كونها مدونة فهذا نظير باخذ كون الخبر مدونا فى بيان مختاره من جواز العمل بخبر الواحد لم يذكر اشتراطه عند الشرائط وبما مر يتضح فساد نسبة القول بالانكار من الفاضل التونى الى الشيخ بل هو نسبه الى ابن بابويه فى كتاب الغيبة وكذا الى المحقق بل قال لم نجد قائلا صريحا بحجية خبر الواحد ممن تقدم على العلامة الا ان السيد السند المحسن الكاظمى قال واما ما حكاه عن الصدوق فى كتاب الغيبة فان اراد به كتاب اكمال الدين واتمام النعمة المؤلف فى غيبة القائم عجل الله تعالى فرجه فقد تتبعنا مظان ذكره فلم نعثر عليه ولعل للصدوق كتابا اخر يعرف بكتاب الغيبة وكيف كان فسيرة الصدوق وطريقته فى جميع كتبه او اكثرها فى اصول الدين وفروعه لا تكاد تخفى على من له ادنى مسكة اتراه ما كان ياخذ بخبر حتى يكون موافقا لاحد الادلة الاربعة وان وقع منه ذلك فانما يريد بها اخبار الاحاد ما جاء به من لا يعرف او كان خارجا عن طريقتنا الامامية وما رواه اصحابنا ودونوه فى كتبهم وعولوا عليه انتهى واما المحقق فهو فى المعارج وان ذكر مقالة السيد والشيخ وذكر ادلتهما من غير ترجيح لاحد القولين الا انه قال فى مسئلة بعده واذا تجرد عن القرائن الدالة على صدقه ولم يوجد ما يدل على خلاف ما تضمنه افتقر العمل به الى شروط مذكورة فى الفصول المتعقبة لهذه ثم ذكر الشروط الخمسة المعروفة من العقل والبلوغ والايمان والعدالة والضبط ولعل الفاضل المذكور لم يعثر على المعارج او لم يحسن التامل فيه نعم ربما يظهر من كلامه فى المعتبر القول بالانكار حيث انه نقلا بعد ان نقل اختلاف الناس فى خبر الواحد وانه ما بين افراط وتفريط واعاب على من اقتصر على سليم السند وقال انه طعن فى علماء الشيعة وقدح فى المذهب اذ لا مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل قال والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب ودلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب اطراحه والتحقيق على كل من دعاويه الثلاثة العمل بالمقبول والعمل بالمقرون واطراح المرفوض واحتجاجه بحجية المقبول ظاهر فى ان المراد به المجمع على قبوله والعمل به ثم قال فى آخر كلامه لا يقال لو لم يكن خبر الواحد حجة لما نقل

الاجماع على العمل بالاخبار المدونة مستند ... الى الثلاث ... الشيخ

والشاذ

لانا نقض ذلك بنقل من عرف فسقه وكفره ومن قذف بوضع الاخبار ورمي بالغلو والاخبار التي استدلوا بها في البحوث العلمية كالتوحيد والعدل والجواب في الكل واحد الا ان السيد السند المحسن الكاظمي رحمه ركب الشبهة بكون المقصود بالمجمع عليه ما كان في الكتب المشهورة والاصول المعتمدة وكون المقصود بخبر الواحد في اخر الكلام ما كان مجردا عن المزية من كونه رواية ثقة مامون وكونه مقبولا لدى الاصحاب غير مرفوض شاذ كما هو المعروف على السنة المتقدمين وهو الذي اجمعوا على رده واشتبه فيه من اشتبه لا ما ليس بالمتواتر وان كان راويه ثقة مامونا من الاصحاب ولم يكن مرفوضا ثم قال ومن ترى الشيخ وهو يصرح بقبول خبر العدل بل كل مامون يروي خبر الواحد ثم قال انظر بعين التحقيق في الاخذ بالاخبار طريقة اكثر الاصحاب فلما يتعلق بالاجماع وما زال ينكر على ابن ادريس في ادعاء الاجماع حيث عوز الدليل ولو سلك سبيل السيد وابن زهرة وابن ادريس لبنى اكثر الاحكام على ما بنوا عليه ويبنى التوجيه المذكور ما حكاه عن صاحب الغواص من ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم تستعمل في ثلثة معان احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثيرون الثاني ما يقابل الماخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول عند جميع خواص الطائفة فيشمل الاول وما يقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الاولين جميعا وما يقابلهما فاما لم يعتبر رئيس الطائفة ونقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول لا غير كما يظهر من العدة حيث صرح بجواز العمل بخبر الثقة وان كان فاسد المذهب وفاسقا بجوارحه وقال في موضع اخر فدللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته وما انفرد السيد برده هو الثاني لا غير كما يظهر من جواب المسائل التبانيات واما الثالث فلم يتحقق من احد نفيه على الاطلاق قوله بل يحن لم يجده قال السيد السند المحسن الكاظمي ليت شعري كيف يكون التصريح او لعين هذا شيخ الطائفة ورئيسها انه ملا العدة بالتصريح وشحه بالاستبصار وهل بقي على الاصحاب المتقدمين على المحقق والعلامة من كتب الاصول سوى ما نظر اليه اما اقتصار ... العمل وليس عمل من تقدمهما عدا ما استثنى الا السيد ومن وافقه الا على الاخذ بهذه الاخبار فما يصنع بالتصريح بعد وضوح المسلك وهل يطلب القول الا لمعرفة العمل ونسبة ... القول بالانكار الى الشيعة وهو ان كان من جهة ملاحظة نقل الاجماع على الانكار من السيد حيث ان العامة كانوا يلاحظون كتب السيد وكانوا يطلعون على مذاهبه وربما يعبر عنه في كلماتهم بالشريف المرتضى كما اتفق في بحث التواتر في اشتراط عدم سبق الشبهة الخ فهو التسامع فلا مؤاخذة عنهما وانما المؤاخذة من السيد والا فهو فرية بلا مرية ونظيره كثيرا ما يتفق حيث ينسب المذاهب السخيفة في كلمات العامة الى الشيعة وحكى بعض الاعاظم ان المنكرين افترقوا فبعضهم يتكره لانه لا يوجد في الادلة الشرعية ما يدل على كونه حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة وبعضهم يقول ورد في الادلة ما يدل على المنع عنه وربما يحكى عن ابي علي تفصيل وعن ابي عبد الله البصري تفصيل اخر لا يعتد بشيء منهما واستدل على القول بعدم حجية خبر الواحد بوجوه من الايات والاخبار والاجماع والعقل اما الايات **فمنها** قوله سبحانه في سورة يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وفي سورة النجم ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقيل في التقريب ان الظن عام لانه معرف بلام الجنس فيفيد ان جنس الظن من حيث انه هو جنس الظن لا يغني من الحق شيئا فيلزم ان يكون كل فرد من افراده كذلك ومن افراده الظن الحاصل من خبر الواحد فلا يكون الظن الحاصل منه مغنيا من الحق شيئا وهو المطلوب وفيه اولا ان الظاهر منه ان عموم الظن بواسطة التعريف باللام وعموم المفرد باللام وقد حررنا في محله عدم دلالة المفرد المعرف باللام على افادة العموم نعم يأتي العموم في المقام بواسطة السريان وعموم العلة لكنه ليس من باب العموم الوضعي بل من باب الاطلاق وثانيا ان تخصيص العموم خصوصا عموم الكتاب يسير فيختص العموم المذكور بالاخبار والاجماعات المنقولة المتقدمة الدالة على حجية خبر الواحد بل بالعقل اعني دليل الانسداد على التحقيق بناء على عموم النزاع لصورة انسداد باب العلم كما في امثال زماننا او في كونه في خصوصها الا انه على تقدير التخصيص بالعقل لا يختص الفرد الخارج بخبر الواحد بل

الخارج مطلق الظن في الاحكام الشرعية مما لم يقم دليل خاص على عدم اعتباره وثالثا ان اطلاقات الكتاب واردة مورد
الاجمال وقد خرج عن العمومات الناهية عن العمل بالظن افراد لا تحصى من الظن حيث ان عمومها افرادي فليس الخارج منها نوع
الظن في القبلة وركعات الصلوة مثلا بل الخارج افراد الظن في القبلة مثلا ولا عبرة باطلاقات الكتاب وعمومانه كما هو
في محله لابد ان لا يخلو اطلاقاته وعموماته عن فرد يجري هي فيه وفيما نحن فيه كثير من افراد الظن ممنوع عنه كالظن في الاصول
الدين مع امكان العلم بل افراد الظنون الثابت بالدليل عدم اعتبارها في الاحكام الشرعية بل جميع افراد الظنون مما لم
يثبت اعتباره على القول بحجية الظنون الخاصة وبعض افراد الظن في الموضوعات من حيث التحصيل بل جميعها على تقدير
عدم حجية الظن في الموضوعات من حيث التحصيل فتدبر ورابعا ان الظاهر ان المقصود بالظن في قوله سبحانه ان الظن هو
ما كان غير مربوط بالدليل الدال على اعتباره الموجب لاطمينان النفس وسكونها لا مطلق الاعتقاد الراجح الغير المانع عن
النقيض وان كان مربوطا بالدليل المذكور من جهة ان الظاهر من تعليق الاتباع على الظن في قوله سبحانه وما يتبع اكثرهم
الا ظنا وقوله سبحانه وان يتبعون الا الظن هو كون متابعتهم للظن من جهة كونه ظنا لا قيام الدليل على اعتباره فالظاهر
بشهادة السياق كون المراد في ذيل الايتين هو الظن الخالي عن الدليل فلا يشمل الظن الممنوع من جهة قيام الدليل على اعتباره
كخبر الواحد لقيام الدليل على اعتباره خصوصا او عموما بل يرشد الى ذلك عدم كون الظن الممنوع للكفار هو الظن من حيث
انه هو في صدر الاية الثانية حيث ان تسمية الملائكة تسمية الانثى ليست الا من جهة خيال خال عن السند بل كون ظنون الكفار
غير مربوط بالدليل مقطوع به وان قلت ان ما ذكرت ينافي القول بعموم العلة قلت انا نقول بعموم العلة ايضا فلا نقول باختصاص
الحرمة بظنون الكفار الا ان عموم العلة بعد ضعفه لكونه من باب الاطلاق انما يقتضي التجاوز عن الكفار وعن اصول الدين
ولا يقتضي التجاوز عن اصل العلة والمفروض ان العلة انما هي الظن الخالي عن السند الدال على اعتباره فلا مجال للتمسك عنه
ايضا سوق الايتين للذم والظاهر من مقام الذم ان ما يذم به ما يكون مذموما عند المخاطب بل معروفا بالذم كما يشهد
به ملاحظة المحاورات العرفية ولا شك ان متابعة الاعتقاد الراجح الغير المانع عن النقيض لا تكون مذمومة مطلقا ولو كانت
مربوطة بالدليل الا ان يقال ان متابعة الظن من حيث انه هو وان كان مذموما عند ارباب البصيرة لكن لو كان المذمومية
عند المخاطب كافية في التذميم فلعل اتباع الاعتقاد الراجح كان مذموما عند سيد الانبياء صلى الله عليه وآله لكن هو
ان الظاهر بل بلا اشكال ان اتباع الظن مطلقا لم يكن عنده مذموما ايضا فالقدر الثابت مما كان مذموما من اتباع الظن
عنده هو اتباع الظن الخالي عن الدليل على الاعتبار فلا اقل من الشك في شمول الاية للظن المربوط بالدليل وايضا الظنون
التي تقع في الامور العادية غير مربوطة بالدليل على الاعتبار فاغلب افراد الظن خال عن الدليل على الاعتبار فاطلاق الظن في
الايتين ينصرف الى ما كان خاليا عن الدليل فلا اقل من الشك في الشمول للظن المربوط بالدليل على اعتباره خصوصا او عموما
وايضا قد يقال ان العلم حقيقة في مطلق الاعتقاد المطمئن سواء كان الاطمينان على وجه الجزم او من جهة قوة الظن واعتباره
وان كان ضعيفا في نفسه حيث انه لم يذكر في الصحاح والقاموس للعلم معنى غير المعرفة فالظن حقيقة في الاعتقاد الراجح مع
التردد والاضطراب كما هو مقتضى تفسير الظن في القاموس بالتردد الراجح وبعد التنزل عنه نقول ان العلم حقيقة في الاعتقاد
المطمئن المذكور ومن هذا قولك اعلمني فلان بهذا او اخبرني فلان به مع حصول الظن المطمئن فلا يشمل الاية على التقديرين
للظن الثابت اعتباره بالدليل وان يشمل الظن القوي الحاصل من غير الدليل لكنه يضعف بان الظاهر كون العلم لغة حقيقة
في الجزم بل هو ظاهر المعرفة في تفسير الصحاح والقاموس كما ان تطرق الحقيقة الثانوية على العلم محل الكلام وان قلنا باكثرية
استعمال العلم في الظن والظاهر ان العلم في المثال المذكور مستعمل في الظن المطمئن لا مطلق الاعتقاد المطمئن الاعم من الجزم
اورد ايضا بان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة انما هي المنع عن العمل بالظن في اصول الدين وليس فيها دلالة على المنع من
العمل به في فروع الدين والمسائل الفقهية والموضوعات من حيث الاستنباط ومن حيث التحصيل وينهدم بهذا الايراد
من جماعة منهم صاحب المعالم في قوله ان آيات الظن ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم

فيها على الكفار على ما كانوا يعتقدونه واجيب بان قوله تعالى ان الظن يفيد عموم الحكم لجميع افراد الظن اما بواسطة كون المفرد المعرف باللام موضوعا للعموم او لكونه محمولا عليه بواسطة قرينة الحكمة او لسراية الدلالة الالتزامية العرفية ولا يقدح في ذلك وروده مورد ذم الكفار لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد ورد بان عدم اعتبار خصوص المورد انما هو على تقدير كون الوارد عاما وضعيا واما لو كان الوارد مطلقا كما هو الحال في الاية لان المفرد المعرف باللام لا يخرج امره عن الاطلاق فلا يبعد القول فيه باعتبار خصوص السبب ولا اقل من التوقف بين العموم والخصوص ومعه لا يمكن الحكم بالعموم فيسقط الاستدلال لا يقال سلمنا لكن الظاهر ان حرف التعريف في قوله تعالى ان الظن للعهد الخارجي فضيته اعادة النكرة اعني قوله ظنا معرفة اذ قد تقرر ان الاصل في اعادة النكرة معرفة ان يكون حرف التعريف اشارة الى النكرة كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول سلمنا لكن نقول ان العموم الظاهر من الاية لا يمكن المصير اليه للقطع بحجية ظنون كثيرة في نفس الاحكام الشرعية وفي المطالب اللغوية وفي الموضوعات من حيث التحصل فيه ودار الامر بين الحمل على العهد الخارجي وارتكاب تقييدات كثيرة ولا ترجيح فيجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال لا يقال ان الامر دائر بين التقييد والمجاز لان حمل التعريف على العهد الخارجي مجاز وقد تقرر ان التقييد اولى من المجاز حيث يدور الامر بينهما لانا نقول لا نسلم ان الحمل على العهد الخارجي مجاز لاحتمال الاشتراك بين الجنس والاستغراق والعهدين وعلى هذا فلا شبهة في ان الحمل على العهد الخارجي اولى من ارتكاب التقييد لانه مخالف للاصل بالاتفاق ولا كذلك حمل المشترك على بعض معانيه على القول باجماله كما هو الحق سلمنا لكن لا نسلم مرجوحية المجاز بالنسبة الى التقييد هنا للزوم تقييدات كثيرة مع عدم قيام دليل على ان مطلق التقييد اولى من مطلق المجاز وفي الجميع نظر اما الاول فلان الظاهر من قوله تعالى ان الظن هو العموم لوروده مورد التعليل فالمدار على العموم لعموم العلة وايضا ليس تتمة الملائكة بالانوثة مربوطة باصول الدين فالسؤال المذكور لا يتاتى في الاية الثانية بل بعض الايات الاتية فما ادعاه صاحب المعالم من اتفاق الايات بحسب السوق في الظن في الاصول ليس على ما ينبغي واما الثاني فلان خصوصية المورد الغير المعتبرة هو ما لو كان المذكور في كلام المتكلم هو اللفظ العام فقط وكان خصوص المورد الذي هو عبارة عن شأن النزول وسؤال السائل ووقوع الواقعة خارجا عن كلام المتكلم ومثال الاول ظاهر ومثال الاخير ما لو نظر المعصوم عليه السلام الى ظرف فيه شئ وفي الماء بعض النجاسات وقال اهرقه فان مقتضى عدم اعتبار خصوص المورد هو نجاسة جنس المائع الملاقي لجنس النجاسة واما العموم لافراد نوع النجاسة الواقعة في الماء فهو مبني على عموم ترك الاستفصال حيث ان المدار في الفرق بين بحث عموم ترك الاستفصال وعدم اعتبار خصوص المورد ان المدار في الاول على تعميم الحكم لافراد نوع المورد والمدار في الثاني على الحاق غير المورد بالمورد اي تعميم الحكم لانواع جنس المورد مضافا الى كون المدار في الاول على الاطلاق وكون المدار في الثاني على العموم وان يلحق به الاطلاق على القول به لكن لو كان الامر من باب الاطلاق فقد يجتمع ترك الاستفصال وعدم اعتبار خصوص المورد فتعميم الحكم لافراد نوع المورد بالاول ولانواع جنسه بالثاني وقد ينفرد الاول كما لو اجيب بمثل نعم واما لو كان خصوص المورد داخلا ومذكورا في كلام المتكلم فلا يدخل في عنوان عدم اعتبار خصوص المورد والا فلو قيل ان جاءك زيد فاكرم العلماء لكان مقتضى عدم اعتبار المورد القول بوجوب اكرام العلماء وان لم يجئ زيد ولا مجال للقول به من قائل مع انه لو كان خصوص المورد غير متمكن من تخصيص العموم المذكور للزم عدم تمكن القرائن عن اثبات التجوز اذ غاية الامر في المقام شهادة خصوص المورد بالتجوز في التخصيص ولا فرق بين هذه القرينة وسائر القرائن فلو لم يتمكن القرينة هنا عن اثبات التجوز فلا يتمكن شئ منها من سائر القرائن عن اثبات التجوز ايضا ومن ذلك القبيل الاستناد الى عدم اعتبار خصوص المورد في مورد الكلام مع مزمن ورود الاية اعني قوله سبحانه ان الظن لا يغني من الحق شيئا مورد ذم الكفار وسبق حكاية متابعة الكفار للظن وكذا الاستناد في عموم حجية البينة بقوله سبحانه واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله سبحانه واشهدوا ذوي عدل منكم وتقييد اطلاق الشاهد في الاول بالتقييد بالعدالة في الثاني كما اتفق في كلام الفقهاء مع سبق ذكر حكاية المداينة في الاول وسبق ذكر حكايه

العدالة

الطلاق في الثاني وكذا الاستناد بقوله سبحانه ولا تبطلوا اعمالكم على وجوب اتمام العبادة كالصلوة مثلا بعد الشروع
مع ان مقتضى سوق لاحق الآية بل سابقها كون المقصود ابطال العمل بالكفر استنادا الى اعتبار عموم اللفظ وعدم اعتبار
خصوص المورد كما وقع الاستناد مع التفطن بالسوق من العلامة البهبهاني وكذا الاستدلال بقوله سبحانه ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم ولعلكم تشكرون على قاعدة نفي العسر والحرج مع ان سوق سابق
الآية بل لاحقها يقتضي كون المقصود الحرج في الطهارة او التيمم كما احتملهما البيضاوي وفسر بالاول بعض اخر اللهم الا
يكون المقصود انه سبحانه لا يريد بمطلق تكاليفه المشقة بل التطهير من الذنوب اشارة الى حال الطهارة او التيمم للصلوة
ونظير ذلك ما صنعه البيضاوي من تقييد الاطلاق وقوله سبحانه ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله بالمشية بواسطة
التقييد بها في قوله سبحانه وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء مع كون الاول في المخافة عن الفقر في
التزويج والثاني في المخافة عن الفقر بواسطة منع الكفار عن اقترابهم المسجد الحرام وانقطاع ما كان من قدومهم من المكاسب
والارزاق واما الاخير فلاعتبار اطلاق الوارد بناء على اعتبار عمومه على ما شرحناه في محله مع انه لولا اعتبار الاطلاق لما
يتجه التمسك بترك الاستفصال اذ المدار فيه على التمسك بالاطلاق في تعميم الحكم لافراد نوع المورد لكنه غير قابل
لتعميم الحكم لانواع جنس المورد كما هو مقتضى دعوى ان العبرة بالاطلاق الوارد لا خصوص المورد لكن غير خفي انه ان كان
الاطلاق قابلا للتعميم الحكم لافراد نوع المورد لكان قابلا للتعميم الحكم لانواع جنس المورد وان كان غير قابل للثاني لكان
غير قابل للاول والتفصيل لا عبرة به ومع هذا اقول ان الظاهر من المفرد المعرف باللام في المقام هو العموم بواسطة التعليل
وان كان الحمل على العموم مستلزما التقييدات كثيرة لكن ورود التقييدات والتخصيصات الكثيرة على اطلاقات الكتاب وعموماته
غير عزيز وتحقيق الحال ان الاستدلال انما هو بعموم المفرد المعرف باللام من دون تفطن بعموم التعليل وعلى هذا المنوال
الحال في اتمام الاستدلال في الرد على الجواب عن الايراد على الاستدلال والاظهر الاستدلال بعموم التعليل من باب
دلالة الايماء على التعليل بناء على تعميمها لكلام المتكلم الواحد كما يأتي تفصيل الكلام فيه والتعليل يمانع عن حمل الالف
واللام على العهد وان قلت فعلى هذا كيف جريت على حمل الظن في العلة على الاعتقاد الراجح الخالي عن الدليل بتوسط كون
المقصود بالظن في جانب المعلول هو الاعتقاد المذكور قلت قد سمعت عدم ممانعة حمل الظن في جانب العلة على ذلك عن
عموم العلة اذ مقتضى عموم العلة عدم جواز متابعة الاعتقاد الراجح المشار اليه لغير الكفار ايضا لكن بناء على الحمل على
العهد لا مجال للتجوز عن الكفار فلا مجال لعموم العلة وان قلت انه بناء على الحمل على العهد يتأتى العموم فلا تمانع التعليل
عن الحمل على العهد اذ المفاد على هذا عدم جواز العمل بالظن في اصول الدين لغير الكفار قلت انه على تقدير الحمل على العهد يكون
المعهود هو الظنون المتشخصة ولا مجال للتعدي منها وجعل المفاد عدم جواز العمل بالظن في اصول الدين ولو لغير
الكفار يرجع الى الحمل على نوع المعهود وهو غير مربوط بدليل وان قلت ان غاية الامر اختصاص [illegible] العلة واختصاص العلة
لا يمانع عن العموم كيف لا وفي حرمة الخمر لاسكارها وهو المعروف في محل النزاع في باب حجية منصوص العلة يتأتى العموم
مع العهد فالحمل على العهد لا ينافي مقام التعليل ولا يمانع عنه مقام التعليل قلت انه لو كان العلة متمحضة للتعليل
من غير امتزاج ببيان الحكم على وجه الاختصاص كما لو قيل الخمر حرام لان الخمر المسكر حرام او لان كل خمر مسكر حرام والامثلة
يتأتى عموم العلة بناء على ابتنائه على الضمائر الكبرى اي كون العموم لفظيا كما هو الاظهر نعم بناء على ابتنائه على حكم
العقل يتم ما ذكر كما انه لو كان العلة متذيلة ببيان الحكم على وجه الاختصاص كما لو قيل الخمر حرام لانه مسكر والخمر المسكر
حرام او وكل خمر مسكر حرام لا يتأتى عموم العلة ايضا من باب العموم اللفظي وان يتأتى من باب العموم العقلي لكن الامثلة
المذكورة خارجة عن مورد النزاع في باب حجية منصوص العلة وكذا لو امتزج العلة ببيان الحكم على وجه العموم كما لو
قيل الخمر حرام لان المسكر حرام او لان كل مسكر حرام او كان العلة متذيلة ببيان الحكم على وجه العموم كما لو قيل الخمر حرام لانه
مسكر والمسكر حرام او وكل مسكر حرام يخرج الامر عن مورد النزاع ويتأتى العموم بلا اشكال وبالجملة مرجع الامر الى تعاقب

كما سمعت الآن ايضا ان قابلية الاطلاق لتعميم الحكم لافراد نوع المورد

اقتضاء ظهور واعادة النكرة معرفة للحمل على العهد واقتضاء مقام التعليل الحمل على الجنس الا ان الثاني اقوى عرفا وان قلت
ان ورود للتقييد ولا سيما لو كان كثيرا يمانع عن عموم العلة قضية عدم قبول العلة للتخصيص قلت ان مما نعة التخصيص عن
العموم انما ينافي لو كان عموم العلة عقليا واما بناء على كونه لفظيا فلا باس بالتخصيص ولا باس بكثرة الخارج لو كان عموم
العلة في الكتاب كما فيما نحن فيه لكثرة وقوع كثرة الخارج في الكتاب نعم خروج المورد كما اتفق في بعض صحاح زرارة من اخبار
اليقين يتأتى الكلام في جوازه وكونه موهنا للعموم الا ان الاظهر الجواز وعدم التوهين كما حررناه في محله ومع هذا لو
ان احتمال الاشتراك في الالف واللام مدفوع بما حررناه في محله من تاسيس القول في معنى الالف واللام وترتيب خيرة الاقوال
المذكورة في المقام من كونها للاشارة الى المدخول واورد ايضا بان مدلول الآيتين لا يخرج عن الظن خصوصا على القول
بعدم وجود قطعي الدلالة في الالفاظ فمدلولهما يقتضي عدم حجية مدلولهما فالاستدلال بهما يستلزم ابطالهما وما
يلزم من وجوده عدمه فالفحص الاستدلال بهما محال وبان المراد بالظن هنا هو التردد والشك لا معناه المتعارف
المعروف عنه ويندفع الاول بان ظواهر الكتاب بل مطلق ظواهر الالفاظ حجة اجماعا فهي خارجة عن العموم فالاستدلال بهما
على عدم حجية الظن الحاصل من غيرها لا باس به بلا اشكال مع انهما الآيتان ولا الظن المستفاد منهما بلا اشكال
وكذا الحال في سائر الآيات الناهية عن العمل بالظن على انه يمكن القول بانهما وان افادا بنفسهما الظن الا ان مجموع الآيات
الناهية عن العمل بالظن يفيد العلم بحرمة العمل بالظن غاية الامر نقول بكون المقصود بالظن المنهي عنه في تلك الآيات هو
ما كان غير مربوط بدليل يدل على اعتباره ويندفع الثاني بان الظن غير موضوع للشك ولا معهود استعماله فيه مجازا
بل على تقدير كونه لغة اعم من الظن المطمئن لا يلزم ايضا القول باستعمال الظن في الشك لامكان القول باستعماله في
معناه اعني الاعتقاد الراجح الغير المانع عن النقيض على التقدير المذكور فلا بد في الادعاء المذكور من دليل وليس وما قيل
من ان مقصود المورد ان الظن محمول على الشك مجازا او بلا بناء على ما في لفظ الآيتين للاجماع بل الضرورة على حجية جملة
من الظنون في الشريعة مدفوع بان هذا التاويل لا يشهد به دليل ولا قرينة ولم يعهد وقوعه في مورد فلا مجال له مع انه قد
سمعت ان الظاهر كون المقصود بالظن في الآيتين هو الظن الخالي عن دليل يدل على اعتباره فلا منافاة للآيتين للاجماع والضرورة
بل الآيات مواضعها شاهدا على ان التاويل بالتخصيص اقرب بمراتب بل على تقدير حمل الظن على الشك لا بد من التخصيص ايضا
لحجية اسباب شتى شرعية لا تفيد العلم ولا الظن كشهادة العدلين مثلا لو قلنا بعدم اعتبار الظن فيها وارتكاب تخصيص واحد
اولى من ارتكاب تخصيص ومجاز فضلا عن ان المعنى بعد حمل الظن على الشك لا يرجع الى محصل حيث انه لا معنى للنهي عن متابعة
الشك حيث ان الشك ليس امرا قابلا للان يتبعه ويعمل باحد وبعد فظاهر المصباح كما عن الصحاح والقاموس ان الظن اعم
من الشك لا انهم فسروه بخلاف اليقين وربما حكي في المجمع انه نقل عن بعض اهل اللغة دعوى ان للظن معاني اربعة الشك و
العلم والكذب والتهمة والشك اكثر من ان يحصى شواهده واورد ايضا بوجوه اخرى غير واردة **ومنها** [1] قوله
سبحانه وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقوله سبحانه هل عندكم
من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون وقوله سبحانه ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون و
قوله سبحانه ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى والتقريب انه سبحانه ذمهم على متابعة الظن
والظاهر من هذه الآيات عدم جواز العمل بالظن مطلقا وخبر الواحد مفيد للظن فلا يجوز متابعته والعمل به وهو مدفوع
بما تقدم بل الامر هنا اظهر لقوله سبحانه وان هم الا يخرصون وقوله سبحانه وان انتم الا تخرصون حيث ان الظاهر انه
عطف تفسير لمتابعة الظن وقوله سبحانه وما تهوى الانفس فان الظاهر انه عطف تفسير للظن **ومنها** [1] قوله
سبحانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله سبحانه ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون
وقوله سبحانه يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم وقوله سبحانه وطائفة قد اهمتهم انفسهم
يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الامر من شيء والتقريب فيما يظهر مما مر **ومنها** قوله سبحانه

ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا والتقريب انه سبحانه نهى النبي صلى الله عليه وآله عن اتباع غير العلم واصالة الاشتراك وادلة وجوب التاسي مع ظهور الوجه بظهور النهي في الحرمة من الكتاب و نقل الاجماع وغيرهما بناء على انها خاصة بها تقتضي مشاركة الامة معه ووجوب تاسيهم به ومتابعتهم له بل خواصه صلى الله عليه وآله امور معلومة مضبوطة وعدم جواز العمل بغير العلم ليس منها فيلزم كون الامة ايضا ممنوعين عن اتباع غير العلم و خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يجوز لهم متابعته والعمل به وفيه ان الخطاب مختص بالنبي صلى الله عليه وآله الا ان ما ياتي من الاخبار والاجماعات المنقولة بل العقل على تقدير عموم النزاع لصورة الانسداد يقطع اصالة الاشتراك لو لم يكن الامر من باب اختلاف الحال وكذا يقطع وجوب التاسي واختصاصه بامور غير ثابت بالاجماع بل في عدها اختلاف فلا باس بعدم جواز العمل بالظن له دون امته بتجويزهم العمل بخبر الواحد المظنون صدوره بل خبر الواحد بالمعنى المصطلح اعني ما يحكي السنة لا مجال للعمل به في حق النبي صلى الله عليه وآله وهو غير ممكن في حقه بل قد يقال ان العلم حقيقة فيما يعتمد عليه ويطمئن اليه النفس سواء كان اعتقادا جازما او غير جازم فيشمل الظن المعتمد كالحاصل من خبر الواحد اذا كان مما يعتمد عليه فغايته ما يدل عليه الآية المنع عن متابعة ما لا جزم به ولا ظن وما يظن به ظنا لا يعتمد عليه فلا يشمل الخبر الواحد وبالجملة المتبادر من العلم في الآية الاعتقاد الراجح الذي يعتمد عليه ويطمئن به لا القطع والجزم فتدل الآية على ان ما لا يحصل الاعتقاد المذكور به لا يجوز متابعته ولا ريب ان اكثر افراد الخبر يفيد الاعتقاد المذكور فلا دلالة في الآية على المنع عن العمل به نعم بعض افراده لا يفيد ذلك هذا وقد حكي عن جماعة من المفسرين تفسير الآية بما لا يرتبط بالمدعى و اورد صاحب المفاتيح بوجهين احدهما ان الآية مورد الاجمال لوجود محل وجوه من الاحتمال لامكان حملها على النهي عن خصوص اتباع الظن في اصول الدين وكذا امكان التصرف في عمومها بوجه آخر كتخصيص الموصول بما لا يفيد الظن وكذا امكان التصرف بوجه آخر غير التصرف في العموم لكن بحيث يمنع ايضا عن صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع كحمل العلم على الظن فلا مجال للتمسك بالآية والآخر ان الخطاب في الآية من باب الخطابات الشفاهية فهي مخصوصة بالحاضرين وانما ثبت اشتراكنا معهم فيما قام الاجماع والضرورة فيه على الاشتراك واي اجماع او ضرورة هنا يقتضي الاشتراك مع اختلاف حالنا معهم بانفتاح باب العلم لهم وانسداده علينا وفيهما نظر اما الاول فلان احتمال الاختصاص باصول الدين مدفوع باطلاق الآية وعدم ما يكشف عن الاختصاص من قرينة وكذا احتمال التخصيص بما لا يفيد الظن مدفوع ايضا بظهور الاطلاق واما احتمال حمل العلم على الظن فهو مدفوع بان حمل اللفظ على المجاز مع عدم مساعدة القرينة لا ريب في بطلانه فالاحتمالات المذكورة وان كان كل منها ممكنا الا ان مجرد الاحتمال لا يوجب الاجمال بل لابد في الاجمال من تساوي الاحتمالات نعم لو كان مقصوده انه بعد قيام الدليل على الجواز فلا بد من ارتكاب التاويل في الآية باحد الوجوه فله وجه الا انه لا وجه للتخصيص بما لا يفيد الظن لكن ادلة حجية خبر الواحد لا تقتضي حجيته في حق النبي صلى الله عليه وآله بل قد سمعت ان العمل به غير ممكن في حقه فلا مجال للاشتراك ووجوب التاسي في حرمة العمل بالظن فلا حاجة الى التاويل راسا واما الثاني فبعد ان منع قيام الاجماع والضرورة لاختلاف حالنا مع حال الحاضرين في الاحكام باختلاف حال باب العلم انفتاحا وانسدادا مبني على عموم النزاع لصورة الانسداد او كون النزاع في خصوص هذه الصورة والا فلو كان النزاع في صورة الانفتاح فالاجماع والضرورة على الاشتراك قائم بلا شبهة لان اصالة الاشتراك للغلبة تكفي ولو لم يقم الاجماع والضرورة الا انه مبني على حجية مطلق الظن ولان الخطاب في الآية وان كان من باب خطاب المشافهة الا انه لا يعم الحاضرين لاختصاصه بالنبي صلى الله عليه وآله فاشتراكنا معه لا يثبت بالاجماع والضرورة لعدم الاجماع والضرورة على مشاركة الامة معه في الاحكام كيف وله خواص شتى نعم الغائبون مشاركون للحاضرين في الاحكام مع اتحاد الحال بلا اشكال وما يتفق من الاختلاف في الحكم انما هو لاختلاف الحال من حيث وجود الشرط وعدمه ووجود المانع وفقده والا فاشتراك الغائبين مع الحاضرين ثابت بالاجماع والضرورة وانما الاشتراك هنا يثبت باصالة الاشتراك ووجوب التاسي مع ظهور الوجه لظهور النهي في

في الحرمة الا انك سمعت ان بنائنا على الاشتراك لو لم يكن الامر هنا من باب اختلاف الحال وجوب للناس ينقطع بما يدل على حجية خبر الواحد
في حقنا بل لا مجال لحجية خبر الواحد بالمعنى المصطلح في حقه صلى الله عليه وآله لقوله وانما بنائنا في اشتراكنا معهم فيما قام الاجماع و
الضرورة على الاشتراك فيه انتهى. مقتضى هذا المقال اناطة الحكم بالاشتراك بقيام الاجماع او الضرورة على الاشتراك في الموارد
المخصوصة مع انه يكفي في الحكم بالاشتراك عدم ثبوت اختلاف الحال او تطرق النزاع في الاختلاف بكون الامر من باب الشك المستقر
والا فلا خصوصية في تطرق النزاع فاو تطرق الشك المستقر بدون النزاع فالحال على منوال النزاع وتحقيق الحال ان الاصل
اشتراك النبي صلى الله عليه وآله مع الرعية من الائمة وسائر الامة وكذا اصالة اشتراك الائمة عليهم السلام والامة وكذا اصالة
اشتراك افراد الامة لاطباق في الائمة البناء على الاشتراك بمجرد الاطلاع على ثبوت الحكم للنبي صلى الله عليه وآله او واحد الائمة
او واحد من الامة بحيث انهم يقطعون بالاشتراك في الموارد الثلاثة ولا ينافي ذلك ثبوت خصائص النبي صلى الله عليه وآله بما هو
لغاية اشتداد وتكاثر الاشتراك في النفوس نظير ان الاستقراء الناقص يفيد العلم ولو لم يتقارب الى التام فضلا عما لو تقارب اليه
ويتكثر افراد الفحص كثرة في غاية الكمال وان تكاثر الامر في النفوس يكشف عن كونه حقا والا يلزم الاطباق على الباطل وهو باطل
وما ذكره العلامة البهبهاني من اشتراط الاشتراك بثبوت اتحاد الصنف فربما يتراءى منه كون الغرض اناطة الاشتراك بثبوت
الاشتراك بالاجماع او الضرورة في الموارد المخصوصة ومن هذا انه اورد به المحقق القمي من لزوم هدم اساس الشريعة
بالكلية تضييعه الاختلاف بالحضور والغيبة لكن المقصود به عدم قيام الاجماع والضرورة على الاختلاف او تطرق النزاع
في الاختلاف والغرض من تطرق النزاع استقرار الشك كما يظهر تماما من المقصود من اشتراط وحدة الصنف في الاشتراك امر على
الامر جودي كما يصرح قوله اذا ورد حكم في شخص يفهم منه الشمول للجميع لكن لا لكل مكلف بل المكلف الذي من صنف
ذلك الشخص اي لا يكون متصفا بالوصف الذي وقع النزاع في اتحاد حكمه مع حكم ذلك الشخص ووقع الاجماع على عدم
الاتحاد وقد تقرر ان باب العصمة سلام الله عليهم اجمعين طريقة الناس في البناء على الاشتراك مع العلم بالطريق المتعارف
ولا سيما البناء على اشتراك افراد الامة لا تغلب في البناء على اشتراك النبي صلى الله عليه وآله والامة والبناء على اشتراك الائمة
والامة بمراتب لا تحصى لكثرة مخاطبة المعصوم بعض الاصحاب بحكم والعمل بجواز المخاطب من باب البناء على الاشتراك بحيث
يحصى بل في الاخبار الاسناد الى نقل الامام وهو مبني على اصالة اشتراك الائمة عليهم السلام وسائر الامة واما الاخبار
فمنها ما دل على عدم جواز العمل بالظن كما رواه المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من
شك وظن فاقام على احدهما فقد حبط ان حجة الله هي الحجة الواضحة وما رواه الكليني عن سليم بن قيس الهلالي عن مولانا
امير المؤمنين عليه السلام في حديث قال ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجا من ذلك فمن فضل
اليقين لو ما رواه في تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا نظرت فاقض واذا ظننت فلا تقض وما رواه البرقي عن
هرون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وما دل من الاخبار الكثيرة على عدم جواز الفتوى بغير علم وبالراي وعلى عدم جواز القول
والعمل من غير علم وكونها اخص من المدعى غير قادح لظهور عدم القائل بالفصل وهي وان لم تصرح بالمنع عن خصوص الظن
لكنها بعمومها شاملة له فان غير العلم يعم لغة وعرفا للظن والشك والعموم كما ان غير العلم ينصرف في المقام الى الظن بل لا بد من
كون المقصود هو الظن لعدم اقدام عاقل على العمل بالشك الا ان يقال ان الفتوى غير العمل والفتوى مع الجهل فضلا عن الشك
غير نادر الوقوع من ارباب الحكم بغير ما انزل الله ومنها ما دل من اخبار كثيرة على عدم جواز العمل بخبر الواحد الغير
العلوم الصدور كما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال اقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه الى ابي الحسن
الثالث عليه السلام وجوابه بخطه فكتب نسئلك عن العلم المنقول عن آبائك واجدادك عليهم السلام قد اختلفوا علينا فيه فكيف
العمل به على اختلافه فكتب عليه السلام بخطه وقرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا ومثله عن مستطرفات
السرائر ومنها ما دل من الاخبار على عرض خبر الواحد على الكتاب والسنة المعلومة بما وجد له شاهد من الكتاب والعمل

فرائد

والسنة المعلومة والعمل بما وجد له شاهد من الكتاب والسنة المعلومة والعمل بها وفيه دلالة على المنع من العمل بخبر الواحد المجرد عن القرينة
مثل ما ورد في غير واحد من الاخبار ان النبي صلى الله عليه وآله قال ما جاءكم عني مما لا يوافق القرآن فلم اقله وقول ابي جعفر
وابي عبد الله عليهما السلام لا تصدق علينا الا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه وقوله عليه السلام اذا جاءكم حديث عنا فوجدتم
له شاهدا من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا ورواية ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
اختلاف الحديث يرويه من نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله
عليه وآله فخذوا به والا فالذي جاءكم اولى به وقوله عليه السلام لمحمد بن مسلم ما جاءك من رواية بر او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به
وما جاءك من رواية بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به وقوله عليه السلام ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل
وقول ابي جعفر عليه السلام ما جاءكم عنا فان وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر
عندكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا وقول الصادق عليه السلام كل شيء مردود الى كتاب الله والسنة
وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام لا تقبلوا علينا حديثا الا
ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي
احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا قال بعض اصحابنا والاخبار الواردة
في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جدا ثم ذكر ان اخبار العرض بين ما دل على طرح الخبر
الذي يخالف الكتاب وما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب وما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب كل منهما بين ما دل
على عدم صدور الخبر المخالف وغير الموافق للكتاب والسنة عنهم وان المخالف او غير الموافق للكتاب والسنة عنهم وان المخالف
او غير الموافق لهما باطل وليس بحديثهم وما دل على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم والعمل به اذا خالف الكتاب والسنة او لم
يوافقهما وجه الاستدلال بهما كما قيل ان من الواضحات ان الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام في مخالفة ظواهر الكتاب و
السنة في غاية الكثرة والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الاخبار الناهية عن الاخذ بمخالف الكتاب والسنة ليس هو المخالفة
على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر او يتعسر الجمع اذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية اذ لا
يصدقهم احد في ذلك فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن الا نظير ما كان يرد من الائمة في مخالفة ظواهر الكتاب
والسنة فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة الا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم
انه ان وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو والا فليتوقف فيه لعدم افادته العلم بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة و
يشير الى ذلك اعني كون الغرض من العرض هو العرض مع غير معلوم الصدور تعليل العرض في بعض الاخبار بوجود الاخبار
المكذوبة في الاخبار الامامية لكن نقول ان الظاهر من المخالفة انما هو التباين الكلي كما حررناه في بحث جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد ودعوى ان المقصود بالمخالفة غير التباين الكلي ان كان المقصود الاعم من العموم والخصوص المطلق فلا اشكال
في عدم شمول تلك الاخبار للعموم والخصوص المطلق مضافا الى ان مقتضاها عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
ان كان المقصود خصوص العموم والخصوص من وجه فليس بالوجه لما استند اليه في تقريب تلك الدعوى مدفوع
بما ياتي من حكاية قيام قرائن كثيرة تدل على انه ليس المراد بمخالفة الكتاب مجرد مخالفة عمومه او اطلاقه بناء على عموم المخالفة
بالعموم والخصوص من وجه بكون المقصود من مخالفة العموم والاطلاق ما يقابل المخالفة الذاتي اي التباين لعله
الوجه فالمرجع الى دعوى قيام قرائن كثيرة تدل على كون المقصود بالمخالفة المباينة ونظير ذلك ان الظاهر من التعارض
والاختلاف في الاخبار العلاجية هو التباين دون هذا عدم شموله للتعارض بالعموم والخصوص من وجه ولهذا لا بد من ملاحظة
الترجيح في صورة رجحان احد الخبرين في مادة الاجتماع والعمل بكل من الخبرين في مادتي الافتراق بخلاف ما لو كان الاخبار
العلاجية شاملة للعموم والخصوص من وجه فانه يرجح بلزوم العمل بالراجح من الخبرين مطلقا ولذلك ايضا لا بد من العمل بالاصل
في صورة التعادل من باب التساقط بناء على اصالة التساقط في تعارض الدليلين مع العمل بكل من المتعادلين في مادتي الافتراق

بخلاف ما لو كان الاخبار المشار اليها شاملة للعموم والخصوص من وجه فانه يرجح مياقي التخيير بين راس المخيرين ودعوى انحصار
الحكم بالتخيير اليها منادى الاجماع فيبنى على التخيير في مادة الاجماع ويعمل بالجزم المتعادلين في ما دون الافتراق كما ترى وعلى اي حال
فنقول ان الاخبار المذكورة معارضة بالاخبار الآتية وهي ارجح واقوى لاعتضادها بالاجماعات المنقولة بل الاجماع المحقق
فيما نحن للعمل على تقدير شمولها للنزاع لصورة انسداد باب العلم او كونه في خصوصها فالاخبار التي الظاهر استقرب بعض اصحابنا
حمل الاخبار الدالة على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب او غير الموافق له على الاخبار الواردة في اصول الدين مثل مسائل الجبر
والتفويض التي ورد بها الآيات والاخبار المتواترة وهذه الاخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع لانها اخذت من الاصول
بعد تهذيبها من [illegible] الاخبار وحمل الاخبار الدالة على عدم التصديق والعمل بالخبر المخالف او غير الموافق للكتاب على الاخبار
الواردة في الاصول [illegible] صورة تعارض الخبرين كما يشهد به [illegible] بعضها او على حجة غير [illegible] بل لا يشمل الاخبار الامر بطرح
ما خالف الكتاب ما كان مخالفا لاطلاق الكتاب ولعمومه ولا سيما لو كان العموم من قبيل خلق لكم ما في الارض جميعا بل كان
ظاهر المخالفة المخالفة التامة [illegible] بعدم ما لا يوجد مضمونه في الكتاب ويرشد اليه ما في بعض اخبار تعارض الاخبار من لا
يرد ما لا يوجد في الكتاب في [illegible] حيث انه لولا كون ما كان مخالفا للمثل العموم المذكور فيما لا يوجد مضمونه في الكتاب
لما كان واقعة الاستبعاد حكمها من الكتاب [illegible] ان القرائن الدالة على ان المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه واطلاقه
كثيرة جدا لا يخفى على من له ادنى تتبع واما الاجماع فهو الاجماع المدعى في كلمات السيد المسبوق ذكرهما والمستفاد من السيد
نفسه فالتمسك بالاجماع المحصل [illegible] تتبعه على عدم حجية خبر الواحد فالمثبت بالاجماع المنقول في كلام السيد على
الاول يمنع الاجماع بل هو مستحيل [illegible] قيام الاجماع على حجية خبر الواحد بل العمل فقط بالحجية على تقدير عموم النزاع لصورة
انسداد باب العلم او كونه في خصوصها وعلى الثاني نقول اولا ان الاجماعات المنقولة في كلام السيد واخرابه من [illegible] فهو
[illegible] مع تحقق [illegible] كثرة المخالف [illegible] بل كثرة المخالف [illegible] كثرة المخالف وان امكن
[illegible] قلت انه لا ينافي الاجماع على طريقة الكشف كما هو طريقة المتاخرين قلنا ان
الظاهر من نقل الاجماع [illegible] نقل [illegible] ما هو عدم وجود المخالف [illegible] نقل الاجماع الآن يقال ان [illegible]
[illegible] عن حصول الظن [illegible] ان بعض المخالف [illegible] نظير حجية العام
المخصص فيما بقي [illegible] ويمكن ان يقال ان الاجماع الذي نقله السيد
هنا انما [illegible] الاجماع [illegible] هو [illegible] وقع في الانتصار وعدم اعتبار
نقل الاجماع في كتاب [illegible] اعتبار نقل الاجماع في كتاب [illegible] عدم اعتبار بعض اجزاء
النص لا يقتضي عدم اعتبار جزء آخر منه مع عدم الارتباط فضلا عن عدم اقتضائه عدم اعتبار نص آخر رواه الراوي
لذلك النص [illegible] لكنه يتحصص [illegible] كلاميه لا يوجب رفع الوثوق بكلامه الآخر فضلا عن رفع الوثوق
بسائر كلماته الا ان يقال ان عدم اعتبار نقل الاجماع في كتاب لا يوجب عدم اعتبار نقل الاجماع من ناقل في ذلك الناقل
كتابا آخر بل عدم اعتبار نقل الاجماع في كتاب لا يوجب عدم اعتبار نقل الاجماع من ناقل في ذلك الكتاب لكن لو تكثر
عدم اعتبار نقل الاجماع في كتاب فهو يوجب عدم اعتبار نقل الاجماع من ناقل في ذلك [illegible] كتاب آخر فضلا عن ذلك الكتاب
ويكشف عن عدم مبالاة الناقل كما انه لو اشتمل نص على اجزاء كثيرة وكان اكثرها غير معتبر فهو يوجب عدم اعتبار ما بقي من
الاجزاء بل يوجب عدم اعتبار سائر روايات الراوي لذلك النص بل لو تكثر خروج افراد العام فهو يوجب عدم اعتبار
العموم بالنسبة الى ما بقي من الافراد ومن هذا عدم اعتبار عمومات الكتاب بما تكثر افراده الخارجة بل كثرة العموم المذكور
خروج افراده من عمومات الكتاب توجب عدم اعتبار ما لم يكثر خروج افراده من سائر عمومات الكتاب نظير ذلك ما لو ثم
تامل [illegible] لكن [illegible] لا يوجب [illegible] سائر [illegible] الا [illegible] ومزيد الكلام موكول الى ما
حررناه في محله وثانيا ان حجية الاجماع المنقول انما هو بحصول الظن منه ونقل الاجماع المذكور معارض بنقل الاجماع في

كلام الشيخ وغيره من جمع كثير على خلافه بل المعلوم هنا خلاف ما نقل الاجماع عليه بواسطة ما يأتي من الاخبار والاجماعات المنقولة
بل الاجماع المنقول المذكور معارض بالعقل القاطع على تقدير عموم النزاع لصورة انسداد باب العلم او كونه في خصوصها و
ثالثا ان حجية الاجماع المنقول انما من جهة حجية مطلق الظن ولا يقول به من يقول بعدم حجية خبر الواحد او من جهة دخوله في
الخبر وحجية الخبر والمفروض نقل الاجماع على عدم حجية شيء من افراد الخبر فمن حجية الاجماع المنقول المذكور يلزم عدم حجيته ورابعا
انه قد سبق ان منشأ نقل الاجماع كما هو مقتضى بعض عباراته ملاحظة الاجماع على حرمة العمل بالقياس وقد تقدم ما فيه هذا
وقد زيف الشيخ في العدة نقل الاجماع المذكور وبان انعقاد الاجماع انما هو في خصوص اخبار المخالفين الى ان قال فان قيل
اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا
يجوز ذلك سمعا لان الشرع لم يرد به وما رأينا احدا تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسئلة فكيف انتم
تدعون خلاف ذلك قيل له من اشرتم اليهم من المنكرين للاخبار الاحاد انما تكلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم من وجوب
العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم و
انكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان
الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة المحقة و
قد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من بين اقاويل سائر الفرقة لم يعتد بذلك القول
لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول من غير معصوم علم ان قول المعصوم داخل
في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما بيناه في الاجماع واورد عليه صاحب المعالم في الحاشية نقضا بان انكار الامامية
للعمل باخبار الاحاد لا يتعلق بالنظر الى رواية مخالفيهم اذ العدالة معتبرة في قبول الخبر عندهم وهي منتفية في روايات اهل
الخلاف ايضا اذ ذلك كاف في عدم العمل بها والاعراض عنها فاي معنى للمبالغة في نفي حجية خبر الواحد وفيه عدم منافاة سوء
المذهب للعدالة بناء على عدم دخول الامامية في العدالة كما هو الاظهر وفاقا لظاهر العلامة الطوسي في التجريد فيما ذكره من
ان الفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان حيث ان الظاهر ان المقصود بالايمان في كلامه هو الاسلام لتعريفه الايمان
بتصديق القلب واللسان فمقتضاه تطرق العدالة بعدم الخروج عن الطاعة كالفسق بالخروج عن الطاعة مع الاسلام
بل هو مقتضى صريح جماعة من اطلاق العدالة في الكفر وان يقتضي بعض كلمات الشيخ في تضاعيف الكلام في حجية خبر الواحد
منافاة سوء المذهب للعدالة ويقتضيه ما عن صاحب المعالم في بعض كلماته في المنتقى من ان قيد العدالة مغن عن التقييد
بالامامي لان فاسد المذهب لا يتصف بالعدالة الحقيقية كيف والعدالة حقيقة عرفية في معنى لا يجامع مع فساد العقيدة وهو
مقتضى ما اشتهر مما حكاه بعض المحققين عن والد العلامة على ما حكيه الشهيد الثاني في بعض تعليقات الخلاصة في باب ابان
بن عثمان من انه لا فسق اعظم من عدم الايمان وكذا ما ذكره السيد الداماد في الراشحة السادسة والثلثين من الرواشح من
ان الفسق شريطة وجوب التثبت واعظم الفسوق عدم الايمان وكذا الاستدلال من جماعة على اشتراط الايمان في الراوي بآية
النبأ والاوجه عدم اخذ الامامية في تعريف العدالة من احد من اصحابنا ممن عرف العدالة الا ان يقال بانصراف التعريف الى
الامامي وكذا اشتراك تعريف العدالة في الذكر بين الخاصة والعامة فان العامة ذكروها في الفقه في موارد اشتراط العدالة وكذا
في الاصول كما في شرايط حجية خبر الواحد وكيف ينكرون خروجهم عن العدالة والظاهر وحدة الاصطلاح بل الوحدة مقطوع
بها كيف لا وقد عرفها الحاجبي والعضدي العدالة عند الكلام في اشتراطها في حجية خبر الواحد بما مرجعه الى انها ملكة نفسانية
توجب الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر وخلاف المروة وهذا هو التعريف المشهور بين الخاصة للعدالة بل ذكر
العلامة السبزواري ان اخذ الملكة في جنس العدالة من العلامة وتبعه من تبعه متابعة للرازي ومن تبعه من العامة وكذا
تسلم كون الخبر الموثق ما كان في سنده معدل غير امامي بل تعريفه بما دخل في طريقه من نص الاصحاب على توثيقه مع فساد
عقيدته اذ الظاهر كونه مبنيا على دلالة التوثيق على العدالة كما عليه بنائهم في ثقة في باب الاطلاق فضلا عن غيره مع ان

العدالة

العدالة على ما شرحناه في الرسالة المعمولة في ثقة فضلاً عن جعل الشهيد الثاني في الرعاية الفرق بين الصحيح والموثق في خصوص
المذهب باشتراكهما في الوثاقة وهذا في غاية الصراحة في اطراد العدالة في سوء المذهب وممن صرح باعتبار العدالة في الموثق رجال الحجا
في رسالة الطينية وعن التنقيح ان الموثق ما يرويه المخالف العدل في مذهبه لكن مقتضى صريح شيخنا البهائي في فاتحة مشرق
ان المدار في الصحيح على كون كل من رجال السند اماميا مذكورا بالتوثيق والمدار في الموثق على كون جميع رجال السند خارجين عن
الامامية مع كون الكل مذكورين بالتوثيق فمقتضى كلامه ان المدار في الصحيح على كون كل من رجال السند اماميا مذكورا بالتوثيق
وفي الموثق على كون رجال السند كلا او بعضا غير امامي مذكورا بالتوثيق فمقتضى كلامه ان المدار في كل من الصحيح والموثق على
ثبوت التوثيق فالمرجع الى ان المدار في الصحيح والموثق على ذكر التوثيق لا العدالة فلا دلالة في كلامه على عموم العدالة لغير
الامامي لامكان القول بعدم دلالة التوثيق وتوثيق غير الامامي على العدالة وان كان القول بعدم دلالة توثيق الامامي على
العدالة في غاية البعد بل مقطوع العدم والظاهر اشتراك التوثيق المعتبر في كلامه في باب الصحيح والموثق في المدلول في غير المذهب
وكذا قول ارباب الرجال في ترجمة غير الامامي كثيرا ثقة الا انه فطحي مثلا بناء على دلالة الثقة في ترجمة الامامي على العدالة كما
هو المشهور والظاهر اتحاد مدلول التوثيق في ترجمة الامامي والتوثيق في ترجمة غير الامامي عدا ما ثبت الاختلاف فيه
اعني المذهب قضية اقتضاء الاستثناء عموم المستثنى منه للمستثنى الا ان يكون الاستثناء من باب الانقطاع لكنه خلاف
الظاهر الا ان يقال انه لا هذه بمنزلة غير الاستدراك كما يرشد اليه ما يقال فطحي غير انه ثقة اذ المدار في الاستثناء على الدخول
ولا مجال هنا للدخول قطعا اذ الشخص لا يتصف بكونه اماميا وفطحيا غاية الامر انه يحتمل كونه موصوفا بالامامية والفطحية
فبعد الاستدراك يظهر كونه فطحيا وانما ذلك نظير تعليق العموم الا زيد فقبل الاستثناء يكون زيد داخلا في العموم بحسب مفاد
القضية وبالاستثناء يتاتى الخروج ولا فرق في ذلك بين الاطلاق والعموم اذ يصح الاستثناء من الاول كما يصح من الثاني
مثلا يصح ان يقال اكرمت جميع العلماء الا زيدا نعم الاستدراك في المقام يكشف عن عموم الثقة بنفسه للفطحي فلا فرق بين
العالم الا زيد بناء على عدم عموم المفرد المعرف باللام كما يصح ان يقال اكرمت
الاستثناء والاستدراك في الثمرة الا ان يقال ان ما ذكر في الاستدراك مبني على كون المدار فيه في المقام على تعيين احد
المحتملين بالسوية لكن يمكن ان يكون الامر من باب تعيين خلاف الظاهر واقامة القرينة على التجوز بدخول الامامية في معنى الثقة
وكون الا قرينة على عدم الدخول الا ان يقال ان ذلك مبني على كون الامر من باب القرينة على التجوز خلاف الظاهر مع انه قد تكثر
الاستدراك بالا وغيره بحيث اوجب رفع ظهور الثقة في الامامية بناء على دخول الامامية في العدالة وان كان السكوت
عن سوء المذهب في كلام الامامي ولا سيما من كان كتابه موضوعا للاماميين مقتضيا للامامية وكذا اشتراط الايمان
من غير من ندر في موارد اشتراط العدالة في الاصول كما في باب خبر الواحد وكذا في الفقه كما في صلوة الجماعة والقضاء والشهادات
ثم اكتفى في اللمعة في باب القضاء بالعدالة واعتذر الشارح الشهيد عن اشتراط الايمان بدخوله في العدالة ويؤيد ما ذكر ظ
اعني عدم دخول الامامية في العدالة رواية البزنطي عن ابي الحسن عليه السلام طلاق السنة ان يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشيها
بشاهدين عدلين كما قال الله سبحانه في كتابه فان شهد رجلين ناصبيين على الطلاق ايكون طلاقا فقال من ولد على
الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان تعرف منه خيرا وقد حررنا تفصيل الكلام في دخول الايمان والاسلام وعدمه
في الاصول وبعد هذا اقول ان الشيخ لم يسلم وقوع اتفاق الامامية على انكار العمل باخبار الاحاد حتى ينافي الاشكال الحصر
الانكار الى انكار العمل باخبار المخالفين وانما سلم الانكار من الشيوخ في خصوص المناظرة مع خصومهم ولعله هنا كان
التصريح منهم بفسق المخالفين منتشرا او متعذرا لهم فاحتالوا في الذب عن اخبار المخالفين بانكار اعتبار اخبار الاحاد نفيه
وبعد هذا اقول ان الشيخ قد صرح فيما نقل في الاستبصار مقالة الشيوخ بكونهم معلومي النسب فلا يتحقق الاجماع من مقالتهم
ولا ينافي مقالتهم حجية الاجماع من غيرهم على حجية خبر الواحد وبما ذكر صاحب المعالم في دفع استبعاد التدافع بين نقل
الاجماع من السيد والشيخ امكان ان يكون نقل الاجماع من السيد مبنيا على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين من
من الاصحاب في العمل بخبر الواحد بحسب طريقتهم ونقل الاجماع من الشيخ مبنيا على ملاحظة كلمات الفقهاء في المسائل

الفقهية وقد يتوهم ان مقصوده ابداء الاختلاف بين مورد نقل الاجماع منهما بان مورد نقل الاجماع من السيد هو المسائل
الكلامية اى مسائل اصول الدين ومورد نقل الاجماع من الشيخ فى المسائل الفقهية وليس بشئ وربما ارجع صاحب المعالم
نقل الاجماع من الشيخ الى نقل الاجماع من السيد بكون نقل الاجماع من الشيخ فى الاخبار المحفوفة بالقرينة فلا يكون منافيا
للسيد ومنه ما تقدم وربما احتمل بعض اصحابنا فى الجمع بين الاجماعين المنقولين بان يكون مراد السيد من العلم الذى

ما بالقرينة القطعية وحسب ان دعوى حجية خبر الواحد من الشيخ فى الخبر المحفوف بالقرينة

ادعاه فى صدور الاخبار فيما ذكره من ان معظم الاحكام يعلم بالضرورة والاخبار المعلومة هو مجرد الاطمينان ولو كان
ظنا فان المحكى عنه تعريف العلم بما اقتضى سكون النفس وهو الذى ادعى بعض الاخباريين كون مرادهم بالعلم بصدور الاخبار
لا اليقين الذى لا يقبل احتمال الخلاف راسا ومراده من القرائن التى ادعى اختفاء اكثر الاخبار بها فى قوله ان اكثر اخبارنا المروية
فى كتبنا معلوم مقطوع على صحتها اما بالتواتر واما بامارة وعلامة دلت على صحته وصدق رواته موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة فى الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد هو الامور الخارجية الموجبة للوثوق بالراوى او
بالرواية المقتضية لسكون النفس الى الرواية وح فيحمل دعوى انكار الامامية للعمل بخبر الواحد على دعوى انكارهم للعمل به
تعبدا او بمجرد حصول رجحان صدقه على ما يقوله المخالفون ومراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار من القرائن لنفى تجردها عن القرائن الاربع
التى ذكرها من موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ولم يتضح من كلامه دعوى الاجماع على ازيد من العمل الموجب لسكون
النفس ولو بمجرد وثاقة الراوى وكونه سديدا فى نقله غير مطعون فى روايته فالسيد لم ينكر جواز العمل بالخبر الموجب للظن
المطمئن وانما دعوى الاجماع منه على عدم جواز العمل بخبر الواحد تعبدا او بمجرد افادة الظن ولو كان ضعيفا والشيخ لم يدع
ازيد من حجية خبر الواحد الموجب للظن المطمئن ولا الاجماع على ازيد من حجية هذا الخبر ومقصوده من تجرد الخبر عن القرينة
هو التجرد عن القرائن الاربع المذكورة فى كلامه لا مطلق القرينة حتى يتناول كلامه للخبر الموجب للظن الضعيف الخالى عما يوجب
سكون النفس وتحريره ان مراد السيد من دعوى الاجماع على عدم جواز العمل بخبر الواحد انما هو الاجماع على عدم جواز
العمل بخبر الواحد تعبدا او من باب الظن المقتضى لجواز العمل به فى صورة افادة الظن المتوسط والظن الضعيف بتوسط
قرينة حمل العلم فيما ذكره من ان معظم الاحكام يعلم بالضرورة والاخبار المعلومة على الاعم من الظن المطمئن ومراد الشيخ من
التجرد عن القرينة فى دعوى الاجماع على جواز العمل بخبر الواحد المجرد عن القرينة انما هو التجرد عما عدا القرائن الاربع المذكورة
فى كلامه اعنى موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل لا مطلق التجرد عن القرينة المقتضى لاعتبار خبر الواحد فى صورة
افادة الظن المتوسط والظن الضعيف فالقدر الثابت من دعوى الاجماع على جواز العمل بخبر الواحد انما هو صورة افادة
الظن المطمئن فخبر الواحد المفيد للظن المتوسط او الظن الضعيف غير جائز العمل على ما يقتضيه كلام السيد ولا يقتضى كلام
الشيخ جواز العمل به وخبر الواحد المفيد للظن المطمئن يجوز العمل به على ما يقتضيه كلام الشيخ ويوافقه كلام السيد اقول
اولا ان سكون النفس وان يصدق على الظن الغالب لكن الظاهر منه عند الاطلاق ولا سيما فى تفسير العلم بملاحظة ندرته
بعموم العلم للظن المطمئن انما هو الجزم ومما ادعاه بعض الاخباريين وهو نهاية ما تم فى المراد بالعلم بصدور الاخبار من سكون
النفس انما هو الجزم العادى قبال الجزم العقلى وثانيا ان مقتضى بعض كلماته المتقدمة عدم جواز العمل برواية الثقات فكيف
يدعى تجويزه العمل بخبر الواحد المفيد للظن المطمئن بل هذا قرينة على اختصاص العلم فى كلامه بالجزم وثالثا انه لو ثبت
اختصاص مراد السيد بما ادعى الاجماع عليه عدم جواز العمل بخبر الواحد من باب التعبد او من باب مطلق الظن لكن لم يثبت
اختصاص مراد الشيخ بصورة افادة الظن الغالب بل غير واحد من كلماته المتقدمة غير صريح فى جواز العمل بخبر الواحد المجرد
عن القرينة بالكلية بل ليس مدار الجمع المذكور على الاختصاص بل مقتضى صريح ما ذكره فى بيان مراد الشيخ ان صورة افادة
الظن الغالب من باب القدر المتيقن لا من باب الاختصاص ففى صورة افادة الظن المتوسط او الظن الضعيف غاية الامر عدم
ثبوت المنافاة لا عدم المنافاة اعنى ثبوت الجمع لاحتمال عموم كلام الشيخ لتلك الصورة فرضا بل لا اشكال فى المنافاة فلا
مجال للجمع بناء على ما يقتضيه غير واحد من الكلمات المتقدمة من الشيخ من جواز العمل بخبر الواحد على وجه العموم ورابعا ان

مدار ما ذكر فيه في باب التصرف في كلام السيد على اخراج صورة افادة الظن الغالب من مورد نقل الاجماع في كلام النافي
بتوسط تعميم العلم في كلام المثبت على نقل الاجماع على جواز العمل بالاخبار المعلومة ولا خفاء في ان كلام المشار اليه من قبيل الفتوى
ولا باس بمخالفة الفتوى للاجماع للاجماع المنقول بل هذا عنوان معروف حررنا الكلام فيه في محله ومنه ما يتفق في كلام صاحب
المدارك من نقل الاجماع ومخالفة الاجماع المنقول فلا يتجه التعقيب المذكور اعني اخراج صورة افادة الظن الغالب من مورد نقل
الاجماع في كلام النافي المشار اليه الا ان يقال ان مخالفة الاجماع من السيد في كلام المثبت بعيدة او يقال ان الظاهر مما ذكره
السيد من ان معظم الاحكام يعلم بالضرورة والاخبار المعلومة هو تسلم هذا المقال وقيام الاجماع فيقيد نقل الاجماع على عدم
جواز العمل بخبر الواحد بنقل الاجماع على اعتبار الظن الغالب بناء على تعميم العلم للظن الغالب او يقال ان مقتضى دعوى نالة معظم
الاحكام بالضرورة والاخبار المعلومة بملاحظة ندرة الضرورة وندرة الجزم انالة معظم الاحكام بالظن الغالب والابطال
للقول بعدم حجية الظن الغالب فمقتضى ذلك دعوى قيام الاجماع على اعتبار الظن الغالب بناء على تعميم العلم للظن الغالب لكن
نقول انه على ما ذكر من المقالات ولا سيما المقالة الثانية يلزم نقل الاجماع من السيد على اعتبار الظن الغالب وتسليم حجية خبر
الواحد من باب حجية الظن الغالب وهو واضح السقوط وخامسا ان مقتضى ما مر من عبارة السيد من قوله وقد علم كل موافق
ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل العمل بالقياس في الشريعة حتى يؤدي الى العلم وكذلك نقول في اخبار الاحاد هو دعوى
الاجماع على عدم جواز العمل بخبر الواحد في صورة افادة الظن المطمئن الا ان يقال انه لو فرض دعوى السيد كون الظن المطمئن
من العلم فلا ينافي نفي السيد عن جواز العمل بالقياس في صورة افادة الظن المطمئن فلا يقتضي كلامه المنع عن جواز العمل بخبر الواحد
في صورة افادة الظن المطمئن لكن نقول انه لا بد من كون المقصود بالعلم في العبارة المذكورة هو خصوص الجزم من باب اطلاق
الكلي على الفرد وان كان العلم اعم من الظن المطمئن اذ ما وقع الاتفاق على خروجه عن تحت القياس وتعاهد خروجه على حسب
الاتفاق على حجيته وكونه اقوى الادلة في باب الاحكام واقوى الامارات في باب الموضوعات انما هو الجزم فالكلام في معنى العلم
غير الكلام في مورد الاتفاق فيه على الحجية وما وقع الاتفاق فيه على الحجية انما هو خصوص الجزم وان كان العلم اعم من الظن
المطمئن واما العقل فهو من جهة اصالة عدم حجية الظن واصالة حرمة العمل بالظن لكن الاصل الاول يبتني على اعتبار على
اعتبار اصالة العدم وكذا على كون الحجية من الاحكام الوضعية لو كان المقصود باصل العدم اصالة عدم الحكم المشكوك
فيه لا اصالة عدم الممكن المشكوك وجوده وقد تقدم الكلام في عدم اعتبار اصالة العدم مع انه مندفع بما ياتي من دليل
الانسداد وغيره مما استدل به على حجية مطلق الظن لو تم الغير وكذا ما ياتي مما استدل به على حجية الظنون الخاصة لو تم
الاستدلال على انه يمكن ان يقال ان الاصل الثانوي في الظن هو الحجية حيث ان طريقة العقلاء في امورهم العادية كانت جارية
على الاكتفاء بالظن فلو لم يحصل المنع عن الشارع عن العمل بالظن في الاحكام الشرعية فمقتضاه الرضا به لانه يعلم انه لو لم يصل
المنع عنه اليهم لسلكوا سبيله بمقتضى جبلتهم فعدم المنع دليل على الرضا الا ان يقال ان هذا الوجه لا يركن النفس اليه
ولا تسكن به الا ان يقال انه لا باس به في توهين اصالة العدم بناء على كون المقصود بالاصل فيها هو القاعدة المستفادة
من طريقة العقلاء بل نقول ان بناء الطاعنين على انكار ما لم يرضوه من عادات المطيعين المعلومة لهم فعلا او تركا لا اظهار
الرضا بخصوص كل مرضي منها ومن ذلك ان بيان الوجوب والحرمة في الشرع اكثر من بيان المباح بمراتب كثيرة وبعبارة
اخرى ان التامل في الشرع اكثر من الامر بمراتب كثيرة بل على هذا المنوال الحال في طريقة كل مطاع بالاضافة الى المطيع فعدم
المنع عن العمل بالظن يقتضي جواز العمل به الا ان يقال انه انما يتم لو ثبت التعاطي للاحكام الشرعية بالظن والا فالتعاطي للا
لا ارتباط لها بالشارع حتى يكون عدم المنع عنه كاشفا عن الرضا به الا ان يقال انه تداول التعاطي للاحكام الشرعية بخبر
الواحد في ازمنة الحضور ولم يكن هذا من باب العمل بمطلق الظن فعدم المنع عنه كاشف عن الرضا بالعمل بمطلق الظن الا ان يقال
ان العمل بخبر الواحد وان كان بمقتضى ما استقرت عليه جبلة الناس من العمل بمطلق الظن الا انه لو كان حجية خبر الواحد من جهة
الخصوصية فلا يلزم المنع عن العمل بخبر الواحد اذ المدار في لزوم المنع على وقوع المنكر وليس العمل بخبر الواحد على ذلك من باب

هذا انما يتجه لو كان المراد في كلام المثبت

فوائد اصالة العدم

المنكر كما انه لو كان عمل الناس على العمل بخبر الواحد من جهة الخصوصية وكان حجيته من جهة حجية مطلق الظن لا يلزم الردع عنه
وكذا لا يلزم المنع عن الاستناد الى جهة الخصوصية في الفرض الاول وجهة الطبيعة في الفرض الثاني لعدم دخول الاستناد
الى الجهتين جزما في الفرضين مثل الاستناد الى القياس فلا بد من المنع كما انه لو وقع الاستناد الى القياس على حكم مطابق للواقع
فلا بد من الردع عن الاستناد الى القياس وان لم يلزم المنع عن الحكم بل لا مجال لذلك الا ان يقال ان منشأ حرمة العمل بالقياس انما
هو كثرة مخالفته مع الواقع فلو علم في بعض المواقع بمطابقته مع الواقع لا يلزم المنع عن الاستناد الى القياس فضلا عن المنع عن
العمل بمؤداه ولو قيل انه لا باس بالتمسك في المقام باستصحاب حال الوضع (العقل) وان كان المدرك لاصل العدم هو القاعدة
المستفادة من طريقة العقلاء قلت ان استصحاب حال العقل وان ادعى غير واحد قيام الاتفاق على حجيته لكن بعض ادلة
المنكرين يقتضي اطراد النزاع في استصحاب حال العقل بل بعض ادلتهم يقتضي عموم المتنازع فيه لما ذكرناه في محله والاظهر عدم
شمول اخبار اليقين لاستصحاب حال العقل كما ان الاظهر عدم شمولها لعدم التكليف الثابت حال الصغر والحكم الثابت في
بعض الشرايع السابقة المشكوك نسخه والاحكام التعليقية واما الاصل الثاني فيقرر بوجوه **منها** (١) ان التعبد بالظن
الذي لم يدل دليل على وقوع التعبد به محرم بالادلة الاربعة ويكفي من الكتاب قوله سبحانه قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون
حيث دل على ان ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء ومن السنة قوله عليه السلام في عداد القضاة من
اهل النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومن الاجماع ما ادعاه العلامة البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند
العوام فضلا عن العلماء ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان جاهلا مع
التقصير نعم قد يتوهم متوهم ان الاحتياط من هذا القبيل وهو غلط واضح اذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على انه منه
مع عدم العلم بانه منه وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه او رجاء كونه منه وشتان ما بينهما لان العقل يستقل بقبح الاول
وحسن الثاني والحاصل ان المحرم هو العمل بغير العلم متعبدا به ومتدينا به واما العمل به من دون تعبد بمقتضاه فان كان
لرجاء ادراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر ولم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه كما لو ظن الوجوب و
اقتضى الاستصحاب الحرمة فان الاتيان بالفعل محرم وان لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به وان لم يكن لرجاء ادراك
الواقع فان لزم منه طرح اصل دل الدليل على وجوب الاخذ به حتى يعلم خلافه كان محرما ايضا لان فيه طرحا للاصل الواجب العمل
كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم وان لم يلزم منه ذلك جاز العمل كما لو ظن بوجوب ما تردد
بين الحرمة والوجوب فان الالتزام بطرف الوجوب لا على انه حكم الله المعين جائز لكن في تسمية هذا عملا بالظن مسامحة
وكذا في تسمية الاخذ به من باب الاحتياط وبالجملة فالعمل بالظن اذا لم يصادف الاحتياط محرم اذا وقع على وجه التعبد به والتدين
سواء استلزم طرح الاصل والدليل الموجود في مقابله ام لا واذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم اذا استلزم طرح ما يقابله
من الاصول والادلة الموجودة في مورده وحاصل ما ذكرنا ان التعبد بالظن مع الشك في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة
تعبد بالشك وهو باطل عقلا ونقلا واما مجرد العمل على طبقه فهو محرم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظية او العملية الدالة
على وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة كما اذا عمل به ملتزما انه حكم الله وكان العمل
مخالفا لمقتضى الاصول وقد يكون فيه جهة واحدة كما اذا خالف الاصل ولم يلتزم بكونه حكم الله او التزم ولم يخالف مقتضى
الاصول وقد لا يكون فيه عقاب اصلا كما اذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف اصلا وح قد يستحق عليه الثواب كما اذا عمل به
على وجه الاحتياط هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه فالعمل على
ما يطابقه بلا استناد اليه ليس عملا به فصح ان يقال ان العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقا وافق الاصول او خالفها غاية الامر
انه اذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين من جهة الالتزام والتشريع ومن جهة طرح الاصل المأمور بالعمل به حتى يعلم خلافه
وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين فمما اشير فيه الى الاولى قوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون بالتقريب المتقدم
وقوله ع رجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومما اشير فيه الى الثاني قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ع من افتى الناس بغير علم

في الفرضين في التكريعد المنع عن الاستناد لا يكشف عن الغاء الجهتين في الفرض نعم لو كان الاستناد الى الجهتين

كما يفسده اكثر مما يصلحه ونفس ادلة الاصول فقد تبين مما ذكرنا فساد دليل حرمة العمل بما عدا العلم في امرين وان الآيات والاخبار
راجعة الى احدهما احدهما ان العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالادلة الاربعة والاخبار فيه
طرحها لادلة الاصول العملية واللفظية كالاطلاق والعموم التي اعتبرها الشارع عند العلم بخلافها اقول ان الظاهر ان مدار ما ذكر
المذكور على ان العمل بالظن هو الاتيان بالفعل على طبقه على ان مقتضاه حكم الله وهو حجة والعمل بالظن على هذا الوجه تشريع محرم
واما مجرد الجريان على مقتضى الظن فهو ليس بحرام بل قد يترتب عليه الثواب كما اذا كان موافقا للاحتياط وينقدح بعد ان الظاهر
من اخبار البدعة كونها فيما ثبت انه ليس من الدين فلا يجري فيما لم يثبت كونه من الدين نفيا واثباتا ان الظاهر كون الفرض
في صورة العامل بالظن عالما بانه لا دليل على اعتباره من جانب الشارع وفي هذه الصورة اما ان يقال بحرمة الاعتقاد والتصديق
بكون الظن الذي لم يثبت اعتباره معتبرا او بحرمة الفعل المقرون بالتصديق المذكور كالاستبراء المقرون باعتقاد اعتبار
الشهرة القائمة على وجوبه عند القائل بحجية الظنون الخاصة لكن التصديق المذكور ممتنع ممن يعتقد عدم ثبوت الاعتبار من
جانب الشارع كيف لا والاذعان والتصديق بطرفي النقيض محال ولا ريب في عدم حرمة تصور اعتبار الظن المذكور والا لكان
تصور الزناء حراما وكذا الفعل على طبقه مقرونا به نعم لو افتى الشخص بطبق الظن المذكور فهو حرام لدخوله في القول بغير علم بل
مثله ما لو فعل الشخص فعلا بطبق الظن المذكور بحيث وجب تغرير الغير وكان الداعي له على الفعل هو التغرير والاضلال
كان يرى ما قام دليل غير معتبر على وجوبه بصورة الواجب بان فعله دائما واهتم بالاتيان به بحيث يذعن بوجوبه كل من رأى
فعله بهذا المنوال منه لحكم العقل بقبحه وان لم يكن من باب البدعة بل لو ارتكب الجاهل المقصر فعلا من غير اجتهاد ولا تقليد
على وجه الوجوب مدعيا به لحدس من عند نفسه دعاه اليه لم يثبت وجوبه فيمكن القول بالحرمة وعلى هذا المنوال الحال
لو ادى اجتهاد غير القابل الى امر خلاف الاجماع او خلاف الضرورة لو قلنا بعدم اختصاص البدعة بخلاف الاجماع والضرورة القابل
لخلاف الضرورة وكذا الحال في تقليد الاجتهاد المذكور من غير القابل او القابل لكن لا يصدق المبدع على المقلد وان يصدق
على فعله البدعة اذ الظاهر من المبدع من كان مؤسس البدعة منه وبعد ذلك اقول انه يمكن القول بان الشخص لو ارتكب
فعلا قام الشهرة على وجوبه مع عدم اعتبار الشهرة عنده على سبيل اخطار وجوبه واخطار التقرب به اي على نية الوجوب بناء على كون
النية هي الاخطار كما اشتهر ثبوت القول به بالاختلاف في النية على القول بكونها هي الداعي والقول بكونها هي الاخطار لكن الحق
انه لم يتفق القول بكونها هي الاخطار كما يظهر مما حررناه في الرسالة المعمولة في ان النية هي الاخطار او الداعي فالعقل يحكم بقبحه الا انه
اندر نادر لا يكاد اتفاق الاقدام عليه من احد فيشكل شمول عمومات البدعة له وقد حررنا حال البدعة في بحث التسامح في
المندوبات مع ان الظاهر كونها فيما ثبت انه ليس من الدين كما انه ليس من باب الافتراء لظهوره في القول ولا يدل الاخبار على
حرمته كما انه لم يثبت حرمته بالاجماع ثم ان العمل بالظن بناء على كونه موجبا للتشريع فلا يتأتى التشريع بعد ثبوت استقرار طريقة
العقلاء على العمل به في امورهم العادية واحكامهم جريان طريقتهم على العمل به في مقام الاطاعة فان الملتزم بفعل ما اخبر بوجوبه
بخبر الواحد وترك ما اخبر بحرمته بخبر الواحد لا يعده العقلاء مشرعا بل لا يشكون في كونه مطيعا فالعقلاء يعدون المخبر به
بخبر الواحد من الدين وكذا يعدون المخبر بوجوبه او حرمته بخبر الواحد من جانب المولى حكما لازم الاتباع وقبح التشريع مختص
بالاحكام الشرعية بل يجري في الاحكام العرفية حيث ان العقلاء يقبحون ويذمون العبد المبدع في احكام مولاه فلا يتأتى التشريع
في المقام وبالجملة فلا يتأتى صدق التشريع في المقام وقبح العمل بالظن محل المنع وهو الممنوع والا فلم يؤخذ في الاستدلال صدق
التشريع والبدعة مع انه لا مجال للتشريع بعد ثبوت اعتبار خبر الواحد بالاخبار والاجماعات المنقولة المتقدمة وكذا بالعقل
كما يأتي وبما سمعت تدري عدم جريان الاصول العملية في مقابل خبر الواحد حيث انها ان كانت من جهة حكم العقل فلا مجال
لها بعد استقرار طريقة العقلاء على العمل بخبر الواحد وثبوت اعتبار خبر الواحد وان كانت من جهة الادلة اللفظية فهي تندفع
بما يدل على حجية خبر الواحد واما الاصول اللفظية كالاطلاق والعموم فلا يتأتى اعتبارها في مورد المعارضة مع خبر الواحد
على تقدير اعتبار الظن الشخصي في ظواهر الالفاظ لعدم حصول الظن بالاطلاق والعموم مع مخالفة خبر الواحد بل الظن بالعدم

لحصول الظن من خبر الواحد فرضا وكذا على تقدير كفاية الظن النوعي لعدم اعتبار الظن النوعي لنا في خبر الواحد عند اهل
اللسان مضافا الى ثبوت حجية خبر الواحد بما مر وياتي فلا مجال لاعتبار الاطلاق والعموم سواء كان الاعتبار على تقدير
حصول الظن الشخصي او كان يكفي فيه الظن النوعي **ومنها** ان الامر في المقام دائر بين الوجوب التخييري ومقتضاه
التخيير او ترجيح جانب التحريم بناء على ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة والمقصود به ان الحرمة في المقام هي القدر المتيقن
حيث ان العمل بالظن اما واجب واقعا او حرام واقعا والحكم الواقعي دائر بين الحكمين فالحكم الظاهري اما التخيير او الحرمة بناء على
تغليب جانب الحرمة لاولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة وفيه ان الفتوى بطبق ظن لم يثبت اعتباره حرام ولو كان الظن واجب
العمل في الواقع لكونه من باب القول بغير علم مع ان العمل باتيان الفعل على طبقه ان كان مقتضيا للتشريع فهو حرام وان كان الظن واجب
العمل في الواقع ايضا على انه لا دليل على الوجوب التخييري في المقام لاختصاصه بتعارض الخبرين فمقتضى القاعدة جواز العمل بالظن لا
بالفعل على طبقه اللهم الا ان يدعى القطع بعدم الفرق في باب الوجوب التخييري وبعد هذا اقول ان ترجيح جانب الحرمة باولوية دفع
المفسدة من جلب المنفعة ظني فلا عبرة به في المقام فغاية الامر في المقام التخيير لو قلنا بالقطع بعدم الفرق بين ما نحن فيه وتعارض
الخبرين فلا يثبت اصالة حرمة العمل بالظن ومما يورد عليه تطرق الثواب على كل من فعل الواجب وترك الحرام وتطرق العقاب على
كل من فعل الحرام وترك الواجب فكما ان الواجب والحرام يشتملان على ما يحصل به الثواب من وجه ويحصل العقاب به من وجه آخر فالواجب
والحرام سواء في دفع المفسدة وجلب المنفعة فليس ترك الحرام راجحا على ترك الواجب ويندفع بوضوح ان المقصود بالمفسدة انما
هو المضرة المقتضية للحرمة المتقدمة عليها لا العقاب المترتب على الحرمة المتأخر عنها والمقصود بالمنفعة المصلحة المقتضية للوجوب
المتقدمة عليه لا الثواب المترتب على الوجوب المتأخر عنه وقد يورد بتطرق المفسدة على ترك الواجب ايضا كفعل الحرام فليس
ترك الحرام راجحا على ترك الواجب ويمكن الايراد بتطرق المفسدة على ترك الواجب تطرق المصلحة على ترك الحرام فليس ترك الحرام
راجحا على ترك الواجب اقول انه لا يلزم اشتمال ترك الواجب على تطرق المفسدة بل اشتمال ترك الواجب على المفسدة نادر كما ان
ترك الحرام لا يلزم اشتماله على المصلحة بل اشتماله على المصلحة نادر كيف لا ولولا ما ذكرنا من عدم لزوم اشتمال ترك الحرام على
المصلحة للزم ترتب مصالح لا تحصى على تارك كل المحرمات في آن واحد ولا يلتزم به من له ادنى مسكة نعم لو ثبت بالنص في مورد
اشتمال ترك الواجب على المفسدة او اشتمال ترك الحرام على المصلحة فعليه المدار فعلى ما ذكر لا يكون ترك الواجب حراما نفسيا
وهو المراد بالحرام بقول مطلق بل حرمته بتبع وجوب الفعل ولا يكون ترك الحرام واجبا نفسيا وهو المراد من الواجب بقول مطلق
بل وجوبه بتبع حرمة الفعل بل لو تخلل الواسطة بين الفعل والترك لما كان ترك الحرام واجبا ولا ترك الواجب حراما واما اساوق
على ترك الواجب وترك الحرام ترك المستحب وترك المكروه فان ترك المستحب لا يشتمل على الحزازة غاية الامر كونه مرجوحا بتبع
رجحان الفعل وبالاضافة اليه وبعبارة اخرى ترك المستحب لا يشتمل على المرجوحية بمعنى النقص غاية الامر المرجوحية بمعنى الخلو
عن الرجحان والفرق بين النقص وعدم الرجحان ظاهر فترك المستحب لا يكون مكروها نفسيا وهو المراد بالمكروه بقول مطلق
وانما هو مكروه غيري اي بتبع استحباب الفعل وترك المكروه لا يشتمل على الرجحان غاية الامر انه راجح بتبع رجحان الفعل
وبعبارة اخرى ترك المكروه لا يشتمل على الرجحان غاية الامر انه راجح بتبع رجحان الفعل وبعبارة اخرى ترك المكروه لا يشتمل
على الرجحان غاية الامر انه خال عن المرجوحية فترك المكروه لا يكون مستحبا نفسيا بل هو مستحب غيري اي بتبع كراهة الفعل او
تخلل الواسطة بين الفعل والترك لا يكون ترك المستحب مكروها ولا ترك المكروه مستحبا راسا فقد بان ضعف ما عن
المحقق في المعتبر من الحكم بكراهة التكفير تعليلا بانه مناف للمستحب وكذا ما قال المحقق الثاني في تعليقات الشرائع من ان المندوب
والمكروه متعاكسان كما ان الواجب والحرام متعاكسان يعني انه كل ما ندب فعله كره تركه وكل ما كره فعله ندب تركه وكذا كل ما ندب
تركه كره فعله وكل ما كره تركه ندب فعله وكذا ما قال المحقق التفتازاني من ان ترك المندوب كراهة وفي كلام جماعة من المتأخرين
القول باستحباب ترك المكروه وعدم كراهة ترك المستحب ويظهر ضعفه بما سمعت فقد علمت ان الوجوب والحرمة لا يتعاكسان
كذا الاستحباب والكراهة ولو قيل انه لو كان الامر على ذلك فلا وجه للعقاب على ترك الواجب لفرض عدم ترتب المفسدة المقتضية

لترتب العقاب قلنا ان اوامر الشارع من باب الارشاد لا من باب الترتيب كما حررناه في محله ولا ينافي انه من باب الترتيب كما يعاقبون على احداث المفسدة كذا يعاقبون على تفويت المصلحة مع انه كما يترتب العقاب على فعل المفسدة كذا يترتب على مجرد التمرد فلا باس بتطرق العقاب على ترك الواجب مع عدم ترتب المفسدة على الترك وان قلت قد عرف المستحب بما يثاب فاعله والمكروه بما يثاب تاركه ومقتضى التعريفين انما هو استحباب ترك المكروه دون كراهة ترك المستحب فترك المكروه مستحب لكن ترك المكروه لا يكون مستحبا قلت بعد انتقاض التعريفين بالواجب والحرام لتطرق الثواب على الفعل في الاول وتطرق الثواب على الترك في الثاني ان المكروه لا يكفي فيه مجرد الثواب على الترك لظهور الثاني ان المكروه لا يكفي فيه مجرد الثواب على الترك بل لا بد فيه من اشتمال الفعل على الحزازة بتسليم ربما القول بالفرق بين ترك المستحب وترك المكروه باستحباب الثاني وعدم كراهة الاول ولا مجال للتفصيل وربما صرح الشهيد في الروض نقلا بان ترك المستحب ليس بمكروه وهاد ... ما ضعفه في الروضة حيث نفى كراهة الصلوة في السود بعد ان حكم في اللمعة باستحباب تركه وبما قاله من ان تعينه امام من المصلين يستحب له الرداء ولكن لا يكره تركه بل خلاف الاولى قوله بخلاف الاولى قد يعبر عن ترك المستحب هنا بخلاف الاولى وقد حكي في التمهيد عن بعض متاخري الاصوليين التعبير عن مكروه العبادات كالصلوة في الحمام بخلاف الاولى ويظهر من الفاضل في تعليقات الروضة ان ترك المستحب لا يكون مكروها الا اذا دل الدليل على الكراهة ومرجعه الى عدم كراهة ترك المستحب في مثله فاصنع الشيخ علي على ما في تعليقات الروضة حيث استظهر ان المستحب لا يلزم من تركه المكروه لتوقفه على الدليل ومجرد الترك لا يصلح دليلا بعد ان ذكر ان ترك الرداء للامام مكروه وفعله مستحب ويتفرع على ما ذكرناه انه لا يتاتى التسامح على القول بالتسامح في الاستحباب في كراهة الترك لو ورد الخبر الضعيف باستحباب الفعل ولا في كراهة الفعل لو ورد الخبر الضعيف باستحباب الترك ومزيد الكلام موكول الى ما حررناه في بحث ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده **ومنها** ان الامر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية المعلومة اجمالا او وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي فيرجع الامر الى الشك في المكلف به وتردده بين التخيير والتعيين فيحكم بتعيين الاعتقاد القطعي تحصيلا للبراءة اليقينية وفيه انه مبتنٍ على وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به والحق حكومة اصل البراءة ولا سيما في مثل ما نحن فيه مما لا يكون ارتباطيا وقد حررنا شرح الحال في ... مع انه لا يتاتى في واقعة انسد فيها باب العلم واورد عليه بان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمة متعلقة لتعلمها وامتثالها فالحاكم بوجوبه هو العقل ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه وان الذي حكم بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم بل اما ان يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد او خصوص العلم [illegible] القطعي واما ان يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور الاجمال في موضوع الحكم العقلي لان التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم اقول انه لا شك في امتناع تردد العقل ثانيا في موضوع حكمه اولا مع استقرار التردد وبقاء الحكم او تردده اولا في موضوع حكمه لاستلزامه التردد في الحكم حيث ان الحكم ح غير معلوم بتخصصه فيلزم اجتماع الجزم والشك لكن لا باس بان يقال ان العقل امكنه ادراك وجوب تحصيل اصل الاعتقاد فهو جازم بوجوب القدر المشترك لكنه لا يمكنه الجزم باحد الفصلين من وجوب تحصيل العلم وكفاية الظن فهو جازم بالقدر المشترك ومتردد في الفصل فالبين احد الفصلين هو القدر المتيقن بوجوبه عند الشارع وهو الظن والاخر هو القدر المتيقن في الامتثال وهو العلم فموضوع حكم العقل غير ما وقع التردد فيه وما وقع التردد فيه غير موضوع حكم العقل بوجه وجه ان كان الغرض منافاة التردد في الموضوع مع الجزم الشخصي فهو مسلم لكن الجزم بالحكم في المقام انما هو الجزم بالحكم النوعي وح ان كان الغرض منافاة التردد في الموضوع مع الجزم بالحكم النوعي فهو ممنوع كيف لا وفي باب الشبهة المحصورة حرمة او وجوبا كما في قبلة المتحير على القول بوجوب الاحتياط يتاتى الجزم بالحكم نوعا مع التردد في الموضوع وان كان الغرض ان التردد في الموضوع مع الجزم بالحكم من باب الجزم بالحال مع التردد في المحل وهو محال ففيه انه لا استحالة في ذلك ولا باس به وما يستحيل انما هو وجود الحال بدون المحل وان كان الغرض انه لما كان الحاكم بالوجوب في المقام هو العقل فالاجمال لا اجمال لموضوع حكم العقل كما لا اجمال لاصل حكمه ففيه انه لا باس باحاطة العقل بالجنس دون الفصل

في الموضوع

في المقام والمرجع الى اجمال الحكم العقل اذ الحكم في الحقيقة انما هو وجوب الاعتقاد لا الوجوب فقط وربما حكي عن السيد المحسن
الكاظمي دعوى ان الاصل اباحة العمل بالظن كما هذا الاصل في الاشياء ويضعفه ان الظن قد يقتضي الوجوب والحرمة فحجية الظن
على وجه جواز ترك العمل به ينافي وجوب ما قام الظن على وجوبه وكذا حرمة ما قام الظن على حرمته مع ان الظن لو كان معارضا
بدليل لفظي او عقلي فلا معنى لجواز تركه لا الى بدل كما هو مقتضى الاباحة على تقدير ترك العمل بالظن لا بد من العمل بالدليل المعارض له
فغاية الامر الوجوب التخييري مع انه لا وجه لجواز الفتوى على طبق ظن لم يثبت اعتباره كما انه لو كان العمل بالظن موجبا للتشريع
فينافي الحجية ولا مجال للاباحة لاستقلال العقل هنا بالحرمة والاباحة انما تأتي فيما يستقل العقل فيه بالاباحة واذ تمهد
ما تقدم فنقول ان اصحابنا رضوان الله تعالى عليهم ممن جوز العمل بين القول بحجية مطلق الظن واختاره ثلة من الاواخر
واسبقهم العلامة البهبهاني وعمدة كلامه في الباب يظهر في رسالته المعمولة في الاستصحاب قال ولا يخفى على المتتبع ان فقهائنا
نراهم يعتمدون على ظنونهم في مقامات اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من دون ان يكون على حجيته
ذلك الظن اجماع قطعي او آية او حديث من غير اشارة منهم الى ما هو الحجية نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله مما ثبت النهي
عنه شرعا بخصوصه او اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات حكم بالرمل والنجوم وامثالهما وانت خبير بان كلامه هذا
يستلزم دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن ولا ينافيه كلامه المذكور في رسالته الاجتهادية الاصل عدم حجية الظن وهو
محل اتفاق جميع ارباب العقول اذ كل من قال بحجية ظن في مقام في دليل كما لا يخفى على المطلع اذ كل من يقول بحجية مطلق
الظن انما يأتي بالاستدلال عليه فدعوى اتفاق اهل المعقول والمنقول لا ينافي دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن فان قلت
انه لو كان حجية مطلق الظن مورد الاجماع فالاجماع قائم على اصالة الحجية في الظن وهذا ينافي اتفاق اهل المعقول والمنقول على
اصالة عدم حجية الظن قلت ان المقصود من دعوى الاجماع على اصالة حجية الظن بل ان المقصود من دعوى الاتفاق
على اصالة عدم حجية الظن انما هو الاصل الاولي واما حجية الظن على القول بحجية مطلق الظن من باب الاصل الثانوي فلا
منافاة في البين نعم يمكن ان يقال بان ظاهر الكلام الثاني هو رد حجية الظن فهذا ينافي دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن
وعلى اي حال اول من صرح منه باطلاق حجية الظن هو صاحب المعالم الا ان كلامه في دليل الانسداد لا يوافق ذلك بل مقتضاه
القول بحجية الظن الاقوى كما هو ظاهر كلامه فجواب مستدلا بان السيد المرتضى على عدم حجية خبر الواحد يقتضي القول بذلك ويظهر
شرح المختصر الاتيان بان لكن لم يجزم المقدمة على حجية مطلق الظن والظن الاقوى كيف لا وهو قد اعتبر اعتبارا والحجية لكنه
في كل من رجال السند وهو مقتضى كلمات الشهيد في الذكرى في بيان المسلم في بحث حجية الاخبار وطريقة الاصحاب
في بحث الاجتهاد واحوال العلماء المحول وذكر في بحث الاجتهاد ايضا ان المستفاد من الاخبار والفتاوى والاعتبار هو ان العمل
بالاخبار لا لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن قوله بل لاجل العلم بانها اخبار طبية وكشفها حجة ولذا نسبه بعض المحققين الى طريقة الاصحاب
والقول بحجية الظنون خاصة واختاره ثلة اخرى من الاواخر واسبقهم السيد السند المحقق وهو قد بالغ في ترويج هذا القول
حيث عد القول بحجية مطلق الظن مباينا عن المذهب اللهم الا ان يكون مقصوده من مطلق الظن ما يعم القياس وامثاله
لكن ينافي ذلك ما ذكره نقلا من ان عمدة الدليل على جواز العمل بخبر الواحد هو عمل الصحابة حيث ان عمل الصحابة لم يكن الا من باب
الجملة واستمرار الطريقة على العمل بالظن وكذا ينافي ذلك استدلاله بالاستمرار على اصالة الحجية في المعاملة التي
ان خرج من هذا الاصل المنهي عنه لعينه وعلى اصالة عدم تداخل الاسباب اللهم الا ان يكون الاستدلال المذكور مبنيا على
ارجاع الاستمرار في الاخبار الى دلالة الاشارة كما وقع من غير واحد وكذا ينافي ذلك عدم منعه عن حجية الاستصحاب في
تمسك بعض اهل الكتاب في المناظرة المعروفة بنا وسلوكنا فانه هو وضعوا من كون التمسك بالاستصحاب لكن ظهر فيما تقدم فساده
بل وصعه المنع المذكور وعجيب من السيد السند المستدل بالادلة المذكورة في عدم حجية مطلق الظن بكون الظن في المسألة الاولى
متعلقا بالنبوة وهي من اصول الدين ومنهم العلامة النجفي وهو ايضا ممن بالغ في ذلك واغرق في القوس قال في كشف الغطاء في
البحث الثاني والاربعين من الفن الاول وينبغي للمفتي اذا حاول الاستدلال على مطلب من مطالب الفقه ان يجعل الادلة

الظنية وغيرها من الطرق الشرعية الظنية ذخيرة لوقت الاضطرار وفقد المعتمد وحضر لا نرضا بالتباعد عنها بالآيات القرآنية والأخبار
المتواترة المعنوية والسيرة القطعية المتلقاة خلفاً بعد سلف من زمان الحضرة النبوية والإمامية الى يومنا هذا وليس مذهبنا
أول مصنوع من مذهب الحنفية والشافعية والحنبلية والمالكية والزيدية والناووسية والواقفية وغيرهم فان لكل
طائفة طريقة مستمرة يتوارثونها صاغراً بعد كابر بل اهل الملل من عدا المسلمين على بعد عهدهم عن انبيائهم الماضين
لهم طرائق وسير يمشون فيها على الأثر ولا يصغون الى انكار من انكرها ادركوا وليتني علمت انه ما السبب وما الباعث في أن
بعض اصحابنا رضوان الله عليهم لم يزالوا ساعين في اخماد ضوء الشريعة الغراء واثبات الخفاء في مذهب ائمة الهدى ففتحوا
للأعداء اكبر الأبواب ونسبوا اكابر فقهائنا الى الخطاء ابعدهم عن الصواب بعثوا على تجرّي الأطفال على فحول العلماء الذين
لولاهم لم يعرف الحلال من الحرام وتلك مصيبة عامة نسأل الله العافية منها قوله بعض اصحابنا ظاهره انفراد البعض كما هو الحال في عموم
موارد استعمال البعض لكن مقتضى ارجاع ضمير الجمع الى البعض في قوله لم يزالوا وقوله ففتحوا كون البعض جماعة فليته بدل البعض
بالجماعة ولعله كان الغرض من التعبير بالبعض هو التوهين لكن المفروض بروز كون البعض جماعة لو عمل بضميري الجمع او وقوع
التناقض في كلامه لو لم يعمل بذلك وبالجملة فقد ذكر الوالد الماجد ره الكلام المذكور الى قوله فما ادري الى الآخر تأييداً للقول
بحجية الظنون الخاصة مع ان التأييد في قوله فما ادري الى الآخر انما يدور على اي حال ما ذكره في قصيه مراتب وضوح الفساد
كيف لا والأخبار المتواترة والسيرة القطعية والآيات القرآنية على فرض كثرتها الى الحد يوجب العلم انما تنفع في الضروريات و
على هذا المنوال الحال فيما يتضح بالقطع من سائر المذاهب من الضروريات من الأمور الخفية الدقيقة الى يد ويتعلق بها العبادات
فضلاً عن كفاية واحد من تلك الأمور في كل واحد من العبادات لكون النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين بل يكفي وقوع واحد منها
في الصلوة التي هي عمود الايمان وعمدة العبادات ومع ذلك المتبع هو الدليل والبرهان ولا توحش من مثل تلك العبارات
والحق احق ان يتبع بالحق والحق ثم بالحق والحق ثم بحق الحق وفي قبال تلك العبارات عبارات اخرى يمنعون عن الاقدام عليها لما
اوجبت على نفسي من مراعات الأدب والاحترام بالنسبة الى العلماء كافة وقاطبة في الستر فضلاً عن العلانية ومنهم الوالد الماجد ره
وهو انما قد اتى بما استدل به على حجية الظنون الخاصة في رسالته المعمولة في عدم جواز تقليد الميت واقتصر عن الحشو الفحش
ان يلاحظ ذلك فلاحظه وكتب حواشي في الحواشي وقال في فاتحة الحواشي ايها الولد الأفضل والخل الأمثل قد اقتضيت مني
تسريح النظر في هذا الكتاب وتمييز ما فيه من القشر واللباب وان اكتب ما يستحق في الحواشي وارفع عن وجوه مخدراته
الغواشي فصرت اقدم رجلاً واؤخر اخرى لصعوبته دما اقترحت من المأمول ولانه لا يتمشى من الكليل العليل الا الخاطر
المعلول ومع ذلك فالموانع شتى والروادع لا تعد ولا تحصى ونصب عينيك ما انا فيه من تكسر القوى والبنيان وعلى عيانك
مخبيات ضمائري فضلاً عن جلياتها والعيان يغني عن البيان مع ان الكلام في هذا المضمار متمادي الأقطار وسعي من ارعى ما
في هذا الطومار وترميم مرابعه يستدعي سحاب فكر مطار وايدي قوة من قلم مدرار وان عيون افكاري قد غارت مياهها
ووجوه خواطري وانظاري قد ذهبت بروائها الى آخر كلماته وله في تلك الكلمات كلمات متشددة على الوالد الماجد ره
منها قوله والعجب منك ايها الفطن الذكي كل العجب من هذه التعبير المتساقط ومنها قوله والظاهر انك لم تتعب بالك الشريف
في التفكر في كلماتي والا لما بقي عليك شبهة ومنها قوله ان كان مثل القوانين مما زاد على الف بيت لم يف باتمامه فكيف يمكن
اتمامه في هذه الحاشية ومنها قوله ان كان مثل القوانين مما زاد على الف بيت لم يف باتمامه وبالجملة ما ذكره سلمه الله في هذا
عبارة مغلطة متساقطة واعزمك بالله تعالى ايها الولد الأعز ان لا تعود الى مثل هذا التعبير والتحرير ولعلك تقول مطلبي
دقيق وكلامي نبيه ولكنك بليد فهيه وهذا توجيه وجيه قوله اعزمك اي اقسمت كما في قوله عليه السلام في دعاء سيف بن
عميرة المروي في مصباح في وداع زيارة عاشوراء وبحقهم اسألك واعزم عليك والترجمة بالقصد خارج عن المقصود
وفي الجمع وعزمت عليكم اي اقسمت عليكم وربما رأى الوالد الماجد ره في النوم في زمان الاشتغال بالرسالة وفي غيره انه
انشق جدار البيت فجاء النبي صلى الله عليه وآله فقال صلى الله عليه وآله مخاطباً الى الوالد الماجد ره اذا سمعت انه امر فلا

الحرام من

ومنها قوله والمشتبه قطعك منه قد ... بما اورث عليك كلا الرجل عن مقالتك

صحح

فلا تخرج الراحلة من يدك وعبر الوالد الماجد عن سماع الانهزام بانتشار القول بحجية مطلق الظن من المحقق القمي لكونه رأس
العصر وكان الوالد الماجد يذهب الى المحقق القمي في كل سنة في سنوات كثيرة في ايام التيرة واستفادة منه وكان يكتب
اليه في كل شهر بالحلو والحامض وللمحقق القمي مكاتبات شريفة الى الوالد الماجد قال في بعضها بعد اذ شمة از الم مفارقت
وخالی بودن جای شریف در دل و دیده این ضعیف بی بضاعت معروض رای شریف میدارد و قال في بعض اخر منها
معروض رای وافر الضیا از حبیب عطوفت دستور وبرگزیده طبیب شفقت وملاطفت موفور میدارد که اگر چه از
احوالم باشید شاهد حالم انصح ناطقیست بشکستگی بالم وصفای خاطر از مشفق مهربانم اوضح شاهد وحیثیت ان تحیا
اما انما اشکو بثی وحزنی الی الله زیرا که در زمان بخیتی که الحال از دل پر درد بر آوردم از ستمگران دوندی بر دم از
ودر دهر بجفا نالم سردی ز سینه محنت تو دم کشیدم بالی زندامت بر روی ما نیم کشود وانظر الى غاية تواضعه في
الكاتبتين المذكورتين وانصح بها واعلم ان الله حيث يجعل رسالته وانظر ايضا الى اظهار شدة الهم في المكاتبة الاخيرة
مع غاية عزه واقطع النظر عن هذه الدار دار البوار ولعمري ان الامر كما ذكر اذ انا الآن هذا فصدقوه فان القول ما
قالت حذام حيث انه لو ذكر الهموم الهموم لبعض الثياب المنصوبة بصورة الاجدار لازدادت الهموم على الهموم و
ينبعث الهموم عن مذاكرة الهموم كيف لا والسامع للهموم من جنس من يشتكي عنه الهموم ولو بعنى وجه النكارة يكاد
يجر الامر الى الغيبة وكيف لا والسامع كاسباب الهموم من البلاء كما نص عليه الله سبحانه في كتابه العزيز وسمعت ان الوالد
الماجد كان يوصل اليه عند ذهابه اليه من وجوه البر مع شدة عزه وغاية انتشار صيته ولاحظ صبره في طول المدة على
شدة المحنة ولاحظ ما اظهر من الهموم في فاتحة الغنائم وقال في بعض اخر من كلماته ولو اطلعت على ما مضى في ازمان التحصيل
من كثرة الجوع والعري غالبا لقضيت منها العجب وما الصبر ولا سيما الصبر بمثل ما ذكر الا بالله سبحانه قال الله سبحانه
مخاطبا للنبي صلى الله عليه واله وما صبرك الا بالله وقال سبحانه ايضا ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا
ولكن الله يزكي من يشاء وقال سبحانه بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ولعمري انه لا احسب انه لم يتفق بعد العصمة من اهل
العلم والفضيلة ما اتفق له من الشدائد وجهات المشقة لكن لم يكن الصبر عليها الا من باب النعمة من جانب الله سبحانه فالصبر
على المشقة يحتاج الى الشكر شكرا على النعمة كما ان الشكر يحتاج الى الشكر مرة ثانية فالعبد منغمر فيما لا يحصى من النعم ومع
ذلك قد انعم الله عليه بوجوه كانت في حد خرق العادة ولله الحمد على كل نعمة بعد نعمة ما دامت النعمة للشكر مستحقة الملك
شقشقة قد هدرت ثم صارت في مقرها مستقرة ولم تكن الا من جهة النصيحة المأمور بها في الشريعة والا فانه على
ما ارادت عليها معشار عشر ما للفاضل الخوانساري جمال الدين في المسألة اصلح بالوعظ والنصيحة تكليف في رسالته المعمولة في
الخيرة وان كانت في معرض الايراد والمؤاخذة كما حررناه في الرسالة المعمولة في المسألة المذكورة ثم ان القائلين بذلك القول
بين اقوال فيما يعتبر من اقسام خبر الواحد فانهم بين القول باشتراط تزكية العدلين للراوي كما اختاره المحقق في المعارج و
صاحب المعالم ولم يجز احد منهما على ذلك في الغنية وقد حررنا الكلام في طريقه صاحب المعالم في بعض الفوائد المرسومة في
ذيل الرسالة المعمولة في رواية الكليني عن محمد بن الحسن والقول باشتراط ظهور العدالة في الراوي كما هو المشهور والظاهر ان
القائل بذلك يشترط الايمان فالقائل بهذا القول يقتصر على حجية الخبر الصحيح فقط والقول باشتراط عدم ظهور الفسق كما هو
مقتضى الاستدلال على اعتبار خبر مجهول الحال فالظاهر ان القائل بذلك يقول ايضا باشتراط الايمان فالقائل بذلك
يقول بحجية الخبر الصحيح اي بحجية خبر مجهول الحال والقول بحجية الخبر الصحيح والحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة
كما عن جماعة منهم المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى والقول بحجية الخبر الصحيح والحسن والموثق والقوي والضعيف المنجبر
بالشهرة كغير واحد والقول بحجية الظن في الطريق وقد جرى عليه بعض المحققين لا انه جريان من باب النزاع في القول بحجية
الظنون الخاصة كما يظهر مما يأتي ونظامه اعتبار الظن الفعلي في الظن باعتبار الطريق لا الظن في المسألة الاصولية فالمدار
على الطريق المظنون اعتباره فعلا لكنه لما كان مؤول باعتبار الظن النوعي في مداليل الالفاظ فهو يجري هنا على اعتبار

الظن النوعي في الطريق ايصاله في المسئلة الفرعية بالنسبة الى الواقع لو كان الطريق من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة ولو مع عدم حصول الظن بالحكم فعلا لمعارضته مثل القياس وحصول الظن بالعدم والظاهر عدم خروج الظنون الخاصة عن الادلة اللفظية الا ان الشهرة ربما عدت من الظنون الخاصة ويجري اعتبار الظن الشخصي والظن النوعي فيها باعتبار دلالة كلام المشهور على المقصود كما انه جريان الظن النوعي والظن الشخصي في الكتاب والسنة باعتبار المقصود ونزاع البعض المذكور من المحققين على القول بحجية الظن بالطريق ان المدار في الاعلم على من كان اجود استنباطا من الطرق لا من كان قوله اقرب ظنا الى الواقع كما هو مقتضى الاستدلال المعروف على وجوب تقليد الاعلم من ان الظن في جانب قول الاعلم من اقوال المجتهدين بالنسبة الى المجتهد فيجب على المقلد اتباع الظن الاقوى وهو في محله وعلى ذلك المنوال الحال بناء على حجية الظنون الخاصة وحجية التقليد من باب التعبد لكن يمكن ان يقال ان جعل المدار على من كان اجود استنباطا يطرد بناء على كون المدار على من كان قوله اقرب ظنا الى الواقع ويغني عن هذا فالمدار في الاعلم على جميع الاقوال المذكورة على من كان اجود استنباطا وبه فسره بعض الاواخر ويختلف جودة الاستنباط وجودا وعدما وكذا زيادة ونقصانا بالاختلاف في القوة الفكرية وتميز النظر وجودا وعدما وزيادة ونقصانا في نفس الفقه وما يتعلق به من الاصول والرجال والتتبع في الاخير وحسن الاستعداد واستقامة السليقة بل المواظبة على الاشتغال بل زيادة ادراك المشائخ ولا يكون احداث العناوين وكذا استخراجها من المخاصمات في المسائل المتفرقة وكذا تمهيد المقدمات وذكر التنبيهات لها موجبا للاعلمية نعم هذه المذكورات من باب الترقي للقوة فلو كان مجتهدان كان احدهما حاويا لما ذكر كلا او بعضا وكان الاخر خاليا عنه مع تساويهما في الاجتهاد لا يكون الاول اعلم من الثاني بل ربما يكون الثاني اجود اجتهادا بمراتب كثيرة من الاول فالثاني اعلم من الاول بمراتب كثيرة وربما يتوهم مداخلة قوة التفريع فضلا عن قوة اكثار التفريع في الاعلمية وليس على ما ينبغي اذ التفريع وكذا اكثاره لا يكون دخيلا في الاستنباط فكيف يكون دخيلا في جودة الاستنباط وبوجه اخر المدار في اجودية الاستنباط على الزيادة في القوم لا الزيادة على القوام بكون الزيادة من حيث الكمال فلو اختلف مجتهدان بان كان احدهما سبره في استقصاء ما يتعلق بالمقصود في المسائل لكن كان خاليا في تحرير المسائل عن التفريع وكان الاخر يقنع بالقليل والاقل من القليل فيما يتعلق بالمقصود في المسائل لكن له قوة التفريع او اكثاره فالاول اعلم من الاخير وبالجملة الاعلم بمعنى الاعرف حيث ان العلم قد يأتي بمعنى المعرفة كما يرشد اليه قول ابن مالك لعلم عرفان وظن تهمة تعدية لواحد ملتزمة ومنه قوله سبحانه والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لا الاجمال لكون المقصود بالاعلم هو الزيادة في الجزم كما لا يخفى فالغرض من الاعلم انما هو الاعرف بطريقة الاجتهاد بشهادة البحث عنه بعد الفراغ عن بحث الاجتهاد فالمرجع في الغرض من الاعلم الى الاجود اجتهادا وهو يطرد في الاقوال المذكورة ونظيره تفسير الاقرأ في باب الجماعة من جماعة نقلا بالاجود في فوائده في الاتقان واخراجها من مخارجها وربما فسر ايضا بالاعرف بالقواعد والاصول المقررة بين القراء كما عن بعض وبالاكثر قراءة للقران كما عن بعض اخر لكن فسر المحدث الكاشاني الاعلم في باب الاختلاف بالافقه وبه فسره في قضية التقليد بعض فقهاء الاواخر وفسره بعض الاصوليين منهم بمن كان اصوله ازيد وعلى كل حال فالكلام في وجوب تقليد الاعلم انما هو في صورة اختلاف الفتوى لكن قال الوالد الماجد الى وجوب تقليد الاعلم في صورة الاتفاق في الفتوى للشك في شمول العمومات والاطلاقات ووجوب الاحتياط وعن بعض القول بذلك وعن اخر الاشكال فيه وبسط الكلام في الباب لا يليق بالمقام والمدار في الاعلم على من ينفع تقليده بالمقلد وهو يختلف في الموارد اذ قد يكون النفع في تقليد الاعلم حين الاجتهاد وقد يكون النفع في تقليد الاعلم حين التقليد حيث انه لو اختلف الفتوى من مجتهدين كان احدهما اعلم حين الاجتهاد من الاخر وعرض للاخر الاعلمية بعد ذلك وكان اجتهاده بعد عروض الاعلمية له فالنافع بحال المقلد تقليد الاعلم حين التقليد اعني الاخير فيجب تقديمه واما لو كان اجتهاده من عرض له قبل عروض الاعلمية له فالنافع بحال المقلد تقليد الاعلم حين الاجتهاد اعني الاول فيجب تقديمه الا ان يقال ان ما ذكر انما يتم بناء على كون التقليد من باب اعتبار الظن والا ففي كل من الصورتين المذكورتين يتأتى التخيير والظاهر بل بلا اشكال وجوب البقاء على تقليد الاعلم لو تنزل الاعلم فصار غير الاعلم وصار غيره

بناء على

بناء على وجوب البقاء على تقليد الميت فلو اختلف الفتوى من مجتهدين كان احدهما من الاخر لكن عرض التنزل للامام فيجب تقديم
الاول اعنى الاعلم حين الاجتهاد وامّا لو كان اجتهاده بعد عروض التنزل فيجب تقديم الاخير اعنى الاعلم حين التقليد على
حسب ما تقدم فى عروض الاعلمية لغير الاعلم الا ان يقال بابتناء ذلك على كون اعتبار التقليد من باب الظن والانيات فى
التخيير وربما ذكر تقليد فى باب قبلة المتحير الاعلم ان من باب فعل التفضيل كما فى الحكم برجوع المتحير الى الاعلم لو اختلف اجتهاد غير واحد
واخرى من باب الافعل الوصفى كما فى الحكم برجوع العامى والمكفوف الى الاعلم وعن فخر المحققين ايضا التصريح بكون الافعل فى
الاخير من باب الافعل الوصفى وفى الادعية قد استعمل الاعلم ان كما فى اللهم انا الانعام منه الاخير وانت اعلم به الامر اخرى كما
فى اللهم انى اسئلك بحق هذا القران وبحق من ارسلته به وبحق كل مؤمن مدحته فيه وبحقك عليهم فلا احد اعرف بحقك
منك وقد خرجنا عما كنا بصدده الى غيره من باب المناسبة حرصا على ضبط الفوائد وجرى بعض اصحابنا ايضا على المو
المذكور اعنى القول بحجية الظن بالطريق لكنه صرح باعتبار الظن النوعى بالنسبة الى الواقع وكذا بالنسبة الى اعتبار الطريق
حيث حكم باعتبار الطريق المظنون الاعتبار وكذا اعتبار الطريق المشكوك الاعتبار عند تعذر الطريق المظنون الاعتبار
اعتبار الطريق الموهوم الاعتبار عند تعذر الطريق المشكوك الاعتبار فيما لو لم يحصل الظن بالاعتبار او حصل الظن بعدم
الاعتبار بمعارضة مثل القياس فهو قد جرى على اعتبار الظن النوعى فى كل من المسئلة الفرعية والمسئلة الاصولية وهو
محتكم فى صورة التعارض ويظهر الحال بما يأتى قال انا كما نقطع بانا مكلفون فى زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة
لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع او بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع على بقائه او
قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وحيث لا سبيل
لنا غالبا الى تحصيلها بالقطع ولا بطريق نقطع من السمع بقيامه بالخصوص وقيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره
فلا ريب ان الوظيفة فى مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع فى تعيين الطرق الى الظن الفعلى الذى لا دليل على عدم حجيته لانه
اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه وانما اعتبرنا فى الظن ان لا يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا
ظاهرى فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه ومع تعذر هذا النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا من المدارك التى
لا دليل على عدم حجيتها مع الاتحاد ومع التعدد والتكافؤ فالتخيير لامتناع الاخذ بما علم عدم جواز الاخذ بكلها وترجيح المرجوح
او الترجيح مع عدم المرجح ومما يكشف عما ذكرنا انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفة
الاحكام مطلقا وان افادت الظن الفعلى بها كالقياس والاستحسان والشهرة الظنية والرؤيا وظن وجود الدليل والقرعة وما
اشبه ذلك مما لا حصر له كذلك نجد عليها امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان
ان لم يستفد منها ظن فعلى بها ولو لمعارضة الشاذة وهذه امارات محصورة منها الكتاب والسنة الغير القطعيين لا سيما
والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية فى
حقنا امارات اخرى خارجة عن هذه الامارات ومستند القطع فى المقامين الاجماع مضافا فى بعضها الى مساعدة الاخبار
والايات حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متاخرى المتاخرين لا نراهم يتعدون فى مقام العمل عن هذه الى غيرها وان لم
يستفد لهم ظن فعلى بمؤديها وحيث انه قد وقع النزاع فى تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات فى نفسه وفى صورة التعارض
ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علميا اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع فى ذلك الى ما يستفاد اعتباره
من هذه المدارك الاجمالية لانعقادها فى نظر العقل ح على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مقدما للاقرب منها فى
النظر على غيره مع تحققه فثبت مما قررنا ان المعول فى تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التى هى ادلة الاحكام على الظن لكن
لا دليل على عدم حجيته ثم على ما هو الاقرب اليه ولا ريب ان خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية فيجب
العمل بها وهو المطلوب ولكن مع تعذر هذا النوع من الظن المرجع الى تعدد الظن الفعلى والتعبير بالنوع بملاحظة كون الظن
غير بات لعنباره ولا عدم اعتباره قولنا فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا من المدارك التى لا دليل على عدم اعتبارها يعلم

الامارات

انه لا بد من الرجوع الى ما يكون اقرب الى الظن الفعلى من حيث كونه مفادا للمدارك المشار اليها ومستفادا منها قوله من المدارك متعلق بالمفاد والمجرور بيان للموصول ووجه الاقربية ظاهر قوله لامتناع الاخذ بما علم عدم جواز الاخذ به هذا دليل على لزوم العمل بالاقرب فى صورة الاتحاد والتخيير فى صورة التعارض قوله وترجيح المرجوح دليل على لزوم العمل بالاقرب فى صورة الاتحاد قوله او الترجيح مع عدم المرجح دليل على التخيير فى صورة التعارض قوله كان اللازم الرجوع فى ذلك الى ما يستفاد اعتباره من هذه المدارك الاحتمالية المشار اليه بذلك هو التعيين المسبوق بالذكر ويمكن ان يكون المشار اليه هو العمل السابق ذكره قريبا والمقصود بالاحتمالية الاحتمال المساوى حيث ان المدارك مشكوك الاعتبار فرضا الا ان الطرق المستفاد اعتباره منها مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار باعتبار عدم حصول الظن بالاعتبار فى الاخيرين بل حصول الظن بعدم الاعتبار فى الاخير قوله للاقرب منها فى النظر على غيره كان الصواب تذكير الضمير او حذف الجار والمجرور لرجوع الضمير الى قوله ما يستفاد اعتباره ولا مجال لرجوع الضمير الى المدارك اذ المقصود بالمدارك المدارك المشكوك اعتباره فرضا واختلاف الحال فى الطرق المستفاد اعتبارها من تلك المدارك فالمدارك لا تكون مختلفة الحال حتى يتصور فيها الاقرب وبالجملة فمحصول المقصود بالعبارة المذكورة انه يلزم العمل بالطريق الذى ثبت اعتباره بالظن الفعلى من المدارك التى لم يقم دليل على اعتباره نفيا واثباتا سواء حصل من الطريق المذكور الظن بالحكم ولم يحصل منه الظن بالحكم لمعارضة بعض الظنون التى ثبت عدم اعتباره فتنقيحه الاجماع على عموم الاعتبار كما يرشد اليه قوله وان لم يستفد لهم ظن فعلى بمؤديها واذا تعدد الظن المشار اليه فلا بد من العمل بالطريق الذى دل على اعتباره بعض من تلك المدارك لكن قام بعض الظنون التى ثبت عدم اعتبارها على عدم اعتباره فكان الطريق المشار اليه موهوم الاعتبار والطريق الثانى اقرب الى الطريق الاول من الطريق الاخير فى النظر بلا شبهة وكل من الاصناف الثلثة المذكورة للطريق ما بين القطع باعتبار الطريق والقطع بعدم اعتباره هذا كله فى صورة اتحاد الطريق واما فى صورة التعدد والتكافؤ فيتأتى التخيير الا انه يبتنى على كون المتعدد من مظنون الاعتبار او مشكوك الاعتبار والا فلا مجال لتعارض مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار ولا تعارض مشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار لفرض عدم اعتبار مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار فى حال قيام مظنون الاعتبار وكذا عدم اعتبار موهوم الاعتبار فى حال قيام مشكوك الاعتبار مدرك استفادة كون المدار فى الشك فى مشكوك الاعتبار والوهم فى موهوم الاعتبار على معارضة بعض الظنون الثابت عدم اعتبارها قوله وان لم يستفد لهم ظن فعلى بمؤديها ولو لمعارضة الامارات الثابتة وان قلت مرتبا ما ذكرت فى المقصود بالعبارة قوله اللازم الرجوع فى ذلك الى ما يستفاد اعتباره من هذه المدارك الاحتمالية المتقدمة فى نظر العقل على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مقدما للاقرب منها فى النظر على غيره مع تحققه اذ مقتضاه ان المدار فى لزوم العمل بالطريق على الطريق الذى يستفيد اعتباره والطريق المشكوك اعتباره فضلا عن موهوم الاعتبار مستفاد الاعتبار قلت ان المقصود باستفادة الاعتبار انما هو الاستفادة مع قطع النظر عن المانع فالمقصود التصديق شأنا سواء حصل الفعلية ام لا بناء على كون المدار فى الدلالة على التصديق واما على كون المدار على التصور كما هو مقتضى القول بدلالة المشترك على جميع معانيه فلا خفاء فى حصول الاستفادة ويرشد الى ما ذكرنا ان رباب القول باعتبار الظن الشأنى يقولون بالمفاد والمدلول فى صورة الشك والظن بالعدم ولولا الاستفادة والدلالة لما كان هذا القول معقولا وان قلت ان ما نسبته اليه من التخيير فى التعارض مطلقا خلاف ما يقتضيه كلامه لان ظاهر كلامه اختصاص التخيير بالتعارض فى مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار فلا يطرد التخيير فى مظنون الاعتبار قلت انه لا مجال للفرق فى التخيير بين مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار والفرق مقطوع العدم فيطرد التخيير فى مظنون الاعتبار ويمكن ان يتوهم كون المقصود بتلك العبارة تخصيص العمل بمظنون الاعتبار والتفصيل بين درجات الظن باعتبار الظن الاقوى وان لم يحصل منه الظن بالحكم فعلا لمعارضة بعض الظنون المنهى عنها او بمعارضة الظن الحاصل من الطريق المظنون اعتباره فى

فى صورة تعدد مظنون الاعتبار او موهوم الاعتبار وفى صورة تعدد مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار

الدرجة اللاحقة ومقتضى بعض اخر من كلماته تثليث الدرجات وعلى ذلك لا يكون المقصود بقوله مفادا في قوله ثم نرجع الى ما يكون اقرب اليه مفادا هو الاعتبار باعتبار كونه مستفادا مما دلة عليه مفادا لا من جهة كونه مفادا ويرشد اليه قوله بعد ذلك كان اللازم الرجوع في ذلك الى ما يستفاد اعتباره وكانه قال اعتباره لكن نقول ان الحجة المذكورة غير مرادة بلا كلام مع ان مقتضى قوله ومع تعذر هذا النوع من الظن الرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا هو انتفاء الظن بالكلية في الدرجة الثانية وهذا ينافي كون الغرض التفصيل في درجات الظن وان امكن كون الغرض تعذر الظن الاقوى على ان تثليث الدرجات في بعض اخر من كلماته ينافي ذلك ايضا لعدم انحصار درجات الظن في ثلث درجات وربما يتوهم ان المقصود انه يلزم العمل بالطريق الذي ثبت اعتبارها بالظن وبعد تعذرها يلزم العمل بالظن بالواقع فقوله فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا بمعنى انه يلزم الرجوع الى ما يكون اقرب الى الطريق المظنون اعتبارها وهو الظن بالواقع وعلى تقدير تعارض الظن بالطريق والظن بالواقع يأتي التخيير وليس بشيء ولما كان عمدة الظنون الخاصة هي خبر الواحد فالمناسب نشر الكلام في الادلة التي استدل بها على حجية خبر الواحد وان لا يحتاج القول بحجية مطلق الظن الى التعرض لذلك لما يظهر مما مر من عدم دلالة شيء مما لو تم دلالته على حجية خبر الواحد على جهة الخصوصية لكن لا اشكال ولا ريب ان التعرض لها والبسط في التعرض لها من حصول البصيرة الكاملة بما لا يخفى في ترك التعرض مع انه ربما لا يسلم دلالة تلك الادلة ولو بعضا على الحجية في الجملة فالمناسب الاطلاع على حقيقة الحال على انه لو لم يسلم دلالة تلك الادلة على الحجية في الجملة فالقول بحجية مطلق الظن اقوى منه على تقدير الدلالة فالمناسب الاطلاع على حالها فنقول انه قد استدل على حجية خبر الواحد بوجوه من الكتاب والسنة والاجماع

اما الاول فهو آيات الاولى قوله سبحانه في سورة الحجرات يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين قوله سبحانه فتبينوا قرأ الاكثرون بالباء والنون اي اطلبوا البيان والظاهر ان البيان بمعنى الظهور كما هو ظاهر النهاية والمغرب والمجمل والمصباح الا انه قال بان الامر تبين فهو بيان ثم قال والاسم البيان ومقتضى كلامه كون البيان بمعنى التبين والفتح وربما يقتضي كلام صاحب الصحاح كونه مشتركا بين الفصاحة وما به يحصل الوضوح ونفس الوضوح حيث انه جعل البيان بمعنى الفصاحة واللسن ثم جعل البيان ما يتبين به الشيء من الدلالة وغيرها ثم قال وبان الشيء بيانا اتضح ومقتضى كلام صاحب القاموس الاشتراك بين الوجهين حيث انه قال بان بيانا اتضح ثم قال والبيان الافصاح مع ذكاء هذا على تقدير اتحاد المعنى الاول مما في الصحاح مع المعنى الاخير مما في القاموس اما على تقدير الاختلاف كما هو الظاهر فظاهر القاموس الاشتراك بين الوضوح والفصاحة مع ذكاء لكن الاشتراك خلاف الظاهر وخلاف ظاهر النهاية والمغرب والرجحان في هذا الجانب يكون التأمل بازيد مضافا الى ان الفعل اعني بان بمعنى ظهر بلا اشكال فيكون البيان بمعنى مطلق الفصاحة والفصاحة مع الذكاء فاقد النظير او قليل النظير واما كونه اسم المصدر كما هو صريح المصباح بل صرح به المغرب او مصدرا كما هو ظاهر طائفة من كلمات اللغويين فهو بعد البناء على الفرق بين المصدر واسم المصدر وقد تعرضنا للكلام فيه في بعض الفوائد فلا جدوى للكلام فيه وربما جعله العسكري من البين بمعنى الفرقة بين الشيئين وجعله المحقق القمي ماخوذا من بان بمعنى ظهر او من البين بمعنى الفرقة وهو ماخوذ مما صنعه العسكري وتبعه الكاظمي حيث جعله مشتقا من بان بمعنى ظهر وانفصل وكل منهما مخالف لكلمات ارباب اللغة حيث ان مقتضاها كونه من بان بمعنى ظهر وهل البيان حقيقة في العلم او فيما يعم الظن عن كثير من المحققين القول بالاول واختاره بعض الفحول واليه ذهب بعض ولو قيل بعموم الظهور للظن وصرح بعض بالثاني فالكلام يقع تارة في تطابق البيان والظهور مفهوما واخرى في عمومهما وخصوصهما مع الاختلاف في المفهوم وقد يقع الكلام في عموم البيان للظن اطلاقا ولو عم وضعا والاظهر التطابق مفهوما حيث انه مقتضى طائفة من كلمات اللغويين بعد انضمام العرف وعموم كل من البيان والظهور للظن وضعا الا انه المتبادر عرفا وان تكثر استعمال الظهور في الظن في لسان الفقهاء والاصوليين كما قال في الظاهر انه كذا وان يطلق على العلم ايضا كما يقال ومن الظاهر انه كذا ويعم اطلاق البيان للظن عرفا فالتبين في الاية يعم

البين

التبين الظني والامر بمنزلة ان يقال ان جاءكم فاسق بنبأ فاستكشفوا عنه وبتحصيل الظن يحصل امتثال الامر بالاستكشاف
عن الواقع وربما يقال انه لا يعتمد بالتبين بالظن الذي لم يثبت حجيته ولزوم التبين للتبين الظني وليس بالوجه وقد يقال ان التبين
يعم العلم والظن المطمئن وانما كان مبدأ الاشتقاق يقتضي الاختصاص بالعلم دون المقال لعدم اختصاص مبدأ الاشتقاق
بالعلم كما يظهر بتمامه وتطرق الاشكال في عموم التبين للظن بعد اختصاص مبدأ الاشتقاق بالعلم بل عدم اختصاص التبين
بعد العموم للظن بالظن المطمئن ان كان المقصود هو الظن المتاخم للعلم كما لعله الظاهر وعلى اي حال فالمقصود بالتبين في
الاية اما مجرد وجوب التفحص من دون دلالة على لزوم كون الحاصل بعد الفحص هو خصوص العلم او كفاية الظن كما هو مقتضى
كلام البيضاوي حيث فسر بقوله فتعرفوا وتفحصوا فلا دلالة في الاية الحاصل بعد الفحص هو خصوص العلم او كفاية الظن كما
هو مقتضى كلام البيضاوي حيث فسر بقوله فتعرفوا وتفحصوا فلا دلالة في الاية على المنع من القبول لو لم يحصل بعد الفحص
شيء حتى الظن او وجوب التفحص مع الدلالة على الحاصل بعد الفحص ايضا بلزوم كونه هو العلم او كفاية الظن الخبر او كفاية الظن
المطمئن او كفاية مطلق الظن على الخلاف ويمكن ان يقال على تقدير كون البيان اعم من العلم والظن ودلالة الاية على الحاصل بعد الفحص
ان اطلاق الامر بالتبين وارد مورد عدم جواز المسارعة الى القبول والعمل وبيان وجوب التبين من باب التقريب لبيان عدم
جواز المسارعة حيث ان وجوب التبين يستلزم عدم جواز المسارعة نظيرها يقال تامل في افعالك واقوالك فان المقصود
منه عدم جواز المسارعة الى القول والفعل بدون التامل ولا يكون المتكلم في مقام تفصيل التامل علما وظنا بل نظير قوله
سبحانه كلوا مما امسكن عليكم حيث ان بيان جواز الاكل من الصيد فيه من باب التقريب لبيان عدم كون اصطياد الكلب موجبا
لحرمة الاكل منه وجواز الاكل او في الجملة يستلزم عدم كون الاصطياد موجبا للحرمة فلا يصح الاستدلال باطلاق الموصول
على الاكل مع عدم غسل موضع العض فلا دلالة في اطلاق الامر بالتبين على كفاية الظن بل تمام يدل على لزوم حصول الظهور الا
من الظن في الجملة فالقدر المتيقن مما يلزم ان يحصل هو العلم ولا بد في كفاية الظن من دليل اخر فمقتضى الاية عدم جواز القبول
لو لم يحصل بعد التفحص شيء من العلم والظن وعن الحمزة والكسائي القراءة بباء بين ثاء مثلثة وتاء بنقطتين فوقانيتين قال
البيضاوي اي توقفوا حتى يتبين لكم الحال فتقتضي تفسيره عدم لزوم الفحص على هذه القراءة فالمعنى اطلبوا القرار في
الجمع تثبت الشيء ثباتا وثبوتا دام واستقل ويمكن ان يكون المقصود اطلبوا ثبوت النبأ فيتحد المعنى مع القراءة بالنون بناء على كون
المقصود على تلك القراءة هو مجرد التفحص واليه يرشد ما قاله في الكشاف من ان التثبت والتبين متقاربان وهما طلب الثبات
والبيان والفرق بين القراءتين على تقدير كون المقصود بالتبين هو التفحص وبالتثبت هو التوقف هو لزوم الفحص على القراءة
الاولى دون الثانية بل تقتضي الاية على الثانية عدم جواز العمل بعد ظهور الصدق ايضا لاطراد العلة لاحتمال الاصابة
بالجهل لاحتمال المخالفة للواقع الا ان يقال بعدم الشمول لصورة ظهور الصدق على وجه الظن والظن المطمئن والعلم لانصراف
الجهل الى الشك الا ان يقال بلزوم تعميم الجهل هنا للظن للزوم اللغوية في الامر بالتثبت لولاه حيث ان احدا من العقلاء لا يقدم
على العمل بالخبر من دون رجحان صدقه عنده والفرق على تقدير كون المقصود بالتبين هو تحصيل البيان وبالتثبت هو
التوقف بعد الدلالة على عدم جواز القبول قبل الظهور على القراءتين هو الدلالة على جواز القبول بعد حصول البيان
على الاولى دون الثانية لو لم نقل بالدلالة على عدم جواز القبول بعد حصول البيان ايضا على الثانية والفرق بينهما على تقدير
كون المقصود بالتبين هو تحصيل البيان وبالتثبت هو طلب ثبوت الخبر هو الفرق بين المعنيين المذكورين على القراءة الاولى
ولا فرق في البين على تقدير كون المقصود بالتبين التفحص وبالتثبت طلب ثبوت الخبر ثم ان المقصود بالتبين انما هو التبين
عن خبر الفاسق فلا يعم التبين عن غير خبر الفاسق كالتبين عن حال الفاسق الا ان الظاهر من التبين في الاية انما هو التبين
عن خبر الفاسق بلا واسطة فلا يشمل التبين عن خبر الفاسق بتوسط التبين عن حاله فلا يثبت بالاية اعتبار الخبر الموثوق
على عدم اجتماع العدالة مع سوء المذهب وكذا اعتبار الخبر الحسن والقوي والضعيف المنجبر بالشهرة العملية كما يتوهم ولا
يعم ايضا التبين عن خبر غير الفاسق كما في الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة المطابقة كما يتوهم لافادة الشهرة المطابقة

قوله

الظن بمطابقة النسبة للواقع بل نسبة تخبر الفاسق ان المخبر به في خبر الفاسق انما هو مجرد الصدق وعن المعصوم او الراوى وبين
هذا من مطابقة الصادر عن النسبة للواقع في حكم سيدنا من عدم اشتراط اعتبار الخبر الصحيح بافادة الظن بالواقع
وعدم ابتنائه على التقية بخلاف اخواته الثلثة اعني الخبر الموثق والحسن القوى والضعيف المنجبر بالشهرة لاطلاق مفهوم
النبأ واقتضاء اعتبار التبين في منطوق الاية اشتراط اعتبار تلك الاخوات بافادة الظن بالواقع يظهر ضعفه بما ذكرنا مضافا
الى عدم اعتبار اطلاقات مناطيق الكتاب فضلا عن اطلاقات مفاهيمها بعد عدم اعتبار مفاهيمها فضلا عن عدم
اعتبار اطلاق الجزاء في المنطوق فضلا عن عدم اعتباره في المفهوم كما يظهر مما ياتى ومقتضاه اشتراط اعتبار ظواهر
الكتاب بافادة الظن بالواقع الا انه من جهة عدم انفكاك الظن بالواقع عن الظن بالارادة بخلاف الخبر لاحتمال التقية فيه و
قد تقدم الكلام في المقام وبالجملة فالمشهور الاستدلال بمفهوم الاية على حجية خبر العدل الا انه ربما وقع الكلام ولو ممن
يرد الاستدلال بمفهوم الاية في ان المفهوم من باب مفهوم الشرط كما هو المعروف بان يقال انه سبحانه علق وجوب
التبين باداة الشرط على مجيء الفاسق بالخبر فيثبت قبول خبر العادل لانه اذا لم يجب التبين عن خبره فاما ان يجب القبول او الرد
والثانى يستلزم كون العادل اسوء حالا من الفاسق وهو باطل فيثبت قبوله وهو المطلوب او من باب مفهوم الوصف كما
حكيه السيد السند المحسن الكاظمي عن جماعة وجرى عليه الفاضل التونى وهو المحكي عن البيضاوى في منهاجه بان يقال
ان الله سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فانتفى الوجوب عند مجيء العادل الى اخر المقدمات المذكورة وربما حكى
بعض الفحول في تقريره عمن جرى عليه انه سبحانه امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتى وهو
كونه خبر واحد وعرضى وهو كونه خبر فاسق والمقتضى للتثبت هو الثانى للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب
عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتى الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضى
لحصوله قبل حصول العرضى فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضى اذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب
القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوء من حال الفاسق وهو خلاف المقصود وحكى الجمع البيضاوى في تفسيره بين المفهومين
في قوله من ان تعليق الامر بالتبين على فسق المخبر يقتضى جواز قبول خبر العدل من حيث ان المعلق على شيء بكلمة ان عدم عند عدمه
وان خبر الواحد لو وجب تبينه من حيث هو كذلك لما رتب على الفسق اذ الترتيب يفيد التعليل وما بالذات لا يعلل بالغير او
من باب مفهوم الوصف باعتبار مناسبة التعليل كما حكيه السيد السند المذكور عن العلامة بان يقال ان تعليق الحكم وترتيبه
على الوصف المناسب يشعر بالعلية فتعليق التبين على فسق الجائى يشعر ويفيد ان علة التبين هى كون الجائى فاسقا وذلك
يقتضى عدم ايجاب التبين عند انتفاء الفسق لان انتفاء العلة قاض بانتفاء المعلول والا فلا علية واليه يرجع ما صنعه المحقق
حيث جعل الاعتماد في المقام على مفهوم الوصف فقال وانا وان لم نقل بحجية مفهوم الوصف في نفسه لكنه قد يصير حجة
بانضمام المقام والظاهر ان مقصوده من قرينة المقام هو كون وصف الفسق هنا مناسبا للعلية للتبين واليه يرجع ايضا
ما جرى عليه سيدنا من كون المفهوم من باب مفهوم العلة حيث حكم بان الدلالة في الاية ليست بواسطة التعليق على الشرط لانه
لو قطع النظر عن غيره لا يفهم جواز القبول الا ترى انه لو قيل ان جاءك زيد بنبا فلا تقبل لا يفهم منه مع التجرد عن القرينة
جواز القبول ان جاء عمرو بنبا بل المفهوم انتفاء حرمة القبول عند عدم مجيء زيد به وانتفاء الحرمة وان كان معلوما
لكن الغرض من التعليق ليس الا مجرد فرض وجود الشرط ليترتب عليه الحكم من غير قصد الى بيان انتفائه عند انتفائه لا بقاء عدم
مجيء زيد بخبر اعم من ان لا يجيء الخبر اصلا او جاء غير زيد به فانتفاء الحرمة عند عدم المجيء مطلقا يستلزم المطلوب لان نفى
الحكم المعلق على الشرط حرمة قبول خبر زيد لا حرمة قبول الخبر مطلقا وانتفائه عند مجيء عمرو لا يستلزم جواز قبول خبر الغير ففى
الاية الحكم المعلق على الشرط وجوب تبين خبر الفاسق وتعليقه على الشرط اعنى مجيء الفاسق بالنبا وان كان يقتضى
انتفائه عند انتفاء مجيئه به وانتفاء المجيء اعم لكن انتفائه عند مجيء غير الفاسق بالنبا لا يقتضى جواز القبول لعدم منافاة
حرمة قبول خبر العدل لعدم حرمة قبول خبر الفاسق عند فقد خبره كما لا يخفى ولا بمفهوم الوصف لانه لا يكون حجة بمعنى ان

كلاهما مناسب القبول

عند عدم الخبر والقطع

التعليق على الوصف لا دلالة له على المفهوم وضعا نعم قد يدل عليه عقلا والدلالة العقلية هنا منتفية ايضا الا ان غاية ما
يتصور في وجهها ان اختصاص ذلك الوصف بالذكر لا بد ان يكون لفائدة واظهر الفوائد اختصاص الحكم به وهو فاسد لان
الاختصاص بالذكر انما هو للحاجة الى بيان ثبوت الحكم في المذكور وعدم الحاجة الى بيان غيره كيف لا ولو كان موجبا للدلالة
لكان تعليق الحكم على اللقب دالا على نفيه عن غيره ولو قيل ان جاءكم زيد بنبأ فتبينوا لكان دالا على عدم وجوب التبين عند
مجيء عمرو بالنبأ لاختصاص زيد بالذكر وفساده ظاهر ولا من باب مفهوم اللقب لان المراد من اللقب هو الاسم الجامد
والفاسق وصف وليس اسما جامدا بل الظاهر ان الدلالة بمفهوم العلة وتقريره انه لما كان الظاهر من الاية الشريفة ان العلة
في وجوب التبين فسق الجائي دون غيره ولم يكن فرق بين خبر الفاسق والعادل الا في وصفي العدالة والفسق يظهر من تعليق
وجوب التبين على مجيء الفاسق بنبأ انتفاؤه عند مجيء العادل به لانحصار العلة في الفسق وانتفائه في خبر العادل ويظهر ايضا
عموم الحكم في المنطوق والمفهوم اما الاول فلان العلة اينما وجدت وجد المعلول واما الثاني فلانه اذا انحصر العلة في
شيء فكلما ينتفي ذلك الشيء ينتفي المعلول ويمكن الفرق بان المدار في هذا على استفادة العلية عرفا من غير تعيين وجه
الاستفادة في شيء والمدار في ذلك على استفادة العلية من جهة تعليق الحكم على الوصف المناسب لكن عين سيدنا
جهة استفادة العلية في تعليق الحكم على الوصف في باب مفهوم الوصف حيث حكم بان المفهوم من الاية عدم وجوب
التبين عند مجيء العادل بالنبأ لاقتران الحكم بوصف مناسب لو لا عليته له لبعد الاقتران فيفهم العلية وانحصارها في
الفسق واذا كانت العلة في الفاسق منحصرة في الفسق ومعلوم ان العادل والفاسق من حيث انهما عادل وفاسق لا فرق بينهما الا في
وصفي العدالة والفسق والعدالة لا توجب التبين قطعا فينحصر العلة في الفسق فينتفي الحكم بانتفائه ولذا نبه دره من الاية عدم
وجوب التبين عند مجيء العادل بالنبأ لا لتعليق الحكم على الشرط ولا لتعليقه على الوصف من حيث هو وصف ومن باب علة مسا
فهم العرف وان لم يعلم وجهه كما جرى عليه سيدنا قبل ما تقدم من كلامه مثلا ان المفهوم من الاية عرفا وجوب التبين عند
مجيء الفاسق بنبأ وجواز قبول خبر العدل من غير تبين مطلقا سواء كان من باب مفهوم الشرط او الصفة او غيرهما اذ المناط
في الحجية على ان يكون المفهوم مفهوما عرفا وهو حاصل ومن باب مفهوم اللقب كما جنح اليه السيد السند المحسن الكاظمي نظرا
الى عدم انتهاض كون المفهوم في الاية من باب مفهوم الشرط لان مفهوم الشرط فيها ان لم يجئ الفاسق فلا
تبينوا وهو متناول لما اذا لم يجئ احد اصلا ولا يعقل فيه التبين كي ينهى عنه وعدم انتهاض كونه من باب مفهوم الوصف اذ
اقصى الامر تخصيص الفاسق بالذكر كما في ان جاءك زيد بنبأ فتبين لا وصف مذكور بالفسق كما في ان جاءك مبني فاسق
لكنه بنى هنا على حجية مفهوم اللقب من جهة تعليق الحكم على الوصف اي المشتق المناسب للعلية لعموم اللقب للمشتق
المعلق عليه الحكم بنفسه من دون اعتماده على شيء اي عدم سبق المنعوت وعدم عموم الوصف المبحوث عن مفهومه له الا ان
مقتضى كلامه بالاخرة الميل الى انتهاض مفهوم الشرط في الاية فمرجع كلامه الى الجمع بين مفهوم الشرط ومفهوم اللقب وهو
مقتضى ما صنعه الفاضل الخونساري في تعليقات الباغنوي حيث جعل في الاية مفهومين مفهوم الشرط ومفهوم الصفة
واستظهر ان مفهوم الفاسق من قبيل مفهوم اللقب كقوله في الغنم زكوة وقال في الحاشية انه ليس من مفهوم الصفة كما ادعى
بعضهم وانما يكون منه لو قيل ان جاءكم رجل فاسق واستدل سيدنا بالاية منطوقا ومفهوما نظرا الى تعلق الحكم اعني
وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بالمفهوم فيدل على عدم وجوب التبين عند مجيء غير الفاسق بنبأ فح
اذا لم يجب التبين فاما ان يجوز القبول او يجب الرد فيلزم ان يكون اسوء حالا من الفاسق وفساده ظاهر فتعين الاول على ان
المفهوم من الكلام عرفا جواز قبوله واذا جاز القبول كان واجبا لان الجواز بدون الوجوب قول ثالث والتبين عبارة عن
طلب الظهور والوضوح كما يظهر من اللغة والعرف فيشمل الظن القوي واختصاصه بالعلم كما يظهر من جماعة مما لا وجه له
فان ظهور الامر ووضوحه كما يحصل بالعلم كذا يحصل بالظن المعتمد عرفا حتى انهم يطمئنون بالظن المذكور غاية الاطمينان
كما يطمئنون بالعلم ويسكنون اليه بحيث كلما ارادوا تحقيق امر وطلب ظهور خبره ووضوحه يكتفون بالظن المشار اليه

ومتى حصل لم يعتمدون عليه فيه ولا يطلبون زيد منه فالحاصل انه يصدق في امتثال الامر بالتبين تحصيل الظن القوي فيجوز
قبول خبر الفاسق مع حصوله لان الامتثال يقتضي الاجزاء والمراد بالفاسق الخارج عن طاعة الله مع اعتقاده انها طاعة لو مطلقا
فعلى الثاني يدل بمنطوقه على حجية الخبر الموثق والضعيف المنجبر بل على حجية الصحيح ايضا اما الثالث فظاهر واما الاولين فلان التبين
حاصل بنفسهما ومع حصوله يمتنع تحصيله والحاصل ان الغرض من الامر بالتبين حصول الاعتماد بقوله وفي الحسن والموثق
الاعتماد بقول المخبر حاصل لكونه معتمدا في قوله فلا احتياج فيهما الى تحصيل الاعتماد لحصوله واذا كانا حجتين يكون الصحيح
حجة بالفحوى وبمفهومه على حجية الصحيح بل على حجية كل خبر معتمد لان المستفاد من التعليل ان قبول خبر العدل انما يكون
للاعتماد بقوله فكل خبر معتمد حجة للعلة المذكورة لا يقال الحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة ونحوها من المعتمد فيكون
حجة بمقتضى المفهوم ايضا فيدل الاية على حجية جملة من اقسام الخبر الصحيح والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة كان الحاصل وبالجملة اذا
كان التبين اعم من العلم والظن المعتمد تدل الاية بالمنطوق على حجية خبر الفاسق المعتمد وعلى حجية خبر غيره مع كونه معتمدا
بالفحوى وبالمفهوم على حجية خبر العدل وما يكون معتمدا مثله فالخبر المعتمد يستفاد حجيته من المنطوق والمفهوم معا
على الاول يدخل الموثق في المفهوم ويخرج عن المنطوق لان خروج الراوي عن طاعته تعالى ليس مع اعتقاد انها طاعة الا لما
كان موثقا فلا يكون فاسقا بل هو عادل لانا نقول ان التعبير بالمذكور وفي ترتيب مفهوم الوصف منه يخرج العبارة وظهورها في ان
انه تعالى امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وخبر الفاسق فيه وصف ذاتي وهو كونه خبرا واحدا ووصف عرضي هو كونه خبر فاسق
وهذا الوصف من جهة مناسبته للتبين واقترانه بحيث لولا عليته لبعد الاقتران يدل على العلية مكانه سبحانه قال ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا فالامر بمنزلة التعليل بالوصف العرضي صريحا فلا مجال لكون العلة هي الوصف الذاتي
الا لوجب التعليل به بان يقال ان جاءكم احد بنبأ اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل
حصول العرضي مع انه لو كان الوصف الذاتي هو العلة لكان التعليل بالوصف العرضي كما هو مقتضى تعليق الحكم على الوصف
المناسب من باب الكذب مستدبرا واذا لم يجب التثبت عند خبر العادل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب ويجب الرد فيكون
حال العادل اسوء من حال الفاسق لا يقال ان من دفع احتمال وجوب الرد لا يتعين القبول لاحتمال التخيير لان الخبر ان كان حجة يجب
القبول والا فيجب الرد فلا مجال لاحتمال وجوب الرد ووجوب القبول وكيف كان فيرجع النفي المذكور الى احتمال رجوع النفي
في المفهوم الى قيد الوحدة فالمرجع الى تزييف الاستدلال بمفهوم الوصف على حجية خبر العدل لكن نقول ان النفي في المفهوم
لا يرجع الى القيد كما مر ويأتي فلا دلالة في مفهوم الاية على ثبوت الحجية في ضمن غير النبأ ولا على ثبوت النبأ في ضمن غير الفسق ولا
على ثبوت الفسق في ضمن غير الوحدة كما انه لا دلالة في المفهوم على ثبوت اصل حجية خبر الواحد فالنفي يرجع الى القيد المفيد
نظير ان النفي في المنفي بلا المشابه بليس وان امكن كونه راجعا الى الوحدة لكن الظاهر الرجوع الى الوحدة لكن الظاهر الرجوع
الى الطبيعة كما في المنفي بلا لنفي الجنس ونظير ان نفي الجمع المنكر بلا المشابه بليس ظاهر في نفي الطبيعة ايضا وان امكن رجوع
النفي الى قيد الجمعية والى قيد الوحدة ونظير ان نفي الوجوب الظاهر في الوجوب التعييني ظاهر في نفي اصل الوجوب وان امكن
رجوع النفي الى التعيين ويأتي مزيد الكلام ويظهر الحال بمزيد الظهور بالرجوع الى ما حررناه في محله ومع ذلك فالنفي انما يرجع الى
كل قيد كان المتكلم في مقام بيان حال المقيد بالنسبة الى مورد هذا القيد دون غيره ولا شك ان مفهوم الاية ليس في مقام
بيان حال خبر الفاسق من حيث الوحدة والتعدد بل المفهوم يتبع المنطوق في بيان حال الخبر من حيث كون المخبر فاسقا او
عادلا ولو لم يكن الاية واردة مورد الاجمال لكن الاية لما كانت واردة مورد الاجمال فلا يثبت لها المفهوم الا ان المفهوم على
تقدير الثبوت ولو كان من باب مفهوم الشرط لا يشمل ما لو لم يجئ مخبر او جاء الفاسق بدون الخبر لظهور الاية في كون
الغرض بيان حكم الخبر نفيا واثباتا من حيث حال المخبر فسقا وعدالة ويأتي لبعض اصحابنا ان اخذهم للمقدمة الاخيرة في
التقرير المشار اليه وكذا في تحرير مفهوم الشرط وهي انه اذا لم يجب التثبت وجب القبول لان الرد مستلزم لكون العادل
اسوء حالا من الفاسق على ما يتراءى من ظهور الامر بالتبين في الوجوب النفسي فيكون هنا امور ثلاثة الفحص عن الصدق و

بالخبر ... حاصل فيهما فيجوز قبولهما بحصول ... في المنقول من الانباء الشرط قبول خبر الفاسق حصول الاعتماد

والحسن

الكذب

والكذب والرد من دون تبيين والقبول كذلك لكنك خبير بان الامر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي وان التبين
شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية وهي كون
العادل اسوء حالا لا معنى للاشتراط الا تعين الشرط والدليل على كون الامر بالتبين للوجوب الشرطي لا النفسي مضافا الى انه
المتبادر عرفا في امثال المقام والى ان الاجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي في خبر الفاسق وانما اوجبه من اوجبه عند ارادة
العمل لا مطلقا هو ان التعليل في الاية بقوله تعالى ان تصيبوا لا يصلح ان يكون تعليلا للوجوب النفسي لان حاصله يرجع الى انه
لئلا تصيبوا قوما بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف ومن المعلوم ان هذا لا يصلح الا
علة لحرمة العمل بدون التبين فهذا هو المعلول ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين مع ان في الاولوية المذكورة
٤ كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسيا ما لا يخفى لان الاية على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبين كما
انهما يشتركان قطعا في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق لان العمل ح بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر فاختصاص الفاسق
بوجوب التعرض لخبره والتفتيش عنه دون العادل بعد ايجابه بالنسبة الى الفاسق يقتضي علو رتبة العادل بالنسبة الى الفاسق
اقول انه لم يظهر كون هذه المقدمة المذكورة مبنيا على كون وجوب التبين نفسيا بل من البعيد كمال البعد دعويه من
من المستدل وغاية ما يقتضيه كون وجوب التبين شرطيا ان يكون الامر بمنزلة ان يقال يشترط في حجية خبر الفاسق التبين
وهذا التعبير احسن من القول بكون مدلول الاية اشتراط العمل بخبر الفاسق بالتبين كما ذكره الفاضل المذكور اذ العمل غير
مشروط وانما المشروط هو جواز العمل والحجية فالمفهوم انه لا يشترط في حجية خبر العادل التبين وهذا اعم من عدم حجية
خبر العادل وحجيته بدون التبين ولا دافع للاحتمال الاول من دعوى استلزامه كون العادل اسوء حالا من الفاسق
اوكونه خلاف الظاهر والمستدل استند الى الاول وهو دليل عقلي ظني والفاضل المذكور لم يات في دفعه بشيء ولا
مندوحة في تعيين وجوب القبول من دفع احتمال عدم الحجية ووجوب الرد تعليلا باحد الوجهين وان قلت ان هذا
الاحتمال غير متصور في المقام قلت كلا وحاشا لا شبهة في ان مفهوم يشترط جواز العمل بخبر الفاسق بالتبين اعم بنفسه
من عدم حجية خبر العادل وحجيته بدون التبين غاية الامر كون الاول خلاف الظاهر بل باطلا قطعا لكن ليس عموم المفهوم
له ابعد من حيث كونه خلاف الظاهر من احتمال كون السالبة بانتفاء الموضوع ولا اشكال لاحد في احتماله ومما يؤيد ما
ذكرناه ما اورده بعض الفحول في موضع استنقادا من كلام الباغنوي على ما نسبه اليه في موضع اخر على المقدمة المذكورة بالمنع
لابتناء تلك المقدمة على كون وجوب التبين والتجسس والفحص عن الصدق والكذب في خبر الفاسق واجبا شرطيا
للقبول لكن يمكن ان يكون الوجوب المذكور تعبديا باعتبار ان الفاسق لا حرمة له ومن الظاهر ان من لا حرمة له لا يقبح الفحص
عن معايبه اظهارا لها بخلاف العدل كذلك لانه محترم فلعله لذلك دفع تعالى وجوب التبين في خبره اذ لو وجب ايضا وجب
هتك حرمته وهو ينافي كونه محترما فعدم التبين في خبر العدل باعتبار كونه محترما لا يقتضي قبول خبره الا ترى انه لو قال
السيد لعبده لا تقبل خبر العادل ولا خبر الفاسق ولكن اذا اخبرك الفاسق يجب عليك ان تتفحص عن صدقه وكذبه واذا
اخبرك العادل فلا يجب عليك ان تتفحص عن صدقه وكذبه بل لا يجوز لم يكن في كلامه تناقض ولا مضادة وليس ذلك
الا لان عدم وجوب التبين لا يستلزم القبول الا ان الايراد المذكور وغيره وارد للقطع بان وجوب التبين ليس من باب
الوجوب النفسي وان قلت ان مقتضى المفهوم المذكور اعني عدم اشتراط حجية خبر العدل بالتبين ثبوت اصل الوجوب
فلنا المنتفي الاشتراط فيثبت الحجية ولا مجال لاحتمال الرد حتى يحتاج في دفعه الى لزوم كون العدل اسوء حالا من الفاسق
قلت فلا انقضاء للمفهوم انما هو من باب انتساب القضية المفهومية بالقضية المنطوقية حيث ان القضية المذكورة لو
كانت واقعة في المنطوق فالظاهر منها ورود النفي على القيد فمقتضاه ثبوت اصل الحجية ونفي اشتراط حجية خبر العدل
بالحجية بدون التبين لكن المفهوم لا يرد النفي فيه على القيد كما يظهر مما يأتي فلا يثبت حجية خبر العدل بدون التبين
ولا دافع لاحتمال عدم حجية خبر العدل راسا كيف لا ويجيء السؤال بعينه يحتمل كونها بانتفاء الموضوع ويحتمل كونها

بانتفاء المحمول الا ان الاخير اظهر الخبر اللغوي لولاه لكن احتمال كون السلب من باب انتفاء المحمول غير مرفوع و يأتي نظير الكلام في المقام وان قلت ان اصل حجية خبر العدل مسلم فبانتفاء اشتراط التبين يأتي الحجية بدون التبين قلت من اين واني ذلك كيف لا والكلام في الاستدلال على اصل حجية خبر العدل و ربما ذكر شيخنا البهائي في كشكوله ما تحريره ان الانسب في تقريب مفهوم الوصف ان يقال ان التبين قد علق على مجيء الفاسق الواحد بالخبر لا فسق المخبر كما هو مقتضى التقرير المذكور اذ صيغة اسم الفاعل هنا حاملة لمعنى الوحدة من جهة تنوين التنكير والوصف العنواني معا فيجوز كون العلة هي مجموع الفسق و وحدة الفاسق فكانه قيل ان جائكم فاسق واحد فتبينوا مع انه لو كان المعلق عليه هو مجرد الفسق لما جاز العمل بالشياع و فيه ان الظاهر كون العلة هي الفسق واحتمال كون العلة هي مجموع الفسق والوحدة خلاف الظاهر مع ان ثبوت تنوين التنكير غير محتمل الكلام وان كان الظاهر من اسم الجنس المنون بتنوين التمكن هو الفرد الواحد كما شرحناه في محله فتدبر وايضا جواز العمل بالشياع الظني خلاف الاصل ويحتاج الى دليل فما يدل على حجيته و عدم الجريان فيه على الاصل يوجب تقييد الاية على تقدير شمولها للفاسق المتعدد والتقييد غير عزيز والخطب فيما ذكره سهل اذ شيء مما ذكره لا يوجب القدح في الاستدلال بالمفهوم وبالجملة فالاستدلال بمفهوم الاية على حجية خبر العدل من باب مفهوم الشرط قد اورد عليه المحقق القمي بوجهين احدهما متعلق بمفهوم الشرط وتحريره ان منطوق الشرط في الاية ان جائكم الفاسق بالخبر الا ان جائكم خبر الفاسق فالمفهوم ان لم يجيئكم الفاسق بالخبر لا ان لم يجيئكم خبر الفاسق و بعبارة اخرى منطوق الشرط مجيء الفاسق بالخبر لا مجيء خبر الفاسق فالمفهوم عدم مجيء الفاسق بالخبر فيتوجه النفي الى القيد فمقتضى المفهوم ثبوت المقيد المنفي في جانب المفهوم فالمفهوم مجيء الفاسق لا بالخبر فلا يقتضي المفهوم حجية خبر العادل لا عموما بان يكون المفهوم عدم مجيء خبر الفاسق و هذا اعم من عدم مجيء الخبر اصلا بان لم يجيء عادل ولا فاسق و جاء عادل لا بالخبر او فاسق لا بالخبر و مجيء خبر العادل وهو غاية ما يمكن ان يقال في توجيه تقريب الاستدلال بالاية من باب مفهوم الشرط كما ذكره المحقق المشار اليه ولا خصوصا بان يكون المفهوم مجيء غير الفاسق بالخبر كما هو ظاهر ما ذكره صاحب المعالم في تقريب الاستدلال بالاية من انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل بل حكى السيد السند المحسن الكاظمي اشتهاره في بيان تقريب مفهوم الشرط في الاية والاخر متعلق بمفهوم الجزاء وتحريره ان منطوق الجزاء في الاية هو وجوب التبين عن خبر الفاسق كما هو الظاهر لا مطلق التبين فالمفهوم عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المنطوق والمفهوم و بعبارة اخرى لان المدار في المفهوم على رفع الحكم الثابت للموضوع المذكور عن الموضوع المسكوت عنه فالمدار في مفهوم الاية على رفع وجوب التبين عن خبر الفاسق مثلا لو قيل ان جائك زيد فاكرمه بعشرين دينارا فالمفهوم عدم وجوب الاكرام بالعشرين على تقدير عدم المجيء لا عدم وجوب مطلق الاكرام فمفهوم الشرط اي شيء اخذ مجيء غير الفاسق بالخبر او عدم مجيء خبر الفاسق لا ينهض اثر الاستدلال بمفهوم الاية من باب مفهوم الاشتراط اذ مفهوم الجزاء عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق هو لا يقتضي عدم وجوب التبين عن خبر العادل ولا يدل على حجية خبره وايضا بعد ما سمعت من ان مفهوم الجزاء عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق فمفهوم الاية يصير من باب السالبة بانتفاء الموضوع اذ مداره على عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق وهذا واضح لو اخذ مفهوم الشرط عدم مجيء خبر الفاسق اليه يرجع الامر لو اخذ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالخبر او مجيء غير الفاسق بالخبر فالامر من قبيل ان يقال ان لم يمت زيد فلا بد فيه وان لم يخبر لك عمرو بل لا تصغ الى خبره والسالبة بانتفاء الموضوع من باب المجاز و تقسيم السالبة من المنطقيين الى موجود الموضوع و معدوم الموضوع لا يقتضي عمومها لهما حقيقة بل هو لمجرد بيان الاحكام والكتاب والسنة وردا على طريقة اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان فليس القول بان مفهوم الاية من باب السالبة بانتفاء الموضوع اولى من القول بان الاية لا مفهوم لها الا ان الثاني وان كان خلاف الظاهر الا ان الاول ايضا خلاف الظاهر ايضا فمرجع الايراد الى انه لو كان للاية مفهوم لكان المفهوم ان لم يجئكم فاسق بخبر فلا يجب التبين عن خبره ...

لم يثبت كلا الامرين من جهة المفهوم عليه ولا الدلالة ولعل الامر في خلاف الظاهر هين القول بان الشرط في الاية لا مفهوم له و
القول باستعمال الشارع لفظ المفهوم في المسالة بانتفاء الموضوع وليس الاخير اولى من الاول فيلزم على كل من ثبوت المفهوم و
عدمه خلاف الظاهر وليس ارتكاب خلاف الظاهر المتطرق على صورة ثبوت المفهوم اولى من ارتكاب خلاف الظاهر بالقول
بعدم المفهوم ولا يجدي المضمون المزبور على تقدير دلالة الاية مفهوما عليه للمستدل ثانيا كما سمعت لكنك خبير بان
كلا من الوجهين المذكورين ايراد على مفهوم الجزاء يتطرق الايراد بهما على مفهوم الشرط فلا ينبغي الاقتصار وفي الايراد على
مفهوم الشرط على احد الوجهين وهو عدم نفع مفهوم الاشتراط وترك الايراد بالوجه الاخر وهو عدم ثبوت المفهوم مع
مفهوم الاشتراط مع لزوم اللغوية في المفهوم بواسطة مفهوم الشرط ولو لم يلزم اللغوية في المفهوم بواسطة مفهوم الجزاء كما ان
لزوم اللغوية في مفهوم الاشتراط بواسطة مفهوم الجزاء انما ياتي ولو لم يلزم اللغوية في المفهوم بواسطة مفهوم الجزاء ومع ذلك
مدار الوجه المذكور على منع المفهوم بواسطة دوران الامرين خلاف الظاهر وكان المناسب منع المفهوم ايضا بواسطة
دوران الامر بين اللغوية في الشرط واللغوية في عدم المفهوم اقول ان الايراد الاول مبني على ورود النفي في المفهوم على القيد
نحو وروده في المنطوق على القيد كما يظهر تمام ... في الابتناء على ذلك بعض كلمات المحقق المورد في الايراد على الاستد
لال بصحيحة عبد الله بن سنان على حجية اصل البراءة في شبهة الحرمة من الشك في التكليف وكلامه هناك في غاية الغلق و
قد شرحته في الاصول مع الايراد عليه شرحا لم يستوف فيه سابق فيما اعلم وقد تعرض بعض ادقاء النظر للجرح السهل من كلا
وطوى الكشح عن الجرح العسير من كلامه وكلامه هنا ايضا في غاية الغلق والقصور عن الوفاء بالمقصود وتحرير الكلام انه
لا شك في ان مفهوم الشرط في المقام ان لم يحكم ناسوتيا وان كان مقتضى كلام صاحب المعالم ان مفهوم الشرط ان
جاءكم عادل فتبينوا والمفهوم المذكور مشتمل على قيد وهو المجيء وقيد وهو عدم الفاسق وقيد اخر وهو النبا الكتابي تماما
ينافي لو كان المنطوق واردا في مقام البيان وربما يتوهم ان الفاسق ايضا من باب القيد وليس بشيء اذ المدار في القيد على
كونه خارجا عن موضوع الحكم ومتلفظا به والفسق جزء موضوع الحكم ولا يكون من باب القيد الملفوظ به فلا مجال الزيادة
مفهوم القيد في الباب نعم لو بنى ان مفهوم الفسق فهو من باب مفهوم الوصف فلا مجال لرجوع النفي في المقام الى الفسق من باب
ورود النفي على القيد واما النبا فهو وان كان من باب القيد لكن رجوع النفي اليه يستلزم اللغوية في المفهوم واما الوحدة فلا
يرجع النفي اليها اذ الظاهر ان النفي يرد على القيد الملفوظ به المستقل والوحدة غير ملفوظ بها ومن هذا ان النفي في المنفي لا اكثر
بليس وان امكن كونه راجعا الى الوحدة لكن الظاهر رجوعه الى الطبيعة كما في المنفي بلا التي لنفي الجنس الا ان النفي الطبيعة فيه
بالتنصيص ونفي الطبيعة بلا المشابهة بليس من باب الظهور كما ان نفي الجمع المنكر بلا المشابهة بليس ظاهر في نفي الطبيعة وان
امكن رجوع النفي فيه الى قيد الجمعية او الى قيد الوحدة كما ان نفي الوجوب والوجوب ظاهر في الوجوب التعييني ظاهر في نفي
اصل الوجوب وان امكن رجوع النفي الى التعيين كما جرى عليه الشيخ في التهذيب في اواخر زيادات الحج وكذا المولى التقي المجلسي في
شرح الفقيه في باب صلوة الجمعة مع انه لو رجع النفي الى الوحدة يلزم ان يكون النبا لغوا فقضيته انه لو تعدد القيد فالنفي يرجع
الى القيد الاخير للزوم اللغوية في القيد لولا ذلك الا ان يقال انه انما يتم ذلك لو لم يكن القيد الاخير جزء موضوع الحكم ومحتاجا
اليه في ترتب الحكم والا فيرجع النفي الى ما قبل الاخير لولا ذلك لكن نقول انه انما يتم ذلك لو كان القضية المنفية واردة في مقام بيان
حكم خبر الفاسق وحده وتعدد واحيث ان تقييدا انما يفيد المفهوم لو كان المتكلم في مقام بيان حكم القيد نفيا واثباتا بالنسبة
الى القيد المشار اليه وغيره والا فلا يفيد المفهوم كما لو كان ذكر القيد لقيد ما التبعاني في مقام بيان امر اخر وذلك خلاف
الظاهر بلا اشكال فلا مفهوم للنبا ذكر النبا كان محتاجا اليه لا مفهوم ايضا للوحدة واخذها لا بد ان يكون لغرض من
الاغراض ولو كان المقصود الوحدة هو الوحدة لا بشرط وكيف كان فيندفع الايراد المشار اليه بعدم ورود النفي في المفهوم
على القيد سواء قلنا بكون الوجه في ورود النفي على القيد المنطوق هو لزوم اللغوية في القيد لولا الورود او بوجه فهم العرف او
مناقضة عدم الورود للمقام البيان لا لزوم الاجمال على تقدير عدم الورود لنظر قلنا ان الكون لنفي من جهة انتفاء القيد

[illegible]

المقيد وكونه من جهة انتفاء القيد فقط بناء على اشتراط الورود بكون المتكلم في مقام البيان اعني مقام ضبط مورد الحكم نفياً اثباتاً على التفصيل كما هو الحال في سائر المفاهيم حيث ان المدار في الورود على المفهوم ومن هذا انه يمكن القول بان الحكم في الاثبات والنفي يرد على القيد كما قيل وبه صرح شيخنا البهائي في بعض تعليقات الحبل المتين ونقله عن دلائل الاعجاز اذ المدار في الورود على افادة المفهوم ولا يتجاوز الامر عنه وهذا يأتي في الاثبات ايضاً ويرشد الى ذلك ايضاً كون المدار في الورود على المفهوم ما ذكره السيد السند المحسن الكاظمي من انه ينبغي ان ينخرط في سلك المفاهيم مفهوم ورود النفي على المقيد وكذا ما قال التفتازاني نقلاً من انا تأملنا وجدنا ما دخل الكل في حيز النفي لا يصلح الا حيث يراد ان بعضاً كان وبعضاً لم يكن اذ مقتضاه ان مقتضى كون النفي الوارد على العموم لسلب العموم ثبوت الحكم في بعض افراد العام اي مقتضى سلب العموم ثبوت الحكم في بعض افراد العام اي مقتضى سلب العموم ثبوت المفهوم ويرشد اليه ان بعضاً عد من المفهوم مفهوم سلب العموم وليس مفهوم سلب العموم الا من باب مفهوم ورود النفي على القيد وكذا ما حكيناه عن ابن مالك عن ابن هشام كما عن محققي النحاة من القول بكون ظلام في قوله سبحانه ان الله ليس بظلام للعبيد للنسبة ذهاباً عما يقتضيه كونه للمبالغة من ثبوت الظلم في الجملة قضية ان النفي يرد على المبالغة في الظلم فيقتضي ثبوت اصل الظلم حيث ان قضية ورود النفي على المبالغة في الظلم لثبوت اصل الظلم من باب مفهوم ورود النفي على القيد والوجه فيما ذكرنا من عدم ورود النفي في المفهوم على القيد ان اطراد القيد في المفهوم انما هو يتبع المنطوق فهو الا بتعمد المتكلم فلا ينافي فيه اللغوية ولا منافقة عدم اعتباره لمقام البيان كما انه ليس المفهوم من المفهوم ورود النفي فيه الى القيد ومن ذلك انه لو قيل ان جاءك زيد فاكرمه في المسجد فالمفهوم ان لم يجئك زيد فلا يجب اكرامه في المسجد وهو اعم من عدم وجوب الاكرام رأساً على تقدير عدم المجي بورود النفي على القيد والمقيد ومن عدم وجوب الاكرام في خصوص المسجد على التقدير المذكور بورود النفي على القيد الا ان الظاهر هو الاول بلا اشكال بل على الثاني يكون المفهوم وجوب الاكرام في غير المسجد وهو غير مستفاد من القضية المذكورة بلا اشكال ولعل ما ذكرناه هو المقصود بما قيل من ان مفهوم القضية المذكورة عدم وجوب الاكرام في المسجد خلافاً لمن قال بكون المفهوم هو عدم وجوب الاكرام في المسجد في المفهوم وقد بان بما ذكر ان النفي الوارد في المفهوم على العموم لعموم السلب لا لسلب العموم ونظير ذلك انه لو كان المستثنى منه المثبت مشتملاً على قيد فالاستثناء يقتضي اطراد القيد في المستثنى فالمستثنى منفي مشتملاً على القيد بناء على كون الاستثناء من الاثبات نفياً الا ان الاطراد المذكور انما هو يتبع الثبوت في المستثنى منه لا بالتعمد من المتكلم فلا يرجع النفي الى القيد فلو قيل اكرم البغداديين ان كانوا قضاة يوم الجمعة الا انه لو ورد النفي على القيد فالمفاد وجوب اكرام البغداديين ان كانوا لواطوا الا يوم الجمعة واما على تقدير عدم ورود النفي على القيد كما هو الاظهر لما يظهر مما سمعت فالمفاد عدم وجوب اكرام البغداديين القضاة يوم الجمعة بدون دلالة على وجوب اكرام البغداديين اللواطيين يوم الجمعة وربما يقتضي كلام الشهيد في الروضة في كتاب القضاء عند الكلام في استثناء قاضي التحكيم من المتن ورود النفي في المقام على القيد ويظهر ضعفه بما سمعت وايضاً نظير ذلك انه لو كان القيد في كلام السائل فلا يأتي مفهوم القيد في الجواب لو كان الجواب بالنفي مثلاً لو قيل ان جاءك زيد هل اكرمه فقيل لا يجب اكرامه لا يقتضي الجواب من باب المفهوم وجوب اكرام زيد على تقدير المجي والوجه ان اطراد القيد في الجواب انما هو يتبع السؤال فلا يثبت له المفهوم بورود النفي على القيد ومقتضى كلام بعض اصحابنا ثبوت المفهوم للجواب ويظهر ضعفه بما سمعت وبما ذكر يظهر انه لو كان الجواب بالاثبات فيما ذكر من اشتمال السؤال على القيد فلا يأتي المفهوم للقيد المطرد في الجواب بخلاف ما لو كان السؤال مطلقاً وكان الجواب بالنفي او الاثبات مقيداً وبالجملة فلا فرق في المقام بين كون مفهوم الشرط عدم مجي الفاسق بالخبر وعدم مجي خبر الفاسق وربما اورد بان عدم مجي الفاسق بالخبر اعم ايضاً من عدم مجي الخبر ومجي خبر العادل بل من مجي الفاسق لا بالخبر فيكل المطلوب في عموم المفهوم فيثبت وانت خبير بانه من اجل عدم الوصول الى المراد ثم انه لا يذهب عليك ان ما ذكرنا من عدم ورود النفي في مفهوم الآية الى القيد اعني الفاسق لا يجدي في صحة الاستدلال بالمفهوم على حجية خبر العدل من باب عموم كمونه لمجي العادل بالخبر لعدم مجي الخبر رأساً ومجي الفاسق لا بالخبر ومجي العادل لا بالخبر بناء على كون طلاق كل من الشرط والجزاء في

مورد الاجمال غالباً كما يأتي واما الايراد الثاني فهو يرجع الى وجهين وينطرق على كل منهما الايراد اما الاول فهو ان المفهوم

عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق وهو لا يتعدى الى عدم وجوب التبين عن خبر العادل ويرد عليه ان احدهما ان ما ذكره

[illegible] الموضوع في المنطوق والمفهوم بل المنطوق يكون حكما من احكام شيء مذكور واما كان من احواله والمفهوم يكون

[illegible] غير مذكور [illegible] ان مقتضى الفرق كون الموضوع في المنطوق شيئا مذكورا وفي المفهوم شيئا غير مذكور

[illegible] الموضوع في المنطوق والمفهوم اللهم الا ان يقال ان المقصود بالموضوع هنا

[illegible] موضوع المنطوق والمفهوم فان في ان جاءك زيد فاكرمه هو مجيء زيد والمقصود بالشيء المذكور المتعلق

[illegible] الغير المذكور في تعريف المفهوم هو المنفي يعني عدم مجيء زيد

[illegible] المدار في المفهوم على رفع الحكم المذكور وبعد هذا اقول انه قد

[illegible] في المنطوق والمفهوم في الشرط والجزاء ومقصوده اما لزوم وحدة الموضوع في المنطوق

والمفهوم [illegible] المحمول في المنطوق والمفهوم في الجزاء لزوم وحدة الموضوع والمحمول في المنطوق والمفهوم

[illegible] مقصوده وحدة المسند والمسند اليه في المنطوق والمفهوم في كل من الشرط والجزاء مثلا لو قيل

ان جاءك زيد فاكرمه فالموضوع في كل من الشرط والجزاء هو زيد والمحمول في الشرط هو المجيء والمحمول في الجزاء هو الاكرام

[illegible] يرد عليه اختلاف الموضوع وكذا لزوم اختلاف الحكم كيف لا ولا بد في المنطوق من كون موضوعه

[illegible] في مفهوم المخالفة من كون موضوعه غير مذكور ولا بد في مفهوم المخالفة من كون موضوعه غير مذكور

[illegible] على رفع الحكم المذكور في المنطوق فلا بد من اختلاف الحكم في المنطوق والمفهوم مع ان اتحاد

الموضوع والمحمول في المنطوق والمفهوم يستلزم اتحاد المنطوق والمفهوم اللهم الا ان يكون مقصوده على كل من

[illegible] الموضوع والمحمول مع قطع النظر عن الايجاب والسلب فيندفع المحذور وثانيهما انه لا بد من اعتبار

[illegible] في المنطوق في الحكم الا اضافة الحكم الى المقام وبعبارة اخرى المدار في المفهوم على رفع الحكم المذكور مع

[illegible] عن الموضوع الغير المذكور [illegible] المدار في المفهوم على رفع الحكم المتعلق بالموضوع

المذكور مع قطع النظر عن ارتباطه بالمقام واضافته الى المقام [illegible] والحكم المنطوقي هو وجوب التبين عن الخبر

[illegible] مقتضى المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل ويتم الاستدلال بالمفهوم على حجية خبر العادل لا

[illegible] الايراد بان الحكم المنطوقي هو وجوب التبين عن خبر الفاسق ومقتضى المفهوم عدم وجوب التبين

عن خبر الفاسق [illegible] العادل [illegible] الاستدلال [illegible] لو قيل ان جاءك زيد فاكرمه فمفهوم اللقب

[illegible] وجوب اكرام عمرو على تقدير مجيء [illegible] عدم وجوب اكرام زيد على تقدير مجيء عمرو ولم يقل احد بكون مفهومه

[illegible] كما ان مفهوم قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء هو نجاسة الماء اذا لم يبلغ الماء قدر الكر

[illegible] الاستدلال بمفهوم الحديث المذكور على نجاسة الماء القليل فمقتضى كلماتهم في الاصول والفقه هو كون المفهوم

[illegible] الا ان يقال ان الضمير راجع في الحديث المذكور في المنطوق الى الماء لا

[illegible] في المفهوم [illegible] نجاسة الماء القليل مع ذلك

[illegible] قطع النظر عن تعلقه بالمقام [illegible] من باب المنطوق

[illegible] في الحكم [illegible] الموضوع خارج عن المنطوق والمفهوم مذكورا كان او غير مذكور

[illegible] المنطوق [illegible] هو الحكم ومع ذلك يقتضي ما ذكر في تعريف المفهوم كونه هو الحكم الغير المذكور وهذا

[illegible] المذكور مع قطع النظر عن ارتباطه بالمقام يأخذ في تعريف المفهوم رفع الحكم المذكور حتى يقال لا عبرة

[illegible] المقام وبعد هذا اقول ان المدار في المفهوم على رفع الحكم المذكور عن الموضوع الغير المذكور [illegible] لا اضافة

[illegible] الموضوع او بعض اجزائه [illegible] مثلا لو قيل ان جاءك زيد فاكرمه فالحكم المذكور هو وجوب الاكرام لا وجوب

اكرام زيد ومن هذا تصويرهم مفهوم اللقب بعدم وجوب اكرام عمرو على تقدير مجئ عمرو وفي المثال المتقدم وكذا بنا الفقهاء
في قوله عليه السّلام اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ على ان المفهوم اذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شئ مع كون الضمير في المنطوق راجعًا
الى الماء المتوسط بين الفعل والمفعول اعني الماء البالغ قدر الكر اذ الحكم هو عدم التنجيس لا عدم تنجيس الماء البالغ قدر الكر نعم
لو كان الاضافة بالنسبة الى غير الموضوع لابد من اعتباره لكونه داخلا في الحكم مثلا لو قيل ان جائك زيد فاكرم عمروا وهو في
المسجد فلابد من اعتبار رجوع الضمير المرفوع الى عمرو في المفهوم لكون الاضافة داخلة في الحكم حيث ان الحكم هو وجوب اكرام
عمرو وهو في المسجد لا وجوب اكرام عمرو فقط وانما قلنا الاضافة الى الموضوع او بعض اجزائه مما لاحظنا مكان ان يقال لا يكون
زيد في ان جائك زيد فاكرمه جزء الموضوع وكون الموضوع هو مجئ زيد وبالجملة ففي اية النبأ الحكم هو وجوب التبين عن الخبر لا
وجوب التبين عن خبر الفاسق فلا يتم اعتبار اضافة الخبر الى الفاسق في المفهوم ويمكن ان يقال الان غاية ما يقتضيه تعريف المفهوم
انما هي كون المدار على رفع الحكم المذكور عن الموضوع الغير المذكور وعلى هذا يمكن ان يقال ان الحكم في ان جائك زيد فاكرمه هو
وجوب اكرام زيد لا وجوب الاكرام لكن نقول ان مقتضى كلماتهم ان المدار في المفهوم على رفع نفس الحكم المذكور للموضوع المذكور
عن الموضوع الغير المذكور وعلى هذا الاضافة خارجة عن الحكم وبعد هذا اقول تنبيها في الكلام في اعتبار الحدود في
المنطوق في المفهوم فيمكن القول بعدم اعتبار الاضافة في المفهوم لو كانت الاضافة مذكورة لكن التحقيق ان يقال ان الحدود
لا يؤخذ في المفهوم الا على وجه كان ماخوذا في المنطوق مثلا لو قيل ان جائك زيد فاسئل القرية فالمفهوم ان لم يجئك
زيد فلا يجب سؤال القرية لا انه لم يجئك زيد فلا يجب سؤال القرية الا ان لم يجئك فلا يجب سؤال اهل القرية لكن
المقصود بالسؤال المنفي وجوبه في المفهوم هو سؤال اهل القرية على حسب حال المنطوق فالمفهوم في اية النبأ عدم وجوب
التبين لكن الغرض عدم التبين عن خبر الفاسق تضمنه كونه هو المقصود بالمنطوق وبعد هذا اقول ان مقتضى تعريفا
المنطوق والمفهوم ان المدار في المفهوم على الحكم الغير المذكور الا ان المدار في مفهوم المخالفة على رفع الحكم المذكور عن الموضوع
الغير المذكور كما صرح به جماعة في بحث مفهوم الشرط فالمدار في المفهوم على الحكم الغير المذكور كما في مفهوم الموافقة او رفع
الحكم المذكور عن الموضوع الغير المذكور كما في مفهوم المخالفة والحكم المذكور في رفع الحكم المذكور اما ان يختص صدقه بالحكم
المضاف الى المورد او يختص صدقه بالحكم في الجملة او يعم لهما وعلى الاخيرين اما ان يكون ظاهرا في خصوص الحكم المضاف او يكون
ظاهرا في الحكم في الجملة او يكون متواطيا بالنسبة الى الحكم المضاف والحكم في الجملة وعلى اي حال المرجع الامر فيما ذكر الى الاصطلاح
والعمدة تشخيص ان المستفاد من التقييد بالشرط عرفا مثلا رفع الحكم المضاف او رفع الحكم في الجملة والاظهر الثاني لان مفهوم
اللقب لو كان اللقب في مقام ضبط موارد الحكم نفيا واثباتا حجة ومقتضاه انتفاء الحكم المذكور في الجملة وهذا ليس من باب
المنطوق بلا اشكال كما لو قيل ان جائك زيد فاكرمه بالنسبة الى مفهوم زيد كما تقدم وكذا لو قيل اكرم زيدا لدلالته
على عدم وجوب اكرام عمرو والا ان اضافة الحكم الى المورد فيه ليس الا رجاع مثل الضمير لكن لا فرق قطعا بين الارجاع بالضمير
وغيره كما ان مفهوم الوصف بمعنى النعت النحوي حجة لو كان المتكلم في مقام ضبط موارد حكم الموصوف نفيا واثباتا
كما لو قيل في الغنم السائمة زكوة او الغنم السائمة فيه الزكوة بل كلما تقيد الموضوع بقيد فمقتضى كلام القيد لو كان القيد
في مقام ضبط موارد حكم المقيد نفيا واثباتا نفي الحكم عن المقيد لو كان المقيد مقيدا بقيد اخر فموارد الحكم مختلف و
يرشد اليه عد مفهوم اللقب في كلمات الاصوليين من المفاهيم وكذا استدلال الفقهاء بقوله ع اذا بلغ الماء قدر
كر لم ينجسه شئ على نجاسة الماء القليل الملاقي للنجاسة وان قلت ان الضمير في هذا الحديث يرجع الى الماء وهو متحد
في المنطوق والمفهوم قلت ان المرجع في المنطوق انما هو الماء المتعقب بقيد السيوع وبعبارة اخرى المتعقب
بالتقييد وبعبارة ما ثبت في حال التقييد بالبلوغ قدر الكر وبعبارة البالغ الماء المقيد بالبلوغ قدر الكر كيف
لا ولا خفاء في عدم جواز رجوع الضمير الى الماء المطلق وعلى هذا المنوال الحال فيما لو قيل الماء الكر لا ينجسه شئ حيث
ان رجوع الضمير الى الماء لا مجموع الماء والكر نعم لو قيل اكرم الرجل العالم وهو خير من المرأة فالظاهر ان الضمير

راجع الى الطبيعة المكنونة فى الخيال الخالى عن انتقاض الشيوع لا الى الرجل المذكور والمذكور لعرض انتقاض شيوعه شيئا تحقيق
الحال فى وضع الضمير وبما سمعت يظهر الجواب عن او قيل الموضوع فى المثال المتقدم اعنى فى الغنم السائمة زكوة او فيه الزكوة هو الغنم
وهو متحد فى المنطوق مع المفهوم حيث ان الموضوع فى المنطوق انما هو الغنم المقيد بالسوم والموضوع فى المفهوم انما هو الغنم
المقيد بالتعليف واحد الموضوعين غير الآخر واما الثانى وهو ان مفهوم اية النبأ بناء على كونه عدم مجئ خبر الفاسق كما هو مختار
القول فى تقريب الاستدلال بمفهوم الشرط يصير من باب السالبة بانتفاء الموضوع فيرد عليه ان ما ذكره فيما تقدم من ان
السالبة بانتفاء الموضوع من باب المجاز ان كان المقصود به ان اداة السلب حقيقة فى سلب المحمول نظير ما ادعاه الوالد الماجد
من ان النفى الوارد على العموم حقيقة فى سلب العموم فلا دليل على ذلك بل الظاهر انها اعنى اداة السلب حقيقة فى مطلق
السلب ومن هذا فساد القول بكون النفى الوارد على العموم لعموم السلب كما جرى عليه بعض على ما ببالى وان كان
المقصود به كون الموضوع المذكور فى القضية السالبة بانتفاء الموضوع مجازا فيه ان الموضوع ح لم يستعمل فى غير ما وضع له
بل لو قيل لا يقضى زيد فى داره ولم يكن لزيد دار فالظاهر كون الدار مستعملا فى معناه الكلى الموضوع له كيف لا ولكن باب
باب الحقيقة مع انه لو سوغنا الامر لسالبة بانتفاء الموضوع نعم لو لم يوجد زيد فذكره من قبيل ذكر اللفظ المهمل لانه ليس له
معنى كلى وضع هو له ولم يقصد به معنى خاص على الا ان يقال انه من باب ذكر اللفظ وعدم ارادة المعنى منه راسا والا فلهذا العلم
معنى موضوع له الا انه يقصد به فى الكلام المذكور وان كان المقصود ان القضية السالبة موضوعة بالهيئة لسلب المحمول فهو
مدفوع مضافا الى ان السالبة لو كانت موضوعة لسلب المحمول فانما هو فى القضية الملفوظ بها والمفهوم خال عن اللفظ ولذا
قيل بعدم اتصافه بالعموم وبه يظهر الحال على الوجهين الاولين بما حررناه فى محله من عدم الوضع فى المركبات بالهيئة نعم
السالبة بانتفاء الموضوع خلاف الظاهر بخلاف القضية المنتزعة هنا لا ينفك التبين عن خبر الفاسق مع عدم مجئ خبر الفاسق حتى يتوجه
الخطاب اليه بالنهى او برفع الوجوب سواء اخذ مفهوم الشرط مجئ غير الفاسق بالخبر او عدم مجئ خبر الفاسق او عدم مجئ الفاسق
بالخبر فالمفهوم هنا من باب اللغو بل مجهول اللغوية جار كلما كان السالبة بانتفاء الموضوع ولذا يكون وقوعه فى كلام
الحكيم قبيحا وفى كلام غيره خلاف الظاهر فمفهوم الشرط هنا غير معتبر وليس بمراد وهو نظير قوله سبحانه واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا وقوله سبحانه واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها وكذا لو قيل ان رزقت ولدا فاختنه
بل كل ما كان الجزاء وهو المشروط موقوفا وجوده على وجود الشرط بحيث لا يمكن ان يوجد وان لا يوجد كمثل ما ذكر فمفهوم
الشرط من باب السالبة بانتفاء الموضوع وهو غير مراد وغير معتبر نعم مفهوم الشرط انما يأتى اعتباره لو كان وجود الجزاء بمعنى وجود الكل بعد وجود الشرط يمكن ان يوجد
غير موقوف على وجود الشرط كاكرام زيد حيث انه لا يتوقف وجوده على المجئ وقد يقال ان الشرط فى الاول لتحقيق الموضوع
وفى الثانى لاحراز الحكم بل لو كان مفهوم الشرط عدم مجئ خبر الفاسق ومفهوم الجزاء عدم وجوب مطلق التبين فكان مفهوم
الآية منشأ لا للسالبة بانتفاء الموضوع ولما يكون توجه الخطاب به لغوا لعدم تعقل التبين مع عدم مجئ الخبر راسا نهيا
عنه او برفع وجوبه فالمفهوم الاعم غير معتبر وغير مراد اللهم الا ان يقال بالتقييد بمجئ خبر العادل واورد السيد السند
المحسن الكاظمى على الاستدلال المتقدم اعنى الاستدلال بالمفهوم من جهة مفهوم الشرط بعموم المفهوم للسالبة بانتفاء
الموضوع لعمومه لما لو لم يجئ احد بالخبر راسا وفيه بعد الاغماض عن اختصاص المفهوم بالسالبة بانتفاء الموضوع بناء على
كون المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق لا عدم وجوب مطلق التبين عند عدم مجئ الفاسق بالخبر ان غاية الامر
تقييد المفهوم باخراج السالبة بانتفاء الموضوع مع عموم السالبة بانتفاء الموضوع لما لو جاء العادل او الفاسق لا بالخبر
تخصيص السالبة بانتفاء الموضوع بما لو لم يجئ احد بالخبر راسا كما ترى ثم ان نظير الاستدلال بمفهوم الشرط فى المقام
نقدا ونقضا الاستدلال المشهور نقلا بصحيحة على بن مهزيار وابراهيم بن محمد الهمدانى عن ابى جعفر عليه السلم قال قال
رسول الله صلى الله عليه واله اذا جائكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة فى الارض وفساد كبير
على عدم جواز تزويج المؤمنة بالمخالف ومثلها ما رواه الحسين بن بشار عن ابى جعفر من خطب اليكم فرضيتم دينه و

انما هو من وجوه الانفعال وتكون منتفية لا ومن لو فساد كبير الا ان الاستدلال المشار اليه مبني على دلالة مفهوم المخالفة على ثبوت ضد الحكم المذكور للموضوع الغير المذكور ولا يجري نفي الحكم المذكور عن الموضوع الغير المذكور كما هو الاظهر ومن هذا ما اورد سلطان العلماء في تعليقات الروضة من ان مقتضى الرواية ان غير المؤمن ليس بأسوء ان تزويجه على ما هو مفهوم الامر بالتزويج ولا يلزم من ذلك ان تزويجه غير جايز ونظير هذا ما استدل الشيخ في التهذيب والشهيد في الذكرى على وجوب الوضوء عند الشك في الوضوء الغير المسبوق باليقين بالوضوء من موثق عبد الله بن بكير عن الصادق عليه السلام اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت بتقريب ان مقتضى منطوق الشرط حرمة احداث الوضوء في الشك في الوضوء المسبوق باليقين بالوضوء اي حرمته لمخالفة استصحاب الطهارة فمقتضى المفهوم وجوب احداث الوضوء في الشك في الوضوء الغير المسبوق باليقين بالوضوء اي المسبوق باليقين بالحدث واورد عليه العلامة الخوانساري بما محصوله ان مقتضى المفهوم عدم حرمة احداث الوضوء في الشك الغير المسبوق باليقين بالوضوء وهو لا يستلزم وجوب الوضوء وهو في محله مع ان الاستدلال المذكور من الشيخ ينافي ما حكم به في التهذيب في اواخر زيادات الحج فيما رواه بالاسناد عن الحسن العطار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل من مملوك ان يتمتع بالعمرة الى الحج اعليه ان يذبح عنه فقال لا ان الله تعالى يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شيء من ان المعنى لا يجب عليه الذبح وهو مخير بينه وبين ان يأمره بالصوم ومرجعه الى ان مقتضى الجواب وجوب الذبح تعيينا فينافي التخيير بين الذبح والصوم حيث انه لو سئل عن وجوب شيء فقيل لا فحال الجواب حال المفهوم من حيث الدلالة على الحرمة او رفع الوجوب ياتي الكلام في هذه الرواية ايضا ونظير ذلك ما عن بعض من انه حكم بان ما رواه الشيخ في التهذيب في باب الاحداث الموجبة للطهارة وفي الاستبصار في باب وجوب الاستنجاء من البول والغائط بالاسناد عن عيسى بن عبد الله عن ابيه عن جده عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا استنجى احدكم فليوترها اذا لم يكن الماء بمنزلة ان يقال اذا لم يكن الماء استنجي بالاحجار حال كونها وترا ومقتضاه عدم اجزاء الاستنجاء بالاحجار مع وجود الماء واورد عليه بان المفهوم بعد دلالة المنطوق على وجوب الاستنجاء بالاحجار مع وجود الماء بل المفهوم اعم من الحرمة والاستحباب والكراهة وهو في محله ايضا الا انه مبني على كون مفاد المنطوق وجوب الاستنجاء بالاحجار لا اجزائه والا فالمفهوم عدم الاجزاء ويتجه ما حكم به البعض لكن يمكن ان يقال ان مفهوم الوجوب والحرمة وان كان اعم من الحرمة والوجوب لكن يمكن انصراف عدم الوجوب الى الحرمة والوجوب فلا بأس بدعوى دلالة المفهوم في الروايات المذكورة غير الاخيرة على الحرمة وفي الرواية الاخيرة على الوجوب ومن هذا القبيل ما ذكره السيد السند النجفي في المصابيح من ان مفهوم الامر بالاتمام الامر بالقصر عرفا لا عدم الامر بالاتمام وربما يشبه ما ذكر انه روى في التهذيب في كتاب الصلوة في باب المواقيت وفي الاستبصار في باب المواقيت وفي الاستبصار في باب وقت من فاتته صلوة الفريضة هل يجوز له ان يتنفل ام لا بالاسناد عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوات لم يصلها او نام عنها فقال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار وقد ذكر شيخنا البهائي في حاشية الاستبصار وكذا في الحبل المتين انه يستفاد من هذا عدم كراهة قضاء الصلوة في الاوقات المكروهة كطلوع الشمس وغروبها وقيامها كما يشعر به قوله عليه السلام في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار ولا يخفى ان للقائل ان يقول انه انما يدل على عدم الحرمة اما على عدم الكراهة فلا لاحتمال ان يكون الصلوة في تلك الاوقات من قبيل الصلوة في الحمام وصوم النافلة في السفر والمقصود ان دلالة الحديث على عدم كراهة قضاء الصلوة في الاوقات المكروهة انما تأتي على تقدير كون المقصود بقوله عليه السلام يقضيها هو وجوب القضاء في الساعات المذكورة فيها والوجوب ينافي الكراهة لكن المقصود هو جواز القضاء بالمعنى الاعم وهو لا ينافي الكراهة لكن الخبير بان ظاهر الحديث انما يقتضي وجوب القضاء بالوجوب التعييني فينافي الكراهة ولو بناء على عدم جواز اجتماع الوجوب والكراهة في الصلوة في الحمام لكون الامر فيه من باب اجتماع الوجوب التخييري بالنسبة الى المكان والكراهة واما الاستدلال بالمفهوم

في الاستدلال بمفهوم الوصف من جهة مناسبته للعلية

من جهة مفهوم الوصف فهو مدفوع بعدم حجية مفهوم الوصف الا على تقدير كون المتكلم في مقام البيان ولم يثبت كونه سبحانه في المقام
في مقام بيان حكم اقسام الخبر من حيث وجوب التبين والرد والقبول مع ان غاية الامر المفهوم ان جاءكم غير الفاسق بنبأ فلا يجب
التبين عن نبأ الفاسق وهذا المفهوم لا يقتضي حجية خبر العدل بل هو من باب السالبة بانتفاء الموضوع بل من باب اللغو كما
تقدم في مفهوم الجملة الشرطية وان جعل من جهة الوصف المأخوذ فيها لكن لا يتغير مفهوم الجزاء فكما كان مفهوم الجزاء
مانعا عن الاستدلال لو كان مفهوم الجملة الشرطية من جهة اداة الشرط فكذا يمنع عن الاستدلال لو كان مفهوم تلك
الجملة من جهة الوصف المأخوذ فيها والعجب من المحقق القمي حيث انه مع ايراده على الاستدلال بمفهوم الاشتراط بان
مفهوم الجزاء عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق فلا يجدي مفهوم الاية في عدم وجوب التبين عن خبر العادل كما سمعت
جعل الاعتماد على مفهوم الوصف كما سمعت مع ان مفهوم الجزاء يمنع عن نهوض الاستدلال سواء جعل مفهوم الشرط
من باب مفهوم الاشتراط والتعليق او من باب مفهوم الوصف كما سمعت وان قلت انه اعتمد على مفهوم الوصف كما سمعت
الا ان قلت انه اعتمد على مفهوم الوصف بواسطة القرينة فلعل مقصوده مساعدة القرينة مع انتفاء التبين في خبر العدل
قلت ان مفهوم الوصف لما لم يكن حجة فالقرينة انما تساعد مع انتفاء الحكم المذكور للموضوع المذكور عن الموضوع الغير
المذكور وليس الا وبعبارة اخرى القرينة تساعد مع ثبوت المفهوم لا امر زائد واما الاستدلال بمفهوم الوصف من جهة
مناسبته للعلية فيندفع بان غاية الامر الدلالة على انحصار علة الحكم في محل الوصف لكنه لا يدل على انتفاء علة اخرى في
غير محل الوصف يقتضي اطراد الحكم فغاية الامر دلالة المنطوق لا الاية على انحصار علة التبين عن خبر الفاسق في الفسق لكنه
لا يدل على انحصار علة مطلق التبين في الفسق فلا يدل على انتفاء علة اخرى في العادل يقتضي التبين كما انه لو قيل المسكر حرام
فهو انما يقتضي انحصار علة حرمة المسكر في الاسكار ولا يقتضي انتفاء علة اخرى في غير المسكر تقتضي الحرمة وما قاله
السيد السند المحسن الكاظمي من ان المقامات مختلفة فرب مقام يقتضي انحصار العلة في الوصف المذكور وما نحن فيه
من هذا القبيل وذلك ان عادة الناس لما كانت جارية على قبول الاخبار في معاملاتهم وسياساتهم ومعاشراتهم
ولم ينكر الله عليهم من ذلك الا قبول خبر الفاسق فعلم اختصاص الانكار به فانه لو كان هناك قسم من الاخبار لا يجوز قبوله
والشرع الى الاخذ به لا نكره فيندفع بانه لا يتم الا اذا كان الشارع في مقام البيان وهو غير ثابت في المقام مع انه لو تم فلا
يختص بما لو كان المفهوم من جهة مناسبة الوصف للعلية بل يأتي مع قطع النظر عن مناسبة الوصف للعلية الا ان
مقتضى كلامه بعد ذلك الاعتراف به ويمكن ان يقال ان مفهوم العلة في تعليق الحكم على الوصف المناسب وان لا يقتضي في
نفسه انتفاء الحكم فيما عدا محل الوصف الا انه قد يساعد الامر الخارج مع الانتفاء كما فيما نحن فيه حيث انه اذا ثبت انحصار العلة
في التبين عن خبر الفاسق في الفسق فلا فرق بين العادل والفاسق من حيث هما عادل وفاسق الا في وصفي العدالة والفسق
والعدالة لا توجب التبين قطعا فتنحصر العلة في الفسق فينتفي وجوب التبين بانتفائه فمجرد مناسبة الوصف للعلية
وان لا يقتضي الا علية الوصف للحكم في محل الوصف بل حال قيام الوصف الا انه لو ثبت من الخارج علية الوصف للحكم مطلقا
او في محل الوصف فينتفي الحكم مطلقا ولو فيما عدا محل الوصف في الاول وينتفي الحكم في محل الوصف حال انتفاء الوصف
في الثاني وفيما نحن فيه الظاهر ان علة التبين عن خبر الفاسق انما هي ما به الامتياز اعني الفسق لا ما به الاشتراك اعني كونه
خبرا وليس ما به الامتياز في العادل اعني العدالة مقتضيا للتبين فينتفي التبين فيه نعم الواسطة بين العادل والفاسق
بناء على ثبوت الواسطة انما يحتمل فيها خصوصية تقتضي التبين فلا يحكم بانتفاء التبين فيها وقد تقدم الكلام فيما
ذكر وان قلت ان العدالة وان لم تكن موجبة للتبين لكن يحتمل ان يكون حكمة اخرى تقتضي التبين في خبر العادل قلت
ان هذه الحكمة ان كانت مقتضية للتبين في خبر الفاسق ايضا كما تقتضي التبين في خبر العادل فهو خلاف المفروض
اذ المفروض ظهور تعليق التبين على الوصف المناسب في انحصار علة التبين عن خبر الفاسق في الفسق وان كانت
الحكمة مقتضية للتبين في خصوص خبر العادل فمرجعه الى ان العدالة تقتضي التبين كما يقتضيه الفسق وهو مقطوع

العلة

العدم وان قلت ان مرجع ما ذكر الى ان مقتضى الوصف المناسب عليه الحكم في محل الوصف وانحصار العلة في الوصف لكن
علمنا بانتفاء علة تقتضي الحكم المذكور فيما عدا محل الوصف فينتفي الحكم بانتفاء الوصف فليس الانتفاء مستندا الى دلالة الوصف او
راسا بل الى دلالة الامر الخارج بالكلية قلت ان الجزء الاخير في الدلالة هو الامر الخارج لكن لو لم يكن دلالة الوصف على انحصار
علة الحكم في محل الوصف في الوصف لاحتمل كون العلة امرا عاما يوجد في محل الوصف وما عداه ككون خبر العادل الواحد
خبر الواحد انما نحن فيه فلا يثبت انتفاء الحكم فيما عدا محل الوصف ففيما نحن فيه لما انتفى عليه حكم ما بد الاشتراك بواسطة دلالة
الوصف وعلم بعدم علية ما به الامتياز فيما عدا محل الوصف فثبت انتفاء الحكم فيما عدا محل الوصف اعني خبر العدل وان قلت
ان المدار في المفهوم على سلب الحكم المذكور للموضوع المذكور عن الموضوع الغير المذكور والحكم المذكور هو التبين
عن خبر الفاسق فليس عدم التبين عن خبر العادل من باب مفهوم العلة قلت وانما يتم ذلك بناء على اعتبار اضافة الحكم في المنطوق
الى الموضوع او الى جزء الموضوع في المفهوم وقد سمعت تزييفه فلتنبه وبعد ذلك اقول ان المحكي في شان نزول الاية ان النبي
صلى الله عليه وآله بعث الوليد بن عقبة الى بني المصطلق لاخذ الصدقات وكان بينه وبينهم عداوة فلما قرب ديارهم ركبوا
مستقبلين له فحسبهم مقاتلين فرجع الى النبي صلى الله عليه وآله واخبره بانهم ارتدوا وانهم منعوا الصدقات فنزلت الاية
وقيل بعث اليهم خالد بن الوليد فوجدهم منادين متهجدين فسلموا اليه الصدقات فرجع وما ذكر انما ينافي بالنسبة
الى حجية خبر الواحد في كل مورد ثبت فيه حجية خبر الفاسق المبين او ظنا فهو يبتني على شمول اطلاق المنطوق للخبر في الاحكام
الشرعية اعني الخبر الاصطلاحي والا فلو كانت الاية واردة في الموضوعات فغاية الامر ان يقال ان الظاهر من الاية ان الباعث
على وجوب التبين عن خبر الفاسق في الموضوعات هو الفسق لا كونه خبر الواحد وهو لا يقتضي ان يكون الخبر الواحد في
الاحكام الشرعية غير مقتض بنفسه للتبين ولا اخفاء فالفاسق الذي تعلق به المجيء هو الوليد كما ان الرجل الذي
تعلق به المجيء في قوله سبحانه وجاء رجل من اهل المدينة هو حبيب يساعد ذلك التعليل بقوله سبحانه ان تصيبوا قوما
بجهالة بناء على كون المقصود كراهة اصابتكم واضراركم قوما بالنهب والاسر بجهلكم بحالهم كما جرى عليه البيضاوي وغيره
والتعليل بالاخص يوجب التخصيص بل يساعده قوله سبحانه بعد الاية واعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من
الامر لعنتم حيث قال البيضاوي تبعا للكشاف ان فيه اشعارا بان بعضهم اشار اليه بالايقاع ببني المصطلق بل وكذا قوله
سبحانه ولكن الله حبب اليكم الايمان وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان اولئك هم الراشدون كما يظهر بالرجوع الى
الكشاف وكلام البيضاوي وان قلت انه على ذلك يلزم التجوز في الفاسق قلت انه غير لازم بل الامر من باب اطلاق الكلي على
الفرد فالامر من باب الحقيقة ويظهر الحال بملاحظة ما حررناه في بحث ان المفيد من باب الحقيقة او المجاز مع انه لا باس بلزوم
التجوز بعد مساعدة القرينة وان قلت ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد قلت ان الامر في المقام من باب الاطلاق
والمطلق اضعف دلالة من العام ومطلقات الكتاب دلالتها على الاطلاق موهونة ضعيفة لو رد بها مورد الاجمال ولو
ثبت لها مورد فالتمسك عنه مورد الاشكال فالقدر الثابت من الاجمال في المقام هو المورد وان قلت ان الاطلاق هنا
لا يشمل المورد فضلا عن اختصاصه به لعدم حجية خبر الفاسق للتبين في الاخبار عن الارتداد قلت انه لا باس بان الله سبحانه
لما علم ان التبين يوجب انكشاف الخطا فلذا امر بالتبين وان قلت انه لم يثبت شان النزول في المقام قلت انه لا اقل من
الشك كيف لا وقد سمعت مساعدة التعليل وغيره معه فلا اقل من الشك في شمول الاية لغير المورد والمنشا اجمال اطلا
قات الكتاب وبعد الاغماض عما ذكرناه نقول انه لو كان اطلاق المنطوق بحاله لزم ان يخرج عنه المورد وكذا موارد الاخص
من الموضوعات الصرفة وكذا جميع موارد الخبر في الاخبار عن الامور العادية التي لا ترتبط بالاحكام الشرعية لعدم وجوب
التبين فيها شرعا ولو شرطا فيختص مدلول الاية بالاخبار في الاحكام الشرعية ويكون المقصود منها بيان طريق خاص
للاحكام الشرعية في الجملة او من حيث الخصوصية كما هو مقتضى مذاق ارباب الظنون الخاصة ولو كان الامر على ذلك
لتوالى الاشتهار الامر كمال الاشتهار على حد ظهور الشمس في رابعة النهار ولما اكتفى سبحانه بمثل ذلك الاطلاق المنطوق

عليه منطوقا او مفهوما وجوهر الكلام بل عبر بعبارة صريحة في المرام كيف لا وهو قد كرر ذكر وجوب الصلوة والزكوة بعبارات
واضحة كرارا شتى فكيف يلتزم بما هو طريق للاحكام من بداية الفقه الى نهاية الاحكام ان يجعله في مورد الابهام وبعد
ما سمعت اقول ان الخبر الاصطلاحي بعد تسليم صدقه على المكتوب عدم اختصاصه بالقول الملفظ بل الحاكي للسنة فالنبأ وهو
الخبر اللغوي فالظاهر عدم صدقه على المكتوب ولا اقل من عدم الشمول وما بين يدينا هو المكتوب الا ان يقال انه لو ثبت
حجية القول المتلفظ به فلا فرق قطعا بينه وبين الخبر المكتوب الا ان يقال ان القطع بعدم الفرق غير خال عن المقال وتوهم
ان بعض الاعاظم كان لا يكتفي في الشهادة بالكتابة بل قد حكى بعض اصحابنا اجماع الاصحاب وورود بعض الروايات
على عدم اعتبار الشهادة الكتبية فقد بان بما ذكرنا حال الاستدلال بالمنطوق وبما ذكرنا يظهر ايضا حال الاستدلال
بالمفهوم من باب مفهوم العلة واما الاستدلال به من جهة مساعدة فهم العرف وان لم يعلم وجهه ففيه انه لا يحصل
الظن بالمفهوم بعد تزييف الوجوه المذكورة المنحصر فيها وجه ثبوته وان ساعده العرف بعد ثبوت المساعدة فلا عبرة به
فمساعدة العرف مساعدة بدوية تتغير قابلة للاعتماد عليها واما الاستدلال به من باب مفهوم اللقب فهو مبني على خروج
الوصف المعلق عليه الحكم بنفسه من غير اعتماده على الموصوف عن الوصف المتنازع في مفهومه فدخوله في محل دخوله فيه و
اورد ثالثة على الاستدلال بمفهوم الاية بما تحريره ان يقال ان مفهوم الاية معارض بعموم التعليل لانه سبحانه علل وجوب
التبين عن خبر الفاسق بعلة هي قائمة في خبر العدل وهي قوله سبحانه ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
فمقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن عن الوقوع في الندم من العمل به وان كان المخبر عادلا فمقتضى عموم
التعليل وجوب التبين عن خبر العادل ايضا لاطرادها لعلة من الاصابة بالجهالة والنسبة بين المفهوم والعموم عموم وخصوص
من وجه لاجتماعهما في خبر العدل المفيد للظن او الشك ووجود المفهوم دون العموم في خبر العدل المفيد للعلم ووجود العموم
دون المفهوم في خبر الفاسق وان قلت ان هذا الايراد مبني على كون التبين مختصا بالتبين العلمي كما صرح بالابتناء
بعض الاصحاب ولا اختصاص للتبين بالتبين العلمي بل هو اما اعم من العلم ومطلق الظن او الظن الاطمئناني والظن المعتبر
فلا ابتناء في المقام بوجه حيث ان مقتضى المفهوم على ما ذكره المستدلون به عدم وجوب التبين عن خبر العادل ولو ظنا
ومقتضى عموم العلة وجوب التبين عنه فان قلنا بعمومه لمطلق الظن او خصوص الظن الاطمئناني وخصوص الظن المعتبر فيما
التعارض في اقتضاء المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل راسا واقتضاء العموم وجوب التبين عنه راسا واقتضاء
العموم وجوب التبين علما وان قلت ان مدار المفهوم على لزوم اللغوية للكلام لولاه فلو قلنا بتقديم العموم ودخول
مادة الاجتماع فيه لزم اللغوية في كلام الحكيم في الامر بالتبين وبين التخصيص والاخير اولى قلت ان اللغوية انما يلزم لو لم يكن في
التبين فائدة غير الانتفاء عند الانتفاء او كان هذه الفائدة اظهر الفوائد في المقام يمكن ان يكون الوجه في التقييد بالوصف او
او التعليق على الشرط هو الارشاد الى فسق الوليد فانه يمكن ان يكون على ظاهر العدالة فاشار الله سبحانه الى فسقه بل قد
يقال ان النبي صلى الله عليه وآله هم بارسال الجيوش بعد اخباره فنزلت الاية تنبيها على الحكم الواقعي وليعلم النبي صلى الله عليه
وآله بصفة الفسق لاقترانه ولاعلاقة امره للزوم العدالة في ولاية الصدقات بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار في المعارج
حيث اجاب بعد الايراد عما لو قيل لو استوى العادل والفاسق في وجوب التبين لم يكن لذكر الفاسق فائدة بانا لا نسلم
المانع ان يكون الفائدة هي اظهار فسق من نزلت الاية بسببه وهو وليد بن عقبة فانه يمكن ان كان على ظاهر العدالة
عندهم فكشف عن فسقه ويمكن ان يقال انه مبني على ثبوت شان النزول وهو غير ثابت لان شان النزول رواية في
تفسير البيضاوي روى الى اخر الرواية الا ان يقال ان الشك فيه يكفي في عدم ثبوت المفهوم حيث انه يتعدد الفائدة
يكون المفهوم مشكوكا فيه لاحتمال فائدة اخرى غيره على سبيل التساوي مع ما سمعت من مساعدة التعليل وغير ثبوت
شان النزول وايضا لزوم اللغوية مبني على كون المفهوم من باب مفهوم الوصف ومن باب مفهوم الشرط مع كونه من
باب دلالة العقل واما لو كان المفهوم من باب احد المفهومين مع كونهما من باب الوضع فلا يلزم من عدم المفهوم

ولو لم يفد العلم بل افاد الظن او الظن المطمئن او كان بالظن المعتبر وان قلنا باختصاصه بالعلم فالتعارض الكلام انتفاء المفهوم عند وجوب التبين عنه

اللغوي المجاز وخلاف الظاهر الا ان يقال ان الامر يدور بين عدم المفهوم والتخصيص والترجيح للاول الا ان هذا التخصيص في
الاخبار اولى الا ان هذا التخصيص فاقد النظير كما يظهر مما ياتي وايضا يلزم من ذلك خروج الاجماع اعني خبر الواحد المفيد للظن
في العموم سقوط المفهوم بل تخصيص المفهوم لبقاء خبر الواحد المفيد للعلم تحت المفهوم الا ان يقال ان هذا التخصيص ترجيح
بلا مرجح لدوران الامر بينه وبين تخصيص عموم العلة بل نقول ان ذلك التخصيص يوجب انتفاء المفهوم في خبر الواحد المفيد للعلم
وهو يوجب اللغوية في التعليل بل سقوط المفهوم اذ خبر الفاسق المفيد للعلم لا يجب التبين عنه ايضا الا ان يقال انه يكفي في صحة
التعليق المخالفة في الجملة بين حكم الموضوع المذكور وحكم الموضوع الغير المذكور وهو حاصل لوجوب التبين عن خبر الفاسق
المفيد للظن وعدم وجوب التبين عن خبر العادل المفيد للعلم الا ان يقال ان انحصار المفهوم في افادة عدم وجوب التبين عن خبر
العادل المفيد للعلم من باب اللغو في المفهوم وان لم يكن التعليق لغوا بل ربما يقال ان خبر الفاسق المعلوم خارج عن المنطوق فهو
خارج عن المفهوم فقضية كون المفهوم تابعا للمنطوق في العموم والخصوص النسبة بين المفهوم والعموم عموم وخصوص مطلق
لاختصاص المفهوم بخبر الواحد المفيد لغير العلم وعموم التعليل بخبر الواحد وغيره فلا بد من التخصيص لكن يتطرق الايراد
عليه بان تبعية المفهوم للمنطوق عموما وخصوصا محل المنع بل المفهوم ياتي له العموم وان كان المنطوق خاصا على ما
حررت سابقا في الاصول لكن ينافي ذلك ان السيد السند المحسن الكاظمي حكم بان المفهوم تابع للمنطوق في العموم والخصوص
وهو مقتضى ما يقتضيه بعض كلمات العلامة البهبهاني في تعليقات المدارك من ان ناط عموم المفهوم بعموم المنطوق ويقتضيه بعض
كلمات المحقق القمي في المناهج واين هذا القول من القول بعدم حجية مفهوم الشرط لو كان اداة الاشتراط مفيدة للعموم نحو ما جاءك
زيد فاكرمه دون ما لو كانت مفيدة للاهمال نحو ان جاءك زيد فاكرمه بملاحظة اندفاع محذور اللغوية في القيد لولا المفهوم
بافادة العموم لكنه مندفع بان القيد في المثال الاول انما هو المجي كما هو الحال في المثال الثاني كيف لا والمدار في المفهوم المخالفة
في كلماتهم على تخصيص المذكور بالذكر وهما من ذوات التعليق كان وليس فيه تخصيص مذكور بالذكر بل الاتيان به تبيين كراهة
وتمهيدا له ومن هذا ما حكم به في المغني من ان الصفة في كل متى تجي تابعا للمضاف اليه لان المضاف انما جي به لقصد التعميم لا للحكم
عليه ولزوم اللغوي في القيد في صورة عدم الاحتراز به بعدم ثبوت المفهوم للقيد بما لم مع ان الامر في المثال الثاني من باب
الاطلاق ولعل الفرق من جهة توهم ان الاهمال من باب الاجمال وان قلت انه لو وقع مهمل في تلو النفي فيرجع النفي الى العموم كما هو الحال
في الكل لو وقع في تلو النفي قلت ان الكل متمحض في الدلالة على العموم والمهملة في مثلها انما هو الدلالة على التعليق ودلالته على
العموم تابعة لدلالته على التعليق ورجوع النفي فيه الى العموم غير ثابت بل الظاهر لعدم نظيره ان الظاهر من الوجوب انما
هو الوجوب التعييني ونفي الوجوب انما يرجع الى اصل الوجوب لا الى قيد التعيين ونظير ان المنفي بلا المشابهة بليس انما يرجع النفي
فيه الى اصل الطبيعة لا الى قيد الوحدة ومن هذا دلالته على العموم غاية الامر ان دلالته على العموم من باب الظهور بخلاف
المنفي بلا التي لنفي الجنس فان دلالته على العموم على وجه التنصيص بل يمكن القول بان المدار في التقييد على تعليل الحكم
والفاظ العموم في جانب الاثبات لا تقتضي التعليل بل تقتضي الازدياد لكن في جانب النفي تقتضي الفاظ العموم تعليل
النفي لاقتضائها سلب العموم وثبوت الحكم في بعض افراد العام فهما لو كان من باب القيد لا يكون في الكلام المثبت من باب
القيد بل تخصص كونه مفيدا لما الكلام المنفي ياتي الكلام في تزييف القول بعدم حجية مفهوم الشرط لو كان اداة الاشتراط
مفيدة للعموم بمعاونة المقام وفصلنا الكلام في تزييفه في بحث مفهوم الشرط وربما قال بعض اصحابنا ان اطباق
القائلين بالمفهوم قائم على كون المفهوم تابعا للمنطوق وقد حكى السيد السند النجفي في مصابيحه ان مقتضى المفهوم
انما هو نفي الحكم الثابت للمنطوق عن محل النطق على الوجه الذي ثبت ان عاما فعاما وان خاصا فخاصا على ما صرح به
علماء المعاني في وجه فساد قول القائل ما انا رايت احدا فانه يختص المتكلم نفسه بعدم الرؤية على وجه يقتضي ان يكون
احد غيره قد راى كل احد ثم قال وما ذكر من المثال لا انسلم عدم صحته ولئن سلم ذلك لان مقتضاه اختصاص المتكلم
بعدم الرؤية بطريق السلب الكلي فيدل على ان غيره ليس كذلك ويكفي في صدقه ثبوت الرؤية له بطريق الايجاب الجزئي لا

فساد فيه قوله على ما صرح به علماء المعاني في وجه فساد قول القائل ما رايت احدا قد ذكر الكاتبي انه قد يقدم المسند اليه في القضية
المنفية لتخصيصه بالمسند الفعلي نحو ما انا قلت هذا اي لم اقله مع انه مقول لغيري قال التفتازاني فالتقديم يفيد نفي الفعل عن
المذكور وثبوته لغيره على الوجه الذي نفي عنه من العموم والخصوص ولا يلزم منه ان يكون جميع من سواك قائلا لان التخصيص انما
هو بالنسبة الى من توهم المخاطب اشتراكك معه في القول او انفرادك به دونه لا بالنسبة الى جميع من في العالم وفرع الكاتبي على ما
ذكره انه لا يصلح ما انا رايت احدا وعلل التفتازاني بانه يقتضي ان يكون انسان غير المتكلم قد راى كل احد لان المتكلم قد
نفي عنه الرؤية على وجه العموم في المفعول فيجب ان يثبت لغيره ايضا على وجه العموم تفصيله ما سمعت من ان تقديم المسند
اليه في القضية المنفية يفيد نفي الفعل عن المذكور وثبوته لغيره على الوجه المنفي ان عاما فعاما وان خاصا فخاصا ثم نظر
فيه بمنع كون المنفي عموم الرؤية اي الرؤية الواقعة على كل احد من الناس بل المنفي هو الرؤية الواقعة على فرد من افراد الناس
الفرق ان الاول من باب سلب العموم فيفيد السلب الجزئي والثاني من باب عموم السلب لوقوع النكرة في سياق النفي قال
هذا احتمله كثير من الناس على انه سهو من الكاتبي الصواب ما انا رايت كل احد فنقل عن بعض الاعتذار بوجهين ولا يذهب
عليك ان تقديم المسند اليه انما يقتضي التخصيص بنفي الخبر الفعلي لا التخصيص بالخبر الفعلي كيف لا وقد فرع التفتازاني كما سمعت
ان التقديم يفيد نفي الفعل عن المذكور وثبوته لغيره على الوجه المنفي فما سمعت من الكاتبي من ان التقديم يقتضي التخصيص
بالخبر الفعلي كما ترى وبالجملة فما نقله السيد السند الجرجاني عن صريح علماء المعاني في وجه فساد قول القائل ما انا رايت احدا
من باب التسهو في التسهو حيث انهم كما يقتضيه كلمات التفتازاني قالوا بعموم المفهوم في ما انا رايت كل قالوا بعدم العموم
في ما انا رايت احدا ولذا حكي عن كثير من الناس ان ما يقتضيه كلام الكاتبي من عموم المفهوم في ما انا رايت احدا انه سهو
من الكاتبي اللهم الا ان يكون الامر من باب سهو القلم مع ان الاستناد الى تصريح علماء المعاني بعدم عموم المفهوم في ما انا
رايت احدا مع عموم المنطوق وكيف كان فالمدار في مفهوم المخالفة على رفع الحكم المذكور عن الموضوع الغير المذكور لا
بان يكون متحد المراد والمفاد مع المنطوق فيما عدا الاثبات والنفي فلابد من جعل المدار في القضية المنفية الموصوفة بتقديم
المسند اليه على الدلالة على اختصاص المسند اليه بما افاده النفي لا للاختصاص بالنفي اذ في ما انا رايت احدا لو كان المدار
في المفهوم على الدلالة على اختصاص المسند بالنفي لكان المفهوم رؤية الاحد والاحد يختلف المراد به في الاثبات والنفي
لكون المراد به في مقام الاثبات هو الفرد وفي مقام النفي هو الطبيعة في كل من مقام الاثبات والنفي يرجع الامر في مقام
الاثبات الى الفرد وعلى ما ذكر يجري الحال في ساير اسماء الاجناس فلا مجال لجعل المفهوم في ما انا رايت احدا هو رؤية
الغير احدا بمعنى رؤية فرد واحد بل المفهوم فيه متحد مع المفهوم في ما انا رايت كل احد وبه يشهد العرف نعم يمكن الايراد
على جعل المفهوم في ما رايت كل احد هو رؤية الغير كل احد بما اورد به السيد السند الجرجاني من ان المفهوم هنا نقيض
نقيض السلب الكلي و يكفي في صدقه السلب الجزئي وبه يتاتى الايراد لو قلنا بكون المفهوم فيما انا رايت احدا هو رؤية
الغير كل احد بل هو مورد الايراد في كلام السيد السند المشار اليه توهما منه كون ما انا رايت احدا محكوما بعموم المفهوم
في كلام ارباب المعاني لكن يمكن الذب بان المفهوم في المقام وان كان هو سلب العموم وهو اعم من الايجاب الكلي والايجاب
الجزئي لكن الظاهر انصراف المفهوم عرفا الى الايجاب الكلي ولا اقل من الانصراف في بعض الموارد فلا يتجه الايراد على جعل العموم
ويمكن الايراد على جعل المفهوم في ما انا رايت كل احد هو رؤية كل احد بان الامر في المنطوق من باب سلب العموم المفيد
للايجاب الجزئي قضية مفهوم ورود النفي على القيد فلا يقتضي المفهوم عموم الايجاب بل هو اعم منه ومن عموم السلب
اللهم الا ان يدعى انصراف المفهوم الى عموم الايجاب ومن العجيب ما وقع من بعض حيث حكم في قوله عليه السلام اذا بلغ الماء
قدر كر لم ينجسه شيء بعد تسليم عموم المفهوم بعدم دلالة المفهوم على نجاسة الماء القليل بكل شيء تعليلا بان عموم المفهوم
الذي ادعاه القوم لا يعنون به ازيد من عموم الموضوع او المقدم الذي هو الماء واما المحمول او التالي الذي هو عدم
التنجيس بالنجاسة فلا لان المفهوم اذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شيء لان نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية فغاية الامر

كل احد بمعنى رد من نص بعضهم لعدم عموم المفهوم في ما انا رايت احدا

بل على تقدير اتحاد المراد يكون المراد هو الطبيعة

دلالة المفهوم على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة في الجملة حيث انه مبني على حسبان كون المقصود بمفهوم الشرط في كلمات الاصوليين هو مفهوم الشرط المقابل للجزاء لا مفهوم التعليق اعني مفهوم الاشتراط والحسبان المذكور واضح الفساد وان اتفق من غير واحد ايضًا ويظهر الحال بما تقدم مضافًا الى ان المدار في مفهوم المخالفة على رفع الحكم المذكور عن الموضوع الغير المذكور ولا يتاتى رفع الحكم المذكور في المفهوم بدون ملاحظة المحمول في المنطوق لوضوح خلو الموضوع اعني الشرط عن الحكم نعم يتاتى للشرط المقابل للجزاء مفهوم براسه كذا يتاتى للجزاء مفهوم براسه ايضًا وكل منهما غير مفهوم التعليق ومن هذا انه يتاتى كل من المفهومين مع منطوق الاخر مثلا ان قيل ان لم يجئك زيد في الدار فلا تكرمه في الدار فمفهوم الشرط مجئ زيد في غير الدار ومفهوم الجزاء اكرام زيد في غير الدار ومفهوم التعليق والاشتراط المعروف بمفهوم الشرط ان جائك زيد في الدار فاكرمه في الدار لكن المفهوم المذكور من اجزاء مفهوم التعليق والاشتراط فهو من اجزاء مفهوم الشرط لا مفهوم الشرط وقد حررنا في بحث مفهوم الشرط انه قد يتفق للقضية الشرطية مفهوم الشرط ومفهوم الجزاء ومفهوم الاشتراط وهو على وجهين وتحرير الحال على التخيص ان المتكلم قد يكون في مقام بيان علة الجزاء نفيًا واثباتًا اي يكون في مقام ضبط افراد العلة وقد يكون في مقام بيان موارد معلولية الجزاء للشرط اي يكون في مقام ضبط افراد المعلول والاول هو مفهوم الاشتراط وهو الغالب في القضايا الشرطية والثاني ينشا ايضًا من الاشتراط فالمناسب تعميم مفهوم الاشتراط منه ومنه ما في الشرائع في كتاب الطلاق من قوله ولو اكره على اليمين انه لم يفعل فقال ما فعلت كذا وجعل ما موصولة لا نافية صح حيث ان الغرض منه بيان ما يجوز في حال الاكراه على اليمين على عدم الطلاق وكذا يصح ان يقال ولو اكره على اليمين على عدم الطلاق يجوز التورية لا غير والغرض من قوله لا غير الاحتراز عن اليمين الكاذبة وهذا يرشد الى ان القضية الشرطية في مقام ضبط معلول الشرط حينئذ ما يحترز عنه بالمنطوق والمحترز عنه من باب المفهوم يصح ان يدخل عليه المفهوم او غيره لا غير ولذا لو قيل ان جائك زيد فاكرمه كان المتكلم في مقام ضبط العلة كما هو الغالب كما سمعت يصح ان يقال اكرم زيدًا على تقدير مجيئه لا غير فما في المسالك كما تقدم من دلالة العبارة المذكورة على عدم جواز التورية في حال الاختيار كما ترى كيف لا وليس العبارة المذكورة في مقام بيان احكام التورية والمفهوم في الثالث من باب مفهوم الشرط وفي الاخير من باب مفهوم الجزاء فللقضية الشرطية مفاهيم اربعة وعلى الوجهين الاولين انما يكون كل من الشرط والجزاء في مقام الاجمال فلا عبرة باطلاقهما على تقدير الاطلاق ولا عبرة بمفهومهما على تقدير التقييد وعلى الوجه الاول من الوجهين المذكورين يكون الاشتراط بالنسبة الى المعلول في مقام الاجمال بخلافه بالنسبة الى العلة فلا عبرة باطلاق الجزاء على تقدير الاطلاق ولا بمفهومه على تقدير التقييد وعلى الوجه الثاني منهما يكون الامر بالعكس فلا عبرة باطلاق الشرط على تقدير الاطلاق ولا بمفهومه على تقدير التقييد وعلى كل من الوجهين الاخيرين يكون الاشتراط في مقام الاجمال بالنسبة الى كل من العلة والمعلول فلا عبرة بمفهوم الاشتراط لكن لا يتصور الاطلاق للاشتراط وعلى الوجه الاول منهما يكون الجزاء في مقام الاجمال فلا عبرة باطلاق الجزاء على تقدير الاطلاق ولا بمفهومه على تقدير التقييد وعلى الثاني منهما يكون الشرط في مقام الاجمال فلا عبرة باطلاق الشرط على تقدير الاطلاق ولا بمفهومه على تقدير التقييد فالتمسك باطلاق التبين في اية النبا على اعتبار الخبر الموثق والحسن والقوي والضعيف المنجبر بالشهرة المطابقة مدفوع بعد عدم اختصاص البيان بالعلم وعدم انصراف اطلاق البيان باطلاق الجزاء وارد مورد الاجمال بناء على ما سمعت من ان الغالب في القضايا الشرطية كونها في مقام ضبط علة الجزاء مع قطع النظر عن ان الغرض من التبين هو التبين عن صدق الراوي ولا يعم التبين عن حاله وكذا لا يعم التبين عن مدلول الرواية ومع قطع النظر عن كون اطلاقات الكتاب واردة مورد الاجمال ومع قطع النظر عن كون الظاهر من خصوص مثل الاية كون الاثبات في مقام بيان النفي اي الامر بالتبين في مقام بيان عدم جواز المسارعة الى القبول كما تقدم نظير قوله سبحانه كلوا مما امسكن عليكم حيث انه في مقام بيان عدم حرمة الصيد بالاصطياد فلا تقتضي عدم وجوب غسل موضع العض ويمكن ان يقال انه على ما تقدم من ان المدار في مفهوم المخالفة على رفع الحكم المذكور عن الموضوع الغير المذكور

ولا ينافي توضيح الحكم المذكور في المفهوم بدون ملاحظة المحمول المطلق الموضوع اى الشرط من الحكم لا يتصل الثبوت من الشرط والجزاء فمفهوم
علم زيد الا ان يقال ان الموضوع والحكم في الشرط والجزاء غير الموضوع والحكم في التعليق و الاشتراط مثلا لو قيل ان جاءك زيد اكرمه الدار
فاكرمه بالدينار فموضوع الشرط هو زيد في الدار والحكم هو الاكرام بالدينار وموضوع الشرط هو زيد والحكم هو مجيئه في الدار
وموضوع الجزاء هو زيد ايضا والحكم هو الاكرام بالدينار نعم فساد حسبان كون المقصود بمفهوم الشرط في كلمات الاصوليين
المفهوم هو مفهوم الشرط المقابل للجزاء بناء لما لا يذهب عليك ان بما بينا في الاشكال في عموم مفهوم الاشتراط مع كون الجزاء في
في مقام الاجمال كما مر فعموم مفهوم الاشتراط انما هو في جانب الجزاء فاجمال الجزاء يمانع عن عموم مفهوم الاشتراط في جانب الجزاء
كما هو المدار في عموم مفهوم الاشتراط فرضا تقضيه انه لو كان المنطوق في مقام الاجمال فيطرد الاجمال في المفهوم لكنه يندفع
بانه ان كان الاشكال من جهة كون منطوق الجزاء واردا مورد الاجمال فنقول ان الجزاء ان كان مطلقا فلا ينافي له المفهوم
حتى يتاتى الاشكال في اجتماع عموم مفهوم الاشتراط في جانب مفهوم الجزاء واجمال مفهوم الجزاء مع ان كون المنطوق في
مقام الاجمال لا يقتضي كون المفهوم في مقام الاجمال كما يظهر مما يأتي بعيد هذا وان كان الجزاء مقيدا الخ وان يتاتى له مفهوم
الجزاء لكن مفهوم الجزاء غير الجزاء في مفهوم الاشتراط مثلا لو قيل ان جاءك زيد فاكرمه فمفهوم الاشتراط ان لم يجئك زيد فلا
يجب اكرامه فالجزاء في مفهوم الاشتراط عدم وجوب اكرام زيد على تقدير المجيء فهذا انما ينافي على تقدير ثبوت الشرط فهو يجيء
المنطوق الشرط ولا ينفك عنه حيث تقدم ان كلا من مفهوم الشرط والجزاء يجتمع مع منطوق الاخر فشتان بين مفهوم
الاشتراط ومفهوم الجزاء وشتان بين مفهوم الجزاء والجزاء في مفهوم الاشتراط وان كان الاشكال من جهة اجمال الجزاء في
المفهوم فنقول ان اجمال الجزاء انما هو بنفسه وعمومه في المفهوم انما هو بواسطة ما دل على عموم المفهوم كانتفاء العلة المنحصرة
بناء على ظهور القضية الشرطية في كون الشرط ... تامة منحصرة للجزاء وغير ذلك مما حررناه في محله وما ذكرناه لو وقع الجزاء
الواقع في المفهوم في المنطوق لا يخرج عن الاجمال وان قلنا ان انتفاء العلة المنحصرة لا يفيد العموم مع فرض اجمال الشرط في
المنطوق قلنا ان اجمال الشرط من جهة اجمال اقتضاء علية على تقدير الوجود ولا منافاة بين اقتضاء العلية ... اجمال اقتضاء العلة
المنحصرة فلا منافاة بين عموم انتفاء الجزاء في جميع صور انتفاء الشرط واجمال الجزاء وجودا وعدما ... نحو وجود الشرط
فلا تنافي انضباط الجزاء عموما في مفهوم الاشتراط على حسب اقتضاء العلة وانضباطها في الوجود واجمال الجزاء في المنطوق
على حسب اجمال انتفاء العلة بالجملة يمكن ان يقال ان المنطوق صورة خاصة وما عدا هذه الصورة يدخل في المفهوم
فكيف يكون المفهوم تابعا للمنطوق في العموم والخصوص ونعم المفهوم تابع للمنطوق في العموم والاطلاق اذ لو كان
المنطوق مشتملا على اداة العموم نحو كلما جاءك زيد فاكرمه فيتاتى الاداة في المفهوم ويطرد العموم ويمكن ان يقال ان
امر المنطوق ان كان من باب العموم والاطلاق فكان المنطوق من باب الموجبة الكلية والسالبة الكلية على نحو العموم او
الاطلاق فامر المفهوم على منوال المنطوق لكن لو كان المنطوق من باب سور الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية كما لو قيل
في بعض الغنم السائمة زكوة فالمفهوم من باب مفهوم الوصف ليس في بعض الغنم السائمة زكوة فالمفهوم من باب مفهوم
الوصف ليس في بعض الغنم السائمة زكوة ولو قيل ليس في بعض الغنم السائمة زكوة فالمفهوم في بعض الغنم السائمة زكوة و
هذا اتضح ان عموم المفهوم انما يتاتى في صورة عموم المنطوق واطلاقه هذا كله لو كان المنطوق قضية خبرية واما لو كان
المنطوق قضية انشائية فان كان القضية شرطية فان كان الجزاء مثبتا مطلقا نحو ان جاءك زيد فاكرمه فالمفهوم عدم
وجوب الاكرام والظاهر ان من جهة كون الامر في المفهوم من قبيل الفعل المنفي عموم المنفي في نفسه واما ان كان عاما نحو ان
جاءك زيد فاعطه جميع الكتب فالمفهوم عدم وجوب اعطاء جميع الكتب من باب سلب العموم على تقدير عدم مجيء زيد الا انه مبني
على رجوع النفي في المفهوم الى القيد والحق ان النفي في المفهوم لا يرجع الى القيد بل يرجع الى اصل الفعل فالامر من باب عموم
السلب وقد تقدم تفصيل الكلام وان كان مقيدا نحو ان جاءك زيد فاعطه كتابا فالمفهوم عدم وجوب اعطاء الكتاب
لكن النفي يرجع الى اصل الاعطاء فليس الغرض اعطاء جميع ما عدا الكتاب وبعض منه ولو كان الجزاء منفيا سواء كان ...

مثبتا او منفيا كما لو قيل ان جاءك زيد فلا تكرمه ونحوه ما لو قيل ان كان الامير في البلد فلا تفسد زيدا لو قيل ان لم يجئك زيد
فلا تكرمه وكذا ما لو قيل ان ابرئ مريضي لا تصدق في بيتي لو قلنا بحجية مفهوم السالبة بانتفاء الموضوع اذ الجزاء هنا من باب
السالبة بانتفاء الموضوع فان التصدق لا مجال له في صورة عدم برء المريض لكن الاظهر القول بالعدم كما هو الحال لو كان
المفهوم من باب السالبة بانتفاء الموضوع كما مر اذ المدار في اعتبار المفهوم على لزوم اللغو لولاه والسالبة بانتفاء الموضوع
من باب اللغو فلا ينافي بالمفهوم ولا ينافي لها المفهوم الا ان يقال انه كما يحترز عن اللغو كذا يحترز عن مزيد اللغو وعلى اي حال
فالمفهوم في المثال المتقدم اعني ما لو قيل ان جاءك زيد فلا تكرمه وجوب الاكرام في الجملة الا انه ينافي التخيير في افراد الاكرام من باب
اطلاق المفهوم فلا مجال لعموم المفهوم وربما يقال ان جاءك زيد فلا تعطه الكتاب لتوهم ورود موردة توهم الوجوب فلا ينافي
وجوب اعطاء الكتاب على تقدير عدم المجيء بالمفهوم لفرض كون الغرض من الاشتراط دفع التوهم وبما ذكرنا يظهر حال المفهوم الوصف
لكن ما ذكر في باب عموم مفهوم الشرط انما هو بالنسبة الى عموم مدخول دوات الاشتراط اعني اصل القضية في جانب المنطوق
واما الداخل على دوات الاشتراط فعمومه يستلزم عموم المفهوم واما لا يقتضي الاطلاق الا ان ينافي العموم بتوسط امر آخر
كما يظهر مما مر ولا يذهب عليك ان الكلام في عموم المفهوم يقع تارة في اقتضاء المفهوم للعموم وعدمه وفيه قولان قول
بالاقتضاء والاستلزام وقول بالعدم وثانية في اقتضاء عموم المنطوق عموم المفهوم وعدمه وفيه ايضا قولان قول بالاقتضاء
وقول بالعدم كما هو مقتضى كلام القائل بعدم اقتضاء المفهوم للعموم رأسا وثالثة في اقتضاء امر خارج لعموم المفهوم
فيه ايضا قولان قول بالاقتضاء كما هو مقتضى دعوى ظهور العموم بعد ظهور المفهوم وكذا دعوى لزوم الاجمال القبيح
في كلام الحكيم وقول بالعدم كما هو مقتضى كلام القائل بعدم اقتضاء المفهوم للعموم حيث ان مقتضى كلامه عدم وجود
مقتضى آخر للعموم قضية بناءه على اجمال المفهوم ويتطرق الايراد ايضا على المقالة المتقدمة بان التخصيص المذكور فاقد
النظير كما سمعت فالمفهوم لا يخصص به العموم وان كانت النسبة من باب العموم والخصوص المطلق وكان العام يخصص بمفهوم
المخالفة لان تخصيص العام بمفهوم المخالفة انما هو في المخصص المنفصل او الكلام المتعدد لا مثل ما نحن فيه مما اتحد فيه
الكلام ووقع التعارض بين منطوقه ومفهومه بل التخصيص في مثله لم نظفر على مورد وقد يجاب بان المراد بالتبين ما يعم
الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان فلا يعم عموم التعليل خبر العدل لكونه بينا مطمئنا اليه لكنه بين ولا خبر الفاسق
ان كان مطمئنا اليه لان الاطمئنان والسكون اليه ... يزول بالالتفات الى فسقه وقدمه مبالاته بالمعصية وان كان
متحرزا عن الكذب ويتطرق عليه القدح بان التبين اعم وضعا واطلاقا مما دون الاطمئنان من الظن على ما سبق بيانه الا ان
يقال انه لو كان المقصود بالتبين هنا ما يعم مطلق الظن لكان الامر به في خبر الفاسق لغوا اذ لا يقدم عاقل على العمل بخبر الواحد
بعد رجحان صدقه على كذبه الا ان يقال ان غاية الامر خروج الظن الحاصل من نوع خبر الفاسق بكون المقصود عدم
الاكتفاء باول درجات الظن الحاصل من نوع خبر الفاسق لكن بين هذه المرتبة ومرتبة الاطمئنان واسطة بل وسائط فمن عدم
عموم التبين لاول درجات الظن لا يلزم عمومه للظن الطمئن دون ما دونه او يقال انه ربما يقوم من الانسان البناء
على احد طرفي الشك من عند نفسه كما في عبادات الجاهل المقصر ولذا يتجه القول بصحة عباداته مع المطابقة للواقع لا
المانع عن الصحة في امتناع قصد القربة منه لفرض كونه شاكا في الصحة بل كثيرا ما يعمل الانسان بالخبر المشكوك فيه بل الموهوم في
مقام جلب المنفعة او دفع الضرر ومع عدم احتمال النفع وان امكن القول بان العمل في هذا المقام من باب الاحتياط والخبر مشخص
لموضوع الاحتياط او يقال انه من باب المقرر للعرف والعادة كما انه ينافي النقل مقرر للعقل لكن ذلك بعيد في المقام نعم لو
ثبت كون المقصود بالتبين ما يعم الظن لكان مقتضى عموم العلة حجية مطلق الظن ثم مفاد الاية كفاية التبين في العمل وان
لم يكن في البين خبر فاسق وكون خبر الفاسق وجوده كعدمه وبعبارة اخرى مفاد العلة وجوب التبين في جميع موارد احتمال
الاصابة شرطا للعمل فالعلة تقتضي بعمومها كفاية التبين بل تقتضي عموم العلة عدم جواز البناء على احد طرفي الشك مطلقا
الا انه مختص بالاسباب التعبدية كالفتوى والشهادة بناء على كونهما من باب التعبد المحض ولا باس به الا بناء على عدم جواز

ولو لم ينافي المفهوم في المقام ينافي غرض اللغو صح

[illegible]

تخصيص

تخصيص عموم العلة كما انه لو كان المقصود به ما يعم الاطمينان لدل على حجية مطلق الظن الاطمئناني لمن استدل بمنطوق الآية على حجية
خبر غير الفاسق المخبر بالشهرة وكذا على حجية الخبر الحسن بل القوي وكذا الموثق بناء على اختصاص العدالة بالايمان بالمعنى الاخص والا فالوثوق
في الموثق من العادل سواء كان هذا المذكور للتبين تفصيلا اعم من التبين تفصيلا او اجمالا الا ان يتمم الآية بالاخبار الثلثة الاخيرة لحصول
التبين اجمالا او حصول الظن اجمالا بصدق المخبر وان كان لم يحصل التبين والفحص عن صدق الراوي في كل مورد ورواية
او تقييد الآية باخراج الخبر الفاسق المبين ودعوى حجيته من جهة عموم العلة حيث ان الظاهر من الآية كفاية الظن كما هو الاظهر
بالقول يلزمه القول بحجية مطلق الظن الا ان يقول بكون العموم موهونا في الافراد المتنازع فيها بين ارباب حجية مطلق الظن ومخرج
حجية الظنون الخاصة بواسطة الشهرة على خلافه او نقل الاجماع على عدم حجية مطلق الظن كما هو مقالة ارباب الظنون الخاصة
الا انه بعد فساد اصل المقالة يقتضي عدم جواز التمسك بعموم العلة على القول بعدم جواز تخصيصه او يقول بان المعلول
هو التبين عن خبر الفاسق فغاية ما يستفاد من العلة ان التبين عن خبر الفاسق يوجب الامن من الندم فلا يثبت من عموم العلة
حجية غير المتبين عن خبر الفاسق من افراد التبين لانه يرجع الى دعوى عدم عموم العلة المنصوصة فيما لو قيل حرمت الخمر
لاسكارها بل لا يقول به المستدل بل ح لو قال المستدل بخروج الخبر الفاسق المبين كالخبر الموثق بناء على كونه من باب خبر الفاسق
لا يمكنه القول بحجيته لان غاية الامر دلالة الآية على حجية الظن بصدق المخبر بعد الفحص فلا يعم الظن بالصدق الحاصل ابتداء قبل
الفحص الا ان يدعي القطع بعدم الفرق فيه لكفايته ويظهر الحال بما مر وايضا دعوى ان خبر العادل يفيد الاطمينان مطلقا
فلا ينافيه عموم التعليل مدفوع بانه ربما يكون العادل كثير الخطاء الا ان يقال انه من الفرد النادر وعموم العلة من باب
الاطلاق كالمفهوم فلا ينافي الشيء منهما فلا يقع فيه التعارض الا ان يقال ان المفهوم اعم من الاخبار بالحدس كنقل الاجماع و
اخبار العادل في غير المحسوس وليس محل الاطمينان بل احتمال الخطاء فيه للعادل مثل احتمال الكذب في الاخبار عن المحسوس
للفاسق فيقع عموم التعليل مع التعارض بين العموم والمفهوم وايضا دعوى حصول الاطمينان بخبر الفاسق لو كان
خبره مطلقا اليه لتحرزه عن الكذب بملاحظة نفسه وعدم مبالاته العصبية مخالف للوجدان وملاحظة البنيان ومن باب
ايضا بالمنع من دلالة التعليل على عدم جواز الاقدام على ما هو مخالف للواقع بان المراد بالجهالة ما هو جهالة الصبيب لكن المقصود به
هو السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله اي خلاف العقل لا ما يقابل العلم بدليل قوله سبحانه فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان
المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى وغيرهما وان يستعمل الجهالة في العرف في خلاف العقل كما
يقال للمتكلم مع فلان في هذا الحال جهل الا انه لم يذكر في اللغة مستعملا فيه مع انه خلاف الظاهر في المقام على ان خبر الفاسق
يفيد الظن وتوضيحه كثيرا ما العمل بالظن في الامور من طريقة العقلاء فلا تشمله واما دعوى انه لو كان المراد الغلط في الاعتقاد
لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى فتحريرها ان يقال انه لو كان المراد الغلط في الاعتقاد لكان تعليل وجوب التبين هو احتمال
مخالفة الواقع فلزم عموم وجوب التبين في كل مورد يحتمل فيه مخالفة الواقع فوجب التبين في الشهادة والفتوى بتحصيل
الظن فلا بناء على عموم التبين للظن او عدم الاعتداد بهما وتحصيل العلم بناء على اختصاص التبين بالعلم لكنه مندفع بان غاية
الامر ارتكاب التخصيص في عموم العلة بالنسبة الى الشهادة والفتوى ولا باس به بناء على جواز تخصيص عموم العلة مع انه على
تقدير عدم الجواز فغاية الامر عدم عموم العلة لكن لا باس به اصل العلية بكون العلة في وجوب التبين عن خبر الفاسق هو احتمال مخالفة
الواقع لكن جاز الاقدام على مخالفة الواقع في الفتوى كان العمل به حسنا من جهة الاضطرار اليه وعدم وجود طريق اقرب منه
الى الواقع لو كان المقصود ان مقتضى التعليل لو كان المراد بالجهالة الغلط في الاعتقاد عدم اعتبار الفتوى لكون المقصود
بالتبين هو تحصيل العلم وتعسر تحصيل الظن الشخصي بل تعذره ولو كان المقصود ان مقتضى التعليل هو تحصيل الظن ال
في الفتوى كما انه قد يجوز الاقدام على ما في معرض مخالفة الواقع لتدارك بمصلحة اخرى في الطريق على انه يمكن القول بان لنا
كون العلة هي مخالفة كثرة الاصابة ومخالفة الواقع والا فاحتمال المخالفة للواقع جار مع التبين ايضا ولو كان المقصود به
تحصيل العلم وربما اجيب بان المقصود بالجهالة الجهالة المحرمة من باب استعمال الجهل في العصيان كما قيل اجمعت الصحابة على ان

كل ما عصى الله به فهو جهالة وكل من عصى الله فهو جاهل ويطلق الجهل في العرف ايضا على العصيان كما يقال فلان من الجهال
اى العصاة وفيه انه خلاف الظاهر وربما اجيب ايضا بان الجهل وان كان يجتمع مع الظن ويشمله لانه خلاف اليقين ولكن
اطلاقه ينصرف الى ما يحصل باعتبار الشك لا غير ولهذا اذا قيل فلان جاهل بموت زيد يتبادر الى الذهن انه غير معتقد لذلك
ولو على سبيل الظن ويؤيد هذا شيوع اطلاق لفظ العلم على الظن وان التعليل المذكور لا يشمل خبر العادل المفيد للظن وفيه ان
خبر الفاسق كثيرا ما يفيد الظن فلابد من تعميم الجهالة للظن مع انه لولاه لزم كون الآية من باب اللغو اذ لا يقدم عاقل على العمل
مع كونه مشكوكا فيه فتدبر ويمكن الجواب بان مدار الاستدلال على ان المقصود بالعلة هو اصابة القوم بالشئ في خلاف
الواقع بواسطة جهالة المصيب وان كان مقتضى شأن النزول هو كون المقصود اصابة القوم بواسطة الجهالة بحالهم بل ربما
يتوهم ان مدار الاستدلال على كون المقصود اصابة القوم بالجهالة اى ايقاعهم في الجهالة بخلاف الواقع وبعبارة اخرى
الاغراء بالجهل لكنه خلاف الظاهر والظن الحاصل من خبر العدل لا يعد عرفا من الجهالة وان تحقق فيه الاصابة والالقاء في خلاف
الواقع كما ان العلم ليس من باب الجهالة وقد يتحقق فيه الاصابة لاحتمال مخالفة الجزم للواقع بل الخبر المتبين عنه لا يامن فيه عن الاصابة
سواء كان التبين مخصوصا بالعلم او متناولا للظن مطلقا او مع الاطمينان والظن المعتبر لاحتمال مخالفة الجزم للواقع بل الخبر
المتبين عنه لا يامن فيه عن الاصابة سواء كان التبين مخصوصا بالعلم او متناولا للظن مطلقا او مع الاطمينان والظن المعتبر
لاحتمال مخالفة الجزم ولو عند غير الجازم للواقع وبعبارة اخرى لامكان مخالفة الجزم للواقع وعدم منافاة الظن وان كان
بالغا حد الاطمينان لاحتمال خلافه ولو عند الظان لكن الاذعان الحاصل من الخبر المتبين عنه ليس من باب الجهالة التى تشهد
صريح الآية ويمكن الجواب ايضا بان الظاهر كون المدار في العلة على كثرة الاصابة وكون العمل بخبر الواحد محلا للاصابة على حد
الكثرة والا فلو كان المقصود ما يعم الاصابة احيانا فهذا يتحقق في الخبر المتبين عنه والعلم ايضا وكثرة الاصابة في العمل بخبر
العدل الواحد غير معلومة فلم يثبت تناول عموم العلة واورد على الاستدلال بمفهوم الآية بوجوه اخرى ايضا منها
ان المفهوم معارض بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن من الآيات والاخبار فكما ان مقتضى المفهوم وجوب قبول خبر العدل
مقتضى تلك العمومات حرمة العمل بالظن او بغير العلم ومنه خبر الواحد والنسبة في البين من باب العموم والخصوص من وجه
لوجوه منها ان تلك العمومات خاصة من جهة التصريح فيها بالظن وعامة من جهة الشمول للظن المستفاد من خبر العدل وغيره
والمفهوم خاص من جهة اختصاصه بخبر العدل الواحد وعام من جهة شموله لما كان مفيدا للعلم وغيره فان خبر الواحد العدل
قد يفيد العلم ومنها ان بعض افراد خبر العدل مما يجوز العمل به في الشريعة قطعا وهو خبر الشهود اى الشاهدين والشاهد
الواحد فيكون مستثنى مما دل على عدم جواز العمل بغير العلم او بالظن فما دل على عدم جواز العمل بغير العلم او بالظن خاص من جهة
اختصاصه بغير الشهود بناء على قيام الدليل على حجية خبرهم وكونه خارجا من ذلك وان المراد به غيره وعام من حيث شموله للظن
الحاصل من اخبار العدول التى لم يقم دليل على خروجه من ذلك العموم والظن الحاصل من غير الخبر والمفهوم خاص من جهة اختصاصه
بخبر العدل وعام من جهة شموله لخبر الشهود ولغيره كالخبر الدال على وجوب شئ او حرمته فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر حيث
لا ترجيح وجب التوقف ومنها ان عموم ما دل على حرمة العمل بالظن مخصص بحال التمكن من العمل بالعلم ولا يشمل حال التمكن منه او
مخصص بالحال المشار اليه بواسطة اتفاق الفقهاء في المسائل الفقهية على جواز العمل بالظن في حال عدم التمكن من العلم فتلك العمومات
خاصة من جهة اختصاصها بحال التمكن من العلم وعامة من جهة شمولها للظن الحاصل من خبر العدل وغيره والمفهوم خاص من
جهة اختصاصه بخبر العدل وعام من جهة شموله لصورتى التمكن من العلم وعدمه فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر وحيث لا ترجيح
وجب التوقف ومنها ان خبر غير الفاسق الذى لا يجب التبين عنه بمقتضى المفهوم اعم من خبر المعصوم وما دل على المنع من العمل بالظن
لا يشمل خبر المعصوم فالمفهوم خاص لاختصاصه بخبر العدل وعام لشموله لخبر المعصوم والعمومات خاصة لاختصاصها بغير
غير المعصوم وعامة لشمولها للظن الحاصل من غير الخبر اقول الاولى في الجواب عن الوجه الاول من الوجوه المذكورة في بيان سند كون النسبة
من باب العموم والخصوص من وجه ينقدح بامكان ان يقال ان عموم المفهوم من باب الاطلاق والغالب في خبر العدل افادة.

الظن فينصرف المفهوم اليه فيصير النسبة من باب العموم والخصوص المطلق اللهم الا ان يمنع الغلبة المذكورة بدعوى كون الغالب
في خبر العدل افادة الظن فينصرف المفهوم اليه فيصير النسبة من باب العموم والخصوص المطلق اللهم الا ان يمنع الغلبة المذكورة بدعوى
كون الغالب في خبر العدل افادة العلم لكن نقول ان تخصيص العمومات ارجح لان الامر دائر بين التخصيص وسقوط المفهوم
حيث ان ترجيح العمومات يوجب تقييد المفهوم بخبر العدل المفيد للعلم وخبر الفاسق المفيد للعلم لا يجب التبين عنه ايضا
فافادة عدم وجوب التبين عن خبر العادل المفيد للعلم مع عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق المفيد للعلم لا يجب التبين عنه ايضا
فافادة عدم وجوب التبين عن خبر العادل المفيد يوجب اللغوية للتقييد وهو يوجب سقوط المفهوم بناء على ان القول بالمفهوم
من جهة عدم لزوم اللغوية في التقييد والمفروض ثبوته على تقدير ثبوت المفهوم الا ان يقال انه يكفي في صحة التقييد الحاصل في الجملة
بين حكم الموضوع المذكور وحكم الموضوع الغير المذكور وهو حاصل لوجوب التبين في خبر الفاسق الغير المفيد للعلم وعدم وجوب
التبين في خبر العادل المفيد للعلم الا ان يقال ان انحصار المفهوم في افادة عدم وجوب التبين في خبر العادل المفيد للعلم من باب اللغو
في المفهوم وان لم يكن التقييد من باب اللغو وبالجملة فلو ثبت ترجيح تخصيص العمومات بما ذكر فيها ونعمت والا فيكفي في ترجيحها
اعتضادها باشتهار جواز العمل بالخبر بين الطائفة هذا كله على تقدير تسليم شمول العمومات للعمل بالخبر والا فشمولها له محل
الكلام كما ياتي وربما اجيب بان المراد بالتبين في المنطوق ما لا يعلم صدقه وكذا يراد في المفهوم اخص مطلقا من العمومات
فيتعين تخصيصها والظاهر ان المقصود ان الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق فهو يخرج عن المفهوم لكون المفهوم تابعا
للمنطوق في العموم والخصوص فيصير النسبة بين المفهوم والعمومات من باب العموم والخصوص المطلق ويتطرق عليه منع كون
المفهوم تابعا للمنطوق في العموم والخصوص بل المفهوم ينافي له العموم وان كان المنطوق خاصا لكن قد تقدم الكلام في
هذا الحديث واما الوجه الثاني فتحرير الكلام فيه بتحرير الكلام في تنافي عام وخاصين احدهما اعم من الاخر فهل
النسبة بين هذا الاعم وذلك العام من باب العموم والخصوص المطلق او العموم والخصوص من وجه مثلا لو قيل اكرم العلماء
ثم قيل لا تكرم البغدادي من فساق العلماء ثم قيل لا تكرم فساق العلماء فهل النسبة بين الامر باكرام العلماء والنهي عن
اكرام فساق العلماء من باب العموم والخصوص المطلق بملاحظة الامر مع النهي المشار اليه قبل اخراج النهي عن اكرام البغدادي
من فساق العلماء عن الامر المشار اليه او النسبة من باب العموم والخصوص من وجه بملاحظة الامر مع النهي المشار اليه بعد
اخراج النهي عن اكرام البغدادي من فساق العلماء عن الامر المشار اليه لاجتماع الامر والنهي المذكورين في اكرام العالم الفاسق
الغير البغدادي وافتراق الامر في اكرام العالم العادل وافتراق النهي في اكرام العالم الفاسق البغدادي مقتضى الوجه المذكور
القول بكون النسبة من باب العموم والخصوص من وجه بتخصيص العام اولا باخص الخاصين ثم ملاحظة النسبة بين العام
واعم الخاصين وهي العموم والخصوص من وجه لاجتماعهما في الفرد الاخر من اعم الخاصين غير اخصهما وهو العالم الفاسق
الغير البغدادي في المثال المذكور ووجود العام فقط في سائر افراده غير اعم الخاصين وهو العالم العادل في المثال
المذكور ووجود اعم الخاصين فقط في اخص الخاصين وهو الفاسق البغدادي في المثال المذكور لعدم خروجه عن العام
الخاصين والحق ان المدار في العموم والخصوص من وجه على ملاحظة العام بنفسه ولا ريب ان العام بنفسه اعم من الخاصين
فكل منهما يخصصه غاية الامر ان اخص الخاصين يخرج عن العام تارة بالاستقلال واخرى في ضمن اعم الخاصين فالنسبة
في البين من باب العموم والخصوص المطلق وبوجه اخر لا بد من الحكم بخروج كل من الخاصين عن العام قضية كون كل منهما خاصا بالنسبة
اليه ولا وجه لسبق ملاحظة اخص الخاصين على اعمهما وليس فيما ذكرنا سبق ملاحظة اعم الخاصين على اخصهما وبوجه ثالث ليس
خروج الخاصين في كلام من لا يتطرق عليه الخطاء والبداء منه تدريجيا حتى يحكم بخروج اخص الخاصين اولا بل كل منهما خارج
خارج عن العام من باب قصر العموم او قصر الحكم في الواقع حين ذكر العام على نحو واحد وبوجه رابع كل من الخاصين كاشف
عن الخروج الواقعي ولا ترتب في الخروج الواقعي فلا وجه لسبق ملاحظة الاخص على الاعم ولا فرق فيما ذكر بين كون الخاصين
دليلين لفظيين وكون اخص الخاصين ثابتا بالاجماع وان تطرق مدرك الاجماع على اخص الخاصين انما هو اعمهما

فليس

فليس دليلا آخر غير الاعم قلت ربما وقع الاجماع على اخص الخاصين دون غيره من افراد اعمهما ولم يتمسكوا بالاعم فلا يثبت كون
المدرك هو الاعم ولو لم يلتزم بكون المدرك غيره وربما يتوهم ان القول بكون النسبة بين العام واعم الخاصين هي العموم والخصوص
من وجه في صورة كون اخص الخاصين ثابتا بالاجماع والاعم ثابتا باللفظ اقرب منه في صورة كون الاخص والاعم ثابتا
باللفظ بواسطة ان اخص الخاصين في الصورة الاولى كالمخصص المتصل وان لم يكن القول بذلك متجها في هذه الصورة
ايضا وليس بالوجه والظاهر ان النسبة بين العام والاعم من باب العموم والخصوص المطلق ايضا لو كان اخص الخاصين من
المخصص المتصل لا العموم والخصوص من وجه بملاحظة ان كلا من الخاصين كاشف عن الخروج عن العموم من باب قصر
العموم وقصر الحكم اول الامر وكل منهما معتبر وليس الخاص المنفصل كاشفا عن الخروج بعد خروج الخاص المتصل فلا وجه لسبق
ملاحظة الخاص المتصل ومن هذا انه لا يتجه سبق ملاحظة اخص الخاصين لو كان واردا قبل ورود الاعم مع اشتراكهما في
الانفصال وبعد ذلك اقول انه لا اشكال في كون النسبة بين العام واعم الخاصين بعد اخراج اخص الخاصين سواء كان
متصلا او منفصلا من باب العموم والخصوص من وجه كما انه لا اشكال في كون النسبة قبل الاخراج من باب العموم والخصوص
المطلق وما يفهم فيه التخصيص هو ما لو كانت النسبة بين نفس العام بدون ملاحظة قيد من قيوده مخصصا كان ذ
مفيدا متصلا كان او منفصلا او ما يعارضه من باب العموم والخصوص المطلق وما لا يفهم فيه التخصيص هو ما لو كان النسبة
المذكورة من باب العموم والخصوص من وجه بل كلامهم في بحث التخصيص منطبق على الصورة الاولى وفي بحث الترجيح
منطبق على الصورة الثانية لو قلنا بعموم البحث في تعارض الاخبار لما لو كان النسبة بين الخبرين المتعارضين من باب العموم
والخصوص من وجه والا فلم يرد لفظ العموم والخصوص من وجه في نص حتى يتفحص عن مصداقه فالامر في المقام مبني
على فهم التخصيص في العرف وفيه الكفاية سواء كان النسبة من باب العموم والخصوص المطلق او العموم والخصوص من
وجه واما الوجه الثالث فبعد المنع عن اختصاص العمومات المانعة عن العمل بالظن بالعمل بالظن حال عدم التمكن من العلم
يحرر الكلام فيه بتحرير الكلام في انه لو كان دليلان وكان احدهما عاما بحسب الافراد ومقيدا من جهة الاحوال والازمان
او الامكنة وكان الآخر مطلقا من الجهات المذكورة وخاصا من حيث الفرد كما لو قيل مثلا اقتل المشركين يوم الجمعة ثم قيل لا
تقتل علماء المشركين فهل النسبة من باب العموم والخصوص المطلق او العموم والخصوص من وجه فمقتضى الوجه المذكور
هو القول بكون النسبة من باب العموم والخصوص من وجه مع كون تقييد اطلاق العام بالخارج كما لو ثبت التقييد بيوم
الجمعة في المثال المذكور من الخارج لكن من الواضح خروج الفرد الخاص عن افراد العام ووجه اطلاقه تابعة لجهة خصوصه
ولا توجب جهة لعمومه للعام فالنسبة من باب العموم والخصوص المطلق وبما ذكرنا يظهر انه لو قيل اكرم زيدا يوم الجمعة
ثم قيل لا تكرم زيدا في المسجد يكون الامر من باب تعارض العموم والخصوص المطلق فيتقيد الاطلاق بحسب الامكنة
في الاول بالتقييد في الثاني ويقيد الاطلاق من حيث الازمان في الثاني بالتقييد في الاول فالمدار في التعارض العموم
والخصوص من وجه على اتحاد الجهة بحصول ولا تعصب في ان قلنا بانفهام تقييد الامر بالنهي عرفا والا فالتعارض من باب
العموم والخصوص المطلق والاوجه ان يقال انه لا يلزم في العموم والخصوص من وجه اتحاد الجهة وفي المثال الاول
من المثالين المذكورين يتاتى التعارض في قتل علماء المشركين يوم الجمعة ولا مجال لتقييد الامر بالنهي ولا تقييد النهي بالامر
وفي المثال الثاني يتاتى التعارض في اكرام زيد يوم الجمعة ولا مجال ايضا لتقييد الامر بالنهي ولا العكس لكن لو قيل
يبطل الصلوة بالتكلم ثم قيل لا يبطل الصلوة بشيء سهوا يكون الثاني مقيدا للاطلاق الاول اذ لا تعارض بينهما في الحكم
فردا وانما التعارض في الحكم حالا والثاني مقيد حالا فيتقيد الاول بالثاني واما لو قيل يبطل الصلوة بالتكلم سهوا ثم
قيل لا يبطل الصلوة بشيء سهوا يكون الاول مقيدا او مخصصا للثاني ووجه الفرق ان الثاني في القسم الاول يكون
معارضا لاطلاق حكم الاول حالا لا لنفس حكمه وان كان الاول اخص من الثاني فردا لكن في القسم الثاني يكون
الثاني معارضا لنفس حكم الاول والاول اخص من الثاني فردا كما هو الحال في القسم الاول كما سمعت فيقيد

الثاني بالاول وبوجه آخر في القسم الاول يكون الثاني معارضاً لاطلاق حكم الاول بحسب الحال ولا يكون معارضاً للحكم
المذكور فيقيد اطلاق حكم الاول حالا بالثاني وان كان الاول فردا للثاني لكن في القسم الثاني بعد كون الاول فردا للثاني يكون
الثاني معارضا للحكم المذكور في الاول فيقيد الثاني بالاول وبعد هذا اقول ان العمدة هي فهم العرف للتخصيص وهو بحث
العموم والخصوص المتعارف اي العموم والخصوص مع اتحاد الجهة وهو المبحوث عنه في باب العموم والخصوص ولا يتأتى في العموم
والخصوص من وجه مع اتحاد الجهة غالبا وهو المبحوث عنه في بحث الترجيح لو لم نقل باختصاص الكلام في بحث تعارض الاخبار
بما لو كانت النسبة بين الخبرين المتعارضين من باب التباين والحق عدم انفهام التخصيص بعد امكانه فيما لو كانت النسبة بين
المتعارضين من باب العموم والخصوص من وجه مع اختلاف الجهة وربما يورد على هذا الوجه بنظير ما اوردنا على الوجه
السابق بتقريب ان الامر من باب تعارض عام وخاصين احدهما اعم من الآخر فكل من الخاصين يخصص العام غاية الامر ان احد
الخاصين يخرج عن العام تارة بالاستقلال واخرى في ضمن اعم الخاصين حيث ان العمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن
يخصص بعد شمولها لصورة التمكن من العلم بما دل على جواز العمل بالظن في صورة عدم التمكن من العلم وكذا بمفهوم آية النبأ و
هذا اخص من الخاص الاول وفيه بعد عدم اختصاص مفهوم آية النبأ بصورة عدم التمكن من العلم وبعد البناء على اختصاص
خبر العدل بما يفيد الظن والا فيكون النسبة بين العمومات والمفهوم من باب العموم والخصوص من وجه ولو مع عدم تخصيصها
بما دل على جواز العمل بالظن في صورة عدم التمكن من العلم لعموم العمومات للظن المستفاد من غير خبر العدل وعموم المفهوم
لخبر العدل المفيد للعلم ان ما يدل على جواز العمل بالظن في صورة عدم التمكن من العلم لا يكون من باب المخصص اذ لا يخرج
فردا من افراد الظن ولا يوجب قلة افراده من حيث الحكم ولو من باب التقييد بناء على كون النواهي الدالة على عدم جواز العمل
بالظن من باب الاطلاق بل يقيد اطلاقها من جهة الاحوال ويخرج حال عدم التمكن من العلم من اطلاقها ونظيره ما وقع من
الاشتباه في عد الشرط والصفة وكذا التميز والظرف الزماني والمكان من المخصص المنفصل وكذا ما وقع من الاشتباه في معارضة
ما دل على سلطنة الناس على اموالهم مع ما دل على نفي الضرر بظن ان كلا منهما معارض لعموم الآخر بالعموم والخصوص من
وجه مع ان الثاني لا يقتضي قلة افراد الاول كيف لا ومقتضاه عدم تسلط احد من الناس على شيء من اموالهم بل يقتضي تقييد
اطلاق الاول بالنسبة الى الاحوال حيث انه اعم من حال الضرر وعدمه ولا اخفاء ويمكن ان يقال ان ما دل على جواز العمل بالظن
في حال عدم التمكن من العلم من دليل الانسداد انما يدل على جواز العمل بالظن بما لم يقم دليل على عدم حجيته بالخصوص فهو
انما يخرج افرادا من الظن عن تحت العمومات لا انه انما يتم على القول بجواز العمل بكل ظن حتى القياس مثلا في حال الانسداد مع
انه لو قيل لا تهن العلماء ثم قيل اهن زيدا العالم يوم الجمعة فللاخير جهة تخصيص وتقييد الا ان الاظهر كونه من باب التقييد لانه
لم يخرج فردا بالكلية وانما اخرجه في زمان فهو قد اخرج زمانا بالكلية بالنسبة الى فرد عن اطلاق العام بحسب الزمان كيف
لا ولو قيل اهن العلماء يوم الجمعة لا يكون الامر من باب التخصيص ولا يختلف الحال بكون متعلق الاهانة بعض الافراد وكون
المتعلق جميع الافراد ومن ذلك ان اهانة زيد في غير يوم الجمعة يكون داخلا في اطلاق النهي بحسب الزمان الظاهر في دوام
الترك حيث ان الظاهر منه مبغوضية اهانة العالم مطلقا من دون مداخلة الزمان في المبغوضية وان لم نقل بدلالته
على التكرار والدوام على الاطلاق واما الوجه الاخير فهو يرجع الى الوجه الاول لكون خبر المعصوم مفيدا للعلم بناء على نظر
العلم في مداليل الالفاظ وعلى تقدير كون خبر المعصوم مفيدا للظن فالظاهر ان الوجه المذكور مبتنى عليه فشمول اطلاق
المفهوم له بعيد وترجيح العمومات ويلزمه ايضا والمفهوم في مجرد عدم وجوب التبين من دون دلالة على وجوب القبول
لفرض عدم اعتبار الظن المستفاد من خبر العدل بناء على ترجيح العمومات ابعد **ومنها**[1] ان الاستدلال بمفهوم
الآية مبني على حجية مفهوم الشرط وعموم المفهوم اذ لو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما ثبت حجية خبر العدل واما ولو كان
المفهوم مجملا لا يثبت الا حجية خبر العدل في الجملة والنزاع في حجية مفهوم الشرط معروف ومفهوم الشرط هنا من باب المجمل
لان المفهوم تابع للمنطوق في العموم والخصوص والاهمال والمنطوق هنا من باب المجمل لان ان ليست من ادوات العموم كلي وفيه

جمها

وحينئذ بل هى من ادوات الاهمال ولذا عدت القضية التى هى فيها من المهملات وفيه ان مفهوم الشرط حجة وقد حررنا الكلام فيه
فى محله ودعوى ان منطوق الشرط هنا من باب المجمل لاهمال اداة الاشتراط فى المقام مدفوع بانه مع اهمال اداة الاشتراط قد
يستفاد العموم بترتب الجزاء على الشرط كلما وجد الشرط لو كان الظاهر من القضية الشرطية كون الشرط علة للجزاء فى الفرد
المذكور مطلقا كما فى الاخبار الواردة فى ثواب الاعمال والعقوبات المترتبة عليها فح يتكرر الجزاء بتكرر الشرط هذا لو كان الشرط
من قبيل الفرد كما فى المثال المذكور واما لو كان الشرط من قبيل الكلى كما لو قيل ان جائك العالم فاعطه درهما فالظاهر
عموم علية الشرط للجزاء عرضا اى وجوب اعطاء جميع افراد العالم بدرهم واما عموم العلية طولا اى وجوب اعطاء العالم
الواحد بدرهم فى جميع مرات المجئ من باب تكرر الجزاء بتكرر الشرط فهو غير ثابت وقد يكون الظاهر من القضية الشرطية كون
الشرط علة للجزاء فى غير الفرد المذكور ايضا نحو الخمر حرام ان كانت مسكرة حيث ان الظاهر كون الاسكار موجبا للحرمة و
لو فى غير الخمر فح يطرد الحرمة فى غير المنصوص بناء على حجية منصوص العلة وعموم العلة نعم قد يكون الامر فى صورة الاهمال
من باب الاجمال والقدر المتيقن علية الشرط للجزاء مرة واحدة فلا يثبت تكرر الجزاء بتكرر الشرط ولعل الغالب فى ما يكون
الظاهر فى صورة الاهمال علية الشرط[1] لمرة واحدة فلا ينافى تكرر الجزاء بتكرر الشرط[2] ومنه ما لو قيل ان جاء زيد
فطلق امرأتى او اعتق عبدى او ادفع دينى لعمرو او اقتل بكرا وقد حررنا الحال فى المقام فى بحث مفهوم الشرط ودعوى ان
المفهوم تابع للمنطوق فى العموم والخصوص والاهمال يمكن دفعها بان الاشتراط يقتضى انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط بالوضع
او بالعقل سواء كان الحكم ثابتا عند ثبوت الشرط مطلقا او فى الجملة لكن تقدم تفصيل الكلام فى المقام **ومنها**[1]
ان دلالة منطوق القضية الشرطية على العموم وارادته منها توهن امر الدلالة على المفهوم اذ الدليل على ارادة المفهوم
انما هو لزوم كون التعليق والاشتراط لغوا ومع ارادة العموم من القضية الشرطية كون الغرض منها افادته فلا يلغو الا
شتراط لان الغرض منها افادة العموم فلا يلغو الاشتراط والغرض من الاية الشريفة وجوب التبين عند كل نبأ اتى به
اى فاسق كان فعموم منطوقها يوجب سقوط مفهومها وفيه انه وان ينتفى اللغو فى الاشتراط فيما ذكر مع عدم المفهوم
لكن يلزم اللغو فى الشرط مع عدم المفهوم فلا بد من القول بحجية المفهوم حذرا من لزوم اللغو فى الشرط فمفهوم الشرط
حجة ولو على تقدير عموم المنطوق بعموم اداة الاشتراط ومع ذلك لو كان الغرض من افادة المنطوق للعموم هو كون
الافادة بواسطة اداة الشرط ولعله الظاهر بل هو الظاهر فضعفه ظاهر لعدم دلالة لفظة ان على العموم **ومنها**[1]
ان المفهوم انما يكون حجة اذا لم يظهر للتعليق فائدة سواه ولذا اذا ورد مورد الغالب او ورد فى مورد خاص لم
يكن له مفهوم كما فى قوله تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فانه لما كان واردا فيما نحن فيه لم
يعتبر مفهومه فيما نحن فيه لما اخبر الفاسق فى بالشرط وفيه لا يعتبر مفهومه فنقول ان الاظهر عدم اشتراط حجية المفهوم
بعدم ورود المنطوق مورد الغالب كما حررناه فى محله واما الورود فى المورد الخاص فلا يخلو المنطوق اما ان يكون
مسوقا على سبيل الكلية كما لو قيل ان جائك عالم فاكرمه مع سبق مجئ زيد العالم ومنه آية النبأ او يذكر فيه القضية
تمام اجزاء الواقعة كما لو قيل فى الفرض المذكور ان جائك زيد فاكرمه ففى الاول الاظهر ان العبرة باطلاق منطوق المورد
لا خصوص المورد الا ان يقال بانصراف الاطلاق الى خصوص المورد لكنه مورد المنع والاظهر ثبوت المفهوم و
لعل الحال على ذلك المنوال فى الثانى بل هو الاظهر ومزيد الكلام موكول الى ما حررناه فى بحث المفاهيم **ومنها**[1]
ان من يقول بحجية مفهوم الصفة انما يقول من جهة لزوم اللغو لولاه وههنا يمكن ان يكون للتوصيف من جهة
اعلام الصحابة بفسق الوليد على ما حكى من شان نزول الاية وبيانه حالهم فلا ينافى حجية المفهوم فالمانع
عن حجية مفهوم الفاسق ليس هو خصوصية المورد كما هو المدار فى الايراد السابق حيث انه يجرى مع علم المتكلم والمخاطب
بخصوص الواقعة فقط او مع جهل المخاطب بل المانع احتمال فائدة اخرى غير المفهوم فى التوصيف على التعريض بفسق الوليد
فلا يجرى مع علم المخاطب بالواقعة كما هو وضعها ويمكن ان يذب عنه بانه وان احتمل الفائدة المذكورة الا ان احتمال المفهوم ايضا

وقد يجعل عليه الشرط للجزاء زائدا على مرة واحدة فلا يعلم ان تكرر الجزاء بتكرر الشرط

فينافي حجيته ومنها انه لو دل مفهوم الآية على حجية خبر العدل الواحد لدل على حجية قوله في الارتداد لانه لا يمكن خروجه عن هذا
الحكم الا بارتكاب التخصيص وهو لا ينهض لان مورد الآية هو الاخبار بالارتداد فقضية شأن نزول الآية فان اخبار
الوليد كان بارتداد بني المصطلق وتخصيص المورد غير جائز فلا بد من طرح المفهوم وفيه ان ارتكاب التخصيص في
المفهوم لا يستلزم تخصيص المورد اذ المورد داخل بناء على اختصاص التبين بالعلم لفرض كون الوليد فاسقا نعم بناء
على عموم التبين للظن يمكن ان يقال ان خبر الفاسق المفيد للظن غير مقبول في الارتداد وتخصيص المورد غير جائز ولا
معنى لطرح منطوق الآية فلا بد من التاويل فيه والقول بكونه من المتشابهات فلا ينافي المفهوم للآية لكن نقول انه لو كان
المورد حكمه وجودا وعدما سواء كان حكمه وجودا داخلا في المنطوق وعدما خارجا عن المفهوم فليس هذا من باب تخصيص
المورد اذ ما ورد لاجله الوارد انما هو صورة الوجود والمفروض دخول حكمه في المنطوق فليس خروج صورة العدم من المفهوم
من باب تخصيص المورد وقد حررنا ما ذكر عند الكلام في ان العبرة بعموم الوارد لا خصوص المورد نعم ما ذكرنا انما يتم بناء على
كون المقصود بالامر بالتبين عدم جواز المسارعة الى القبول واما بناء على الدلالة على وجوب القبول بعد التبين فينافي
تخصيص المورد الا انه بنفسه غير ضار بالمفهوم كما هو ظاهر الايراد نعم ينافي لتضرره من باب تبعية المفهوم للمنطوق في
الاعتبار حيث انه لو لم يجز تخصيص المورد يخرج المنطوق عن الاعتبار فلا عبرة بالمفهوم وان قلت انه لو كان المقصود بالامر
بالتبين هو عدم جواز المسارعة الى القبول فالآية في محل الاجمال فلا ينافي المفهوم فلا اجمال للاستدلال الا بالمفهوم قلت
انه لو كان المقصود بالامر بالتبين هو ما ذكر فغاية الامر كون المنطوق في مورد الاجمال لكن لا باس فيه نظير ان جاءك زيد
فاكرمه بان يكون الغرض وجوب الاكرام في حال المجيء في الجملة لكن كان انتفاء الوجوب في صورة عدم المجيء مطلقا ومن
هذا ان المفهوم غير تابع للمنطوق في الاجمال كما مر فكون المنطوق في مقام الاجمال لا يستلزم كون الاشتراط في مقام
الاجمال نعم دعوى كون الآية في مقام الاجمال من حيث الخصوص لوضوح انه ليس الغرض ضبط موارد قبول الخبر نفيا و
اثباتا او من باب ورود عموم الآيات مورد الاجمال الامر اخر لا نضايق عنه بل لا ريب فيه وان قلت انه لو كان المقصود
الامر بالتبين عدم جواز المسارعة الى القبول فالمنطوق لا يكون في مورد الاجمال لاطراد عدم جواز المسارعة الى قبول
خبر الفاسق قلت ان الامر بالتبين بناء على كون المقصود به هو عدم جواز المسارعة الى القبول لم يستعمل في عدم جواز
المسارعة الى القبول والمقصود به معناه فالمدار على مفاده فقد تبرا الا ان يقال انه بناء على كون المفهوم تابعا للمنطوق في
الخصوص فاحتمال الاختصاص يضر بعموم المفهوم فالمفهوم تابع للمنطوق في الاجمال الا ان يقال ان تبعية المفهوم
للمنطوق في الخصوص انما هو في موضوع الحكم في المنطوق ولا يرتبط باطلاق الحكم واجماله في المنطوق فقد ظهر انه يكفي
في ثبوت المفهوم كون المتكلم في مقام ضبط حكم الموضوع الغير المذكور ولا يلزم كونه في مقام ضبط موارد الحكم نفيا و
اثباتا فليكن على ذكر منك وان قلت ان ما ذكر انما ينافي شرطا لعموم المفهوم لا المفهوم قلت ان المفهوم بناء على ابتنائه
على كون المتكلم في مقام البيان لا ينفك عن العموم نعم ينافي الانفكاك بناء على ابتنائه على دفع محذور اللغوية او الوضع
ومع ذلك نقول ان تخصيص المورد اي بالمنفصل والا فلا مجال للاشكال في التخصيص بالمتصل كما لو سئل عن بئر بعينها
فقيل ماء البئر واسع لا ينجسه شيء الا بئر بضاعة وان منع عنه المعظم بل قد نقل الاجماع عليه عن الفخر في البرهان انه لا يجوز
ان ينسب الى عاقل تجويز اخراج المورد تخصيصا وعن التفتازاني انه لا خفاء في انه لا يتصور اخراج المورد من باب
التخصيص فلو ثبت خروج المورد فلا عمل بالعام في غير المورد والا يلزم ارتكاب القبيح على الحكيم ولا بد من ارتكاب التاويل
في العام لكن الحق القول بالجواز اذ اقصى ما يمكن الاستناد اليه للامتناع انما هو لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة بل لزوم الالقاء
في ارتكاب الحكم المخالف للواقع الا ان لزوم المحذور الاول على تقدير السؤال والمورد اعم من السؤال ووقوع الواقعة
شان النزول والمورد في مورد الكلام من الاخير مع ان السؤال لا يلزم ان يكون في مقام الحاجة اذ ربما يكون السائل
متعلما للجماعة وليس الظاهر من سؤاله كونه للحاجة بل يحتمل قويا كون السؤال للتعليم حين الاحتياج كما انه يمكن ان يكون

سائل سئل عن حكم عند حضور شخص فتخصص بعد سؤال السائل ليسئل العرض عما يناسب المسئول ولا شك ان السؤال ح لم
يكن من باب الحاجة وكل من الامرين قد تحقق في الرواة بل ربما يكون للمخاصمة مع المخالفين عند رجوع السائل الى محله فليس زمان
السؤال وقت الحاجة بل ربما يكون للمخاصمة مع المخالفين السؤال عما يكون المطلوب فيه عدم ابتلاء السائل واما لعدم العمل به
كالسؤال عن بعض احكام الجهاد واما لانما يعلم عدم ابتلاء السائل واما لعدم العمل به كما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك
فتسئل عنه قلت لابد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة فان المعصوم لم يحمل السؤال الاول على كون المسئول عنه
محل الحاجة والابتلاء فاجابه بما اجاب فمن ذلك يعلم ان السؤال لا يحمل على كونه في زمان الحاجة حيث انه عليه السلام لم يحمل السؤال
الاول على كون المسئول عنه محل الحاجة والابتلاء وان كان السؤال معلوما كونه غير واقع في زمان الحاجة لكن لا فرق بين كون
السؤال في زمان الحاجة وكون المسئول عنه محل الحاجة والابتلاء في زمانه متاخرا عن زمان السؤال اذ كما لا يجوز اجمال
الجواب على الاول فكذا لا يجوز ترك الجواب في الثاني ولا الجواب بما لا يجدي في زمان وقوع المسئول عنه لو كان التمام غير ممكن
اعلامه بعد ذلك كما لعله ظاهر حال السائل وكان ترك الجواب موجبا لترك الواجب وارتكاب الحرام في زمان وقوع المسئول عنه
كما هو مقتضى المفروض في السؤال نعم لو انتفى الاحتمالات المذكورة او كانت موهونة فالظاهر كونه للحاجة الا انه ربما يمنع عن
حجية هذا الظهور بل المنع متجه فلا يلزم الاستيناف الى الجواب على مساق البيان مع انه يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة للحكمة و
المصلحة ومنها العذر بل مذهب المحدث البحراني في مقدمات الحدائق على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة استنادا الى
النصوص المستفيضة الواردة في تفسير قوله سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وغيره من ان الله عز وجل
قد فرض عليكم السؤال ولم يفرض علينا الجواب بل ذلك الينا ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا انتهى وانما تمحله على
مذهب العامة لعدم التقية في اخبارهم وسبقه بذلك الاسترابادي لكنه مدفوع بانه ان كان المقصود الاستناد في الجواز
الى جواز تاخير البيان مع التقية لما دل على جواز التقية وما دل على جواز تاخير البيان مع التقية بحمل النصوص المستفيضة المذكورة
على ان فرض الجواب موكول الى عدم التقية كما هو ظاهر كلام المجوز فيفيد ان المنع عن الجواز انما هو في صورة عدم المانع فلا
اشكال والمفروض فيما جوزه المجوز وجود المانع مضافا الى غير ذلك مما حررناه في محله وان كان المقصود الاستناد الى الجهتين
احدهما النصوص والاخر جواز تاخير البيان مع التقية كما هو الانسب فيندفع الاخير بما سمعت ويندفع الاول بان مقتضى
اطلاق النصوص وان كان عدم وجوب الجواب على المعصوم بالكلية سواء كان مع التقية ام لا الا انه معارض بما دل على
وجوب بذل العلم وحرمة كتمانه ومناف لما هو منصبهم وكون وضعهم لاجله ومطروح العمل بين الاصحاب فلا مجال للاستناد
اليها بل لابد من الطرح او التاويل ونعم ما قيل من انه لو ورد الف حديث دل على الجواز لما عملنا به لانه معارض لما دل عليه
الدليل العقلي والنقلي ومما ذكر يظهر ضعف ما ذكره المحدث الحر في بعض تعليقات الوسائل في كتاب القضاء في باب وجوب
الرجوع في جميع الاحكام الى المعصومين عليهم السلام عند ذكر بعض الاخبار الدال بظاهره على جواز تاخير البيان عن
وقت الحاجة والوارد في تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من ان الاحاديث في ذلك كثيرة وفيها رد على القائلين
بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب وعن وقت الحاجة ويؤيده ما هو ضروري من جواز التقية على الامام وغيرها
وما تواتر من ان النبي صلى الله عليه وآله كان يؤخر الجواب انتظارا للوحي اربعين يوما واقل واكثر ومع ما ذكرناه انه
لو لم يجز خروج المورد لما جاز خروج بعض الافراد غير المورد عن العام الوارد مبنيا على المورد بل لما جاز التخصيص بالمنفصل
اصلا ولو قيل ان تخصيص المورد جائز لكنه يوجب وهن العام وضعفه بالنسبة الى سائر الافراد غير المورد قلت
انه لا باعث على كون تخصيص المورد بعد الجواز موجبا لوهن العموم وضعفه بالنسبة الى سائر الافراد والا لما كان
العام المخصص حجة في الباقي واما دعوى لزوم الالقاء في ارتكاب خلاف الواقع في تخصيص المورد فبعد الانتقاض
بالتخصيص والتقييد بغير المورد فيندفع بانه لم يثبت لزوم الالقاء بالعلم الا بعد الاحتراز عما يقتضيه ولا يثبت

وان كان لغاية

[illegible]

بالسؤال على وجه العلم لزوم الالقاء في ارتكاب خلاف الواقع في الجواب بالعموم مع خروج المورد كما يظهر تماماً مضافاً الى امكان
قيام المصلحة في الاخلال باظهار حكم المورد او قيام مصلحة في الاخلال بالاظهار وبعد ما مر اقول انه يمكن ان يقال ان ما ذكره
الاصوليون محكوماً بالقبح من تأخير البيان عن وقت الحاجة انما هو تأخير رفع الاجمال واما الامساك عن اظهار حكم مورد
السؤال فلا يكون من باب رفع الاجمال الا انه يندفع بان المقصود من قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة انما هو تأخير اظهار
الواقع عن وقت الحاجة من دون اختصاص بتأخير رفع الاجمال اذ المقصود بالبيان هو المعنى اللغوي ولم يتطرق عليه الاصطلاح
في رفع الاجمال فلا بد مع ان قبح تأخير رفع الاجمال انما هو من جهة قبح الامساك عن اظهار الواقع في وقت الحاجة نظير ما ربما
ذكره المحقق القمي في باب الشك في المكلف به في الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية من ان التكليف بالواقع حال الجهل من تأخير البيان
عن وقت الحاجة وقد اتفقت كلمة العدلية على استحالته حيث ان الامر فيما ذكره ليس من قبيل تأخير البيان عن وقت الحاجة لا في
الشبهة الحكمية ولا في الشبهة الموضوعية لاحتمال التطرق البيان في الشبهة الحكمية وعدم ارتباط الشبهة الموضوعية بالاجمال
والبيان لكن يتطرق مفسدة تأخير البيان وهي لزوم الظلم في التكليف بالمجهول وبهذا يصح عد الامر فيما ذكره من قبيل تأخير
البيان عن وقت الحاجة وان لم يكن من نفسه ان يتطرق على ما ذكر الايراد بان مفسدة تأخير البيان عن وقت الحاجة انما هي لزوم
الظلم كما ذكر والظلم انما يأتي في صورة عدم قدرة المكلف على الامتثال والمفروض فيما ذكر من الشبهة الحكمية والموضوعية
انما هو القدرة على الامتثال بالاحتياط ويمكن الاستدلال على عدم جواز تخصيص المورد بعدم جواز تأخير البيان فيما له
ظاهر واريد خلاف الظاهر للزوم الكذب لكنه يندفع باختصاص الكذب بالقضية الخبرية وتخصيص المورد يمكن ان
يكون في القضية الانشائية بكون الجواب للسؤال مثلاً من باب الامر مع ان لزوم الكذب انما يبتني على كون المدار في الصدق
والكذب على مطابقة الظاهر للواقع ومخالفته والاظهر ان المدار على مطابقة المراد للواقع ومخالفته ومن هذا ان
الاظهر جواز تأخير البيان فيما له ظاهر واريد خلاف الظاهر ولو في باب الاخبار **ومنها** ان خبر مجهول الحال
داخل في عموم المفهوم حيث انه من افراد عدم مجيء الفاسق مع انه غير مقبول عند الاكثر وفيه ان اطلاق منطوق الاية
وان ينصرف الى حال العلم بالفسق على ما حررناه من انصراف اطلاق التكاليف الى حال العلم في الرسالة المعمولة في الصلوة
في الماهوت الا ان عدم قبول خبر مجهول الحال من جهة عدم حصول الظن منه وهو شرط في حجية الخبر او قيام الاجماع على
عدم حجيته وان افاد الظن كما قيل ان الخبر الضعيف ليس بحجة وان افاد الظن بالاجماع وان امكن القول بحجيته بناء على حجية مطلق
الظن لعدم ثبوت المخرج عن الاصل ومن جهة عدم ثبوت حجيته وان افاد الظن بناء على حجية الظنون الخاصة لعدم مساعدة
الدليل على حجيته والاصل عدم الحجية وعلى اي حال خروج خبر مجهول الحال عن عموم المفهوم لا يمانع عن صحة الاستدلال
بالمفهوم على اعتبار خبر العدل والا لزم عدم اعتبار العام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد وان قلنا بشمول اطلاق
المنطوق لحال الجهل اي كون الفاسق المأمور بالتبين في خبره هو الفاسق الواقعي وان لم نعلم بفسقه وعدالته فخبر مجهول
الحال غير محكوم اجتهاداً بالدخول في المنطوق ولا في المفهوم الا ان عدم حجيته من اجل احد الوجوه الماضية وبعد
فالايراد المذكور ان كان مبنياً على مداخلة العلم في منطوق الاية ومدلول الفاسق حيث ان مقتضى عموم المفهوم ح
قبول خبر مجهول الحال بدون التبين فقد سمعت الذب عنه مع انه خلاف ظاهر العبارة حيث ان خبر مجهول الحال بناء
على ذلك من افراد عدم مجيء خبر معلوم الفسق لا خبر الفاسق كما في العبارة واما على عدم مداخلة العلم في المنطوق فلا مجال
لذلك رأساً **ومنها** ان وجوب التبين معلق على الفاسق والمقصود به الخارج عن طاعة الله ولو بالصغائر
واتفاقاً فيكون التثبت في خبر معلوم الفسق واجباً بالاصالة لا في خبر من يمكن الفسق في حقه فقد حذراً عن فسقه واقعاً
فينحصر القبول في خبر من لا يحتمل في حقه الفسق كالمعصوم ومن هو دونه وهو يفيد العلم مع انه لا دخل له بالمدعى اذ المدعى
حجية الاخبار الآحاد بينا وهي والاصل التثبت عن غير المعصوم وفيه ان اطلاق الامر بالتبين عن خبر الفاسق ينصرف الى صورة
العلم بالفسق وان لم يكن الفاسق موضوعاً للمعلوم الفسق ومنصرفاً اليه مع ان اطلاق الاية لا يتناول من كان مكشوف

العدالة بالظن المعتبر خصوصًا كالظن الناشئ من حسن الظاهر او عمومًا بناء على كفاية مطلق الظن في كاشف العدالة ولا بد من تقييد
الآية بذلك كما ان اطلاق الآية لا يتناول من كان معلوم العدالة مع احتمال كونه فاسقا في الواقع فح يتسع دائرة العدالة لكثرة مظنون
العدالة وان كان نادرا في عصرنا هذا بل معلوم العدالة غير المعصوم ومن هو دونه كثيرا ما يوجد فليس لهذا وعلى الفسق الواقعي
مطلقا فلا يلزم انحصار حجية خبر الواحد في الخبر المفيد للعلم ولا يضر احتمال الفسق في الواقع بعد معرفة العدالة بالوجه المعتبر على
ان معلوم التوبة عادل قطعا من دون احتمال الفسق فيه فلا يلزم انحصار العادل في الواقع في المعصوم ومن دونه مضافا
الى ما يقال من ان المراد بالفاسق انما الكافر كما هو الشايع اطلاقه عليه في الكتاب حيث انه يطلق غالبا في مقابل الايمان واما الخارج
عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابت تحريمها في زمان نزول الآية فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت اطلاق الفاسق في عرفنا الظاهر
للعرف السابق وأورد ايضا بوجوه اخرى ضعيفة لا جدوى في ذكرها بل ذكرها يوجب طول الكلام ويمنع عن تخصيص
المهام بالاهتمام **الثانية** قوله سبحانه وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والتقريب فيه انه اوجب الله سبحانه اخذ الاحكام الشرعية من
النبي صلى الله عليه وآله ولو بالرواية وتخويف الآخذين لامثالهم بالابلاغ اليهم من دون اعتبار لكون خبر المنذرين مفيدا
للعلم من جهة التواتر او الاحتفاف بالقرينة واوجب على المنذرين بالفتح قبول اخبار المنذرين بالكسر فيثبت وجوب العمل
بخبر الواحد وتقرير آخر انه سبحانه اوجب الحذر عند انذار الطوائف لقومهم وان كان الانذار من باب خبر الواحد الخالي عن القرينة
فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد اما انه سبحانه اوجب الاخذ فلكلمة لولا بناء على كونها للتنديم لو دخلت على الماضي نحو
لولا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قربانا آلهة كما انها لو دخلت على المضارع وما في معناه فهي للتحضيض نحو لولا تستغفرون
الله ولولا اخرتني الى اجل قريب على ما صرح به جماعة منهم الطريحي حاكيا له عن النحاة وابن هشام في المغني فان التنديم عتابا
عن اللوم عن الترك وليس معناه الا وجوب الفعل اذ المعنى ان لتفوت واجب نادم ملام بل لو كانت للتحضيض لو دخلت على
الفعل مطلقا كما عن الطبرسي بعد الاغماض عن استلزامه تحويل الماضي الى المستقبل اذ لا معنى للحث على ما مضى مع انه
القول بالاول فالظاهر ايضا هو الوجوب وما يقال من ان التحضيض لا يكفي مؤونة الايجاب وان فارق العرض بانه طلب بحث
وانزعاج بخلافه فانه طلب بلين وتأدب لاجتماعه مع تأكد الاستحباب يضعف بان الظاهر من الطلب على جهة الحث والانزعاج
هو الوجوب واحتمال تأكد الاستحباب خلاف الظاهر وعلى التنزل فالتهديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر
اما ان ما وجب اخذه هو الاحكام الشرعية فثبوته مبني على امرين احدهما وجوب التفقه والآخر كون المقصود بالتفقه فهم
السنة والخبر الاصطلاحي اما الاول فلمعلولية النفر الثابت وجوبه بما سمعت بالتفقه فيكون التفقه واجبا وان قلنا بترتبه
على وجوب علة الواجب وهو محل النزاع المعروف قلت ان النزاع في وجوب العلة انما هو في العلة الفاعلية المعبر عنها بالسبب
وما نحن فيه من باب العلة الغائية وهي بمنزلة المسبب فالكلام هنا في استدعاء وجوب المقدمة وجوب ذيها والنزاع المعروف
في استدعاء وجوب الشيء وجوب مقدمته وعن غير واحد من الفقهاء التصريح بوجوب الشيء لوجوب مقدمته بل قيل لا
كلام لاحد فيه بل لا ينبغي الارتياب في ان الامر بالشيء المعلل في كلامه بعلة غائية لا يرضى بانفكاك الغاية سواء كان الغاية مما
يصلح ان يكلف المأمور بذلك الشيء به كما في الآية ومثله ما لو قيل حصل العلم لكي تتقي الله او لا نحو قوله سبحانه فقولا له قولا
لينا لعله يتذكر او يخشى ونظير ذلك ما صنعه السيد السند المحسن الكاظمي حيث مثل في باب دلالة النهي على فساد
المنهي عنه لوصفه اللازم بالنهي عن الالتفات الى الدخول في الصلاة عند وجوب ما ينافيه من الامور الراجحة كانقاذ غريق
او اخراج حريق كان يقال لا تلتفت الى الصلاة فانه يكشف عن النهي عن ملزومه الذي هو الصلاة وبالنهي عن ترك الاهل
المخوف عليهم استيلاء العدو واللازم للحج كان يقال لا تترك اهلك بين الاعداء قال وجميع باب المقدمة من هذا
القبيل فان النهي عن المقدمة يستلزم النهي عن ذيها وان كان تمثيله محل الكلام حيث ان النهي فيما مثل به قد تعلق
بنفس اللازم مع انه لم يتعلق بالوصف والمدار في النهي عنه لوصفه اللازم على تعلق النهي بالعبادة او المعاملة مقيدة

بكون

بالوصف اللازم باعتبار هذا الوصف واما الاخير فلانه ليس التفقه في اللغة الا بمعنى التعلم اي تعلم كان حيث ان الفقه لغة بمعنى الفهم
المتسبب بالعلم فالتفقه في الاية بمعناه اللغوي بل السنة والحمل الاصطلاحي ان قلت ان المقصود بالتفقه هو تحصيل الخبرة والبصيرة في
الدين من مشاهدة ايات الله سبحانه وغلبة المسلمين على الكافرين وما اثر ما تتفق في محاربة المسلمين مع كمال قلتهم مع الكفار من
ايات صنعة الله وقدرته فيخبرون بذلك عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة كما حكى النقشبي عن عكرمة والحسن
ويساعد عليه لو ان الاية في ايات الجهاد فالتفقه في الاية لا يحتمل السنة والحمل الاصطلاحي قلت يحتمل المعاني الثلاثة يحتمل في
الاية ما قال ربه رحمه الله حيث ان المراد بالنفر في قوله سبحانه انفروا وفي قوله سبحانه انما النفر للجهاد والنفر الى طلب العلم وعلى الاول اي
على تقدير كون المراد بالنفر في الموضعين هو النفر للجهاد فاما ان يكون المقصود كون المنذرين هم النافرون للجهاد ويكون
المقصود كون المنذرين هم المتخلفون فان كان لمعنى وما ينبغي للمؤمنين ان ينفروا للجهاد كافة فهلا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الى الجهاد واقام طائفة ليتفقه النافرون ويشاهدوا ما يتفق في محاربة المسلمين مع الكفار من ايات عظمة الله
سبحانه وينذروا القاعدين قومهم المتخلفين بما شاهدوه لعلهم يحذرون عن الكفر والنفاق وقد اشار سبحانه قبل الاية الى
حال المنافقين مرارا فالضمير في قوله سبحانه ليتفقهوا وينذروا قومهم ورجعوا راجع الى الطائفة النافرة والمقصود بالقوم
هو الطائفة القاعدة وهذا الوجه هو المقصود بالسؤال المذكور واخرى يكون المعنى وما ينبغي للمؤمنين ان ينفروا الى
الجهاد كافة فهلا نفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد واقام طائفة ليتفقه الطائفة القاعدة بتحصيل الاحكام الشرعية وينذروا
قومهم اذا رجع القوم لعلهم يحذرون عن المعاصي فالضمير في قوله سبحانه ليتفقهوا وينذروا قومهم راجع الى الطائفة القاعدة
وفي رجعوا راجع الى القوم والمقصود بالقوم هو الطائفة النافرة والثالثة يكون المعنى وما كان للمؤمنين اي ما كان يتيسر
لهم او ما ينبغي ان ينفروا جميعا الى طلب العلم فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين بطلب العلم ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون عن المعاصي فمرجع الضمائر الاربعة في ليتفقهوا وينذروا وقومهم ورجعوا هو الطائفة
النافرة والمقصود بالقوم هو الطائفة القاعدة والرابعة يكون المعنى وما كان ينبغي للمؤمنين ان ينفروا جميعا الى الجهاد
فلولا نفر الى طلب العلم من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين بطلب العلم فينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون عن المعاصي
فمرجع الضمائر هو المرجع في السابق والمقصود بالقوم هو المقصود به في السابق والفرق هو كون النفر في السابق علميا
وههنا النفر في ليتفقهوا جهادي وفي نفر علمي والاية سابقتها من الاية بل اكثر الايات السابقة عليها بل الاية اللاحقة لها
في باب الجهاد وارتباط الاية مع سابقتها على الوجهين الاولين بل الوجه الاخير من المعاني المذكورة ظاهر واما على الوجه الثالث
فربما يقال ان الارتباط من جهة اشتراك الجهاد وتحصيل العلم في الاحتياج الى السفر حيث ان الجهاد كما يحتاج الى المسافرة كذا طلب
العلم يحتاج اليها اما في زمن النبي صلى الله عليه وآله فبالاضافة الى من لم يكن حاضرا عنده واما في غيره ففي الاغلب حيث ان
طلب العلم للاغلب الاشخاص موقوف غالبا على المسافرة لكن الوجه الاول من المعاني المذكورة خلاف الظاهر حيث ان الظاهر
من تعليل النفر بالتفقه كون التفقه غاية للنفر مع ان غاية النفر للجهاد استيصال الكفار والتفقه لو لم يمنع عنه الاشتغال
بالحرب تماما فهو من فوائد الحرب لا غايته وايضا كون المقصود بالتفقه هو مشاهدة ايات قدرة الله سبحانه مما يظهر في محاربة
المسلمين مع الكفار خلاف الظاهر واما الوجه الثاني فمخالفته للظاهر اشد حيث ان الظاهر كون التفقه والانذار علة النفر
الطائفة لا قعود الطائفة القاعدة كما هو الحال على هذا الوجه مع انه على هذا الوجه لا يكون مرجع الضمائر في ليتفقهوا و
ينذروا مذكورا وهو خلاف الظاهر على ان المؤمنين لم يكونوا باسرهم حول النبي صلى الله عليه وآله حتى يتفق التفقه
للقاعدين منهم فربما يكون الطائفة القاعدة من اهل القرى والبوادي ساكنين في منازلهم ولا يتاتى لهم التفقه واما الوجه
الاخير فهو يقتضي كون النفر في ينفروا جهاديا وفي نفر علميا وهو خلاف الظاهر فان الظاهر اتحاد النفرين وبالجملة فعن النيسابوري
نقل التفسير بالوجه الثالث عن الاكثر بل عليه تبتني استدلال الاكثر بل هو الظاهر بل لو قلنا بكونه خلاف الظاهر لانه في
تلو ايات الجهاد لو لم يكن لما نزل في المتخلفين عن الجهاد ما نزل فكان المؤمنون عند زمان سنوح سانحة الجهاد ينفرون كافة

اي المراد بالنفر في الاول الاية للجهاد وفي الثاني النفر لتحصيل العلم

النافرة

الى الجهاد ويبقون النبي صلى الله عليه وآله وحيدا فريدا فنزلت الآية فالظاهر احد الوجهين الاولين بل لم يتفق نفر المؤمنين باسرهم
للتفقه ولم يقع منهم كي يلاموا عليه الا ان يقال ان قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة ليس من باب الملامة بل من باب الاعتذار
اي ما يتيسر للمؤمنين ان ينفروا كافة للتفقه فلا يجب النفر عليهم باجمعهم فلا بد من المصير الى ذلك على الوجه الثالث الا انه
اخبار وشيء عليه كما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا عليه السلام في حديث قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله تعالى
وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد الى ان قال ولاجل ما فيه من التفقه ونقل اخبار الائمة عليهم السلام الى كل صقع وناحية كما قال
الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ومنها ما عن الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الامام عن صحيحة يعقوب بن شعيب قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل فلولا نفر قال هم في عذر ما داموا
في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم ومنها صحيحة عبد الاعلى الحكيمة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن قول العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية قال الحق والله قلت فان اماما
هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال ان الامام اذا مات دفعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق
النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وغير ذلك من الخبر الا ان يقال ان
الاخبار وان نفى كل واحد منها الوجه الاول لكن لا ينفي شيء منها الوجه الاخير بل بعضها كالثاني لا ينفي الوجه الثاني وان
ينفي البعض كالباقي لكن يمنع ما في الاحتمالات الثلثة من خلاف الظاهر مع ان المطلوب يثبت ايضا بالوجه الثاني والاخير وقد
بان ان المطلوب يثبت على غير الوجه الاول ينفيه الاخبار واما وجوب تخويف الآخذين لا المتعلم بالابلاغ اليهم فلتعليل النفر بالا
لانذار وجعله غاية له كالتفقه وغاية الواجب واجبة كما سمعت والانذار هو الابلاغ المخوف كما ان الظاهر ان العرف يساعد عليه
قال في القاموس انذره بالامر اعلمه وحذره وخوفه واما عدم اعتبار كون خبر المنذرين مفيدا للعلم من جهة التواتر والاحتفاف
بالقرينة فربما يقال ان الفرقة تصدق على الواحد وما فوقه كما عن صريح الجوهري الا ان المقصود بها هنا هو الثلثة لكن يمكن خروج
الطائفة ولا اقل من ان الفرقة تصدق على الثلثة والطائفة تصدق على الواحد والاثنين ولو كان المقصود كون الانذار من
الطائفة القاعدة فالامر ايضا يصدق الفرقة على الثلثة وخبر الثلثة من باب خبر الواحد فالباقي بعد خروج الطائفة ولو بقي
فمقتضى الآية كون من يجب عليه الاخذ من الاحاد ولا اشكال في اطلاق الآية وعدم دلالتها على اعتبار الاحتفاف بالقرينة
الا انه يقدح ان الفرقة وان كانت اعم من [illegible] وصادقة عليه لكنها تنصرف هنا الى الكثرة المشتركة في وصف جامع كاهل
بلد وقبيلة مع انه لولاه لوجب على كل ثلثة ان ينفر واحد منهم وهو باطل بلا اشكال بل ربما يمنع جمعية الضمير في منهم سواء
كان راجعا الى الطائفة النافرة او الطائفة القاعدة لاقتضائه جمعية الطائفة النافرة لو كان راجعا اليها كما جمعية الطا
وكذا جمعية الطائفة القاعدة لو كان راجعا اليها وكذا جمعية الطائفة القاعدة لو كان راجعا اليها نعم يمكن القول بتناول الطائفة
للبعض الغير البالغ حد التواتر فيمكن ان يكون انذار بعض الطوائف من باب خبر الواحد وان كان انذار آخر منهم من باب التواتر
الا ان يقال ان الطائفة وان كانت مفسرة في كلام غير واحد من اللغويين بالجماعة وعن ابن عباس انها من الواحد فما فوقه
لكن الظاهر منها ايضا هو العدد المعتد به فخبرهم يفيد العلم لكن انذار الطائفة وان كانوا على حد التواتر يمكن ان يكون
بانذارهم جميعا كل واحد من الباقين من فرقتهم وان يكون بانذار كل واحد منهم بعضا منهم والظاهر كفاية الثاني في اطلاق
الآية بل قد يقال ان الذي استمر عليه العادات في الاعلام بالاحكام الشرعية وان كانت العادة جارية في الامور الدنيوية
من جهة اهتمام الناس تمام الاهتمام فيها حيث ترسل اهل بلد او قبيلة جماعة كثيرة الى السلطان في امرهم على ان يبادروا
الى الجماعة حيث رجعوا من كل جانب حتى يستعلم المبادرون ما عند الجماعة فيتواتر الخبر بالنسبة الى هؤلاء المبادرين الى الجماعة
والى غيرهم باخبار المبادرين بل جرى سلطاننا على ان تقتضي مقابلة الجمع بالجمع هو ان يكون الانذار على الق

والوجه الاول عـ
بل كلام ثلثة من ارباب اللغة ليساعده

الثاني قضيته ان مقابلة الجمع بالجمع تفيد التوزيع وتحرير كلامه ان مرجع الضمير في لينذروا هو الطائفة ولما كان المستفاد من
صدر الاية وجوب ان ينذر طائفة من كل فرقة فالمفاد وجوب ان ينذر الطوائف كما ان اضافة القوم الى الضمير الراجع الى
الطوائف تقتضي جمعية القوم فالمقابلة بين الطوائف والاقوام فهي من باب مقابلة الجمع بالجمع فهي تقتضي التوزيع بين الطائفة
والقوم وكذا التوزيع بين احاد الطائفة واحاد القوم ولا اقل من اقتضائها التوزيع الاول فالمفاد وجوب ان ينذر كل طائفة كل
واحد من القوم فيجب ان ينذر كل طائفة واحدة واحدا من القوم وبه يثبت حجية خبر الواحد لعدم اشتراط ان يكون الطائفة بالغة
الى حد التواتر فقد بان ان مقتضى كلامه ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي توزيعين احدهما التوزيع بين افراد جمع الجمع من المجموع
والاخر التوزيع بين افراد جمع المجموع وهو قد اعرض عما صنعه صاحب المعالم حيث جعل المقابلة بين الطوائف والاقوام فجعل المفاد
وجوب ان ينذر كل طائفة واحدا من القوم فالمدلول وجوب انذار طائفة واحدة واحدا من القوم وهو يقتضي باطلاقه حجية
خبر الواحد لعدم اشتراط بلوغ الطائفة الى حد التواتر فمرجع كلامه الى ان المقابلة في المقام من باب مقابلة جمع الجمع باسم الجمع بناء
على كون الطائفة حقيقة في الثلثة وما فوقها او ظاهرة في الثلثة بل اكثر فيتاتى التوزيع بين احاد جمع الجمع من المجموع وافراد اسم
الجمع الا ان الطائفة مع كونها حقيقة في الثلثة وما فوقها او ظاهرة في الثلثة فما فوقها فهو اعم من عدد التواتر وما دونه فقد بان
ان مقتضى كلامه ان مقابلة جمع الجمع بالجمع تقتضي التوزيع بين افراد جمع الجمع من المجموع وافراد الجمع وفي كل من المسلكين نظر اما
الاول فلان المقابلة لا تقتضي التوزيع في جميع الموارد حيث انه لو قيل اكرم طلاب البلد دروس او ارسل هذا الخبر الى علماء البلدان لا
فالمفاد وجوب اكرام جميع طلاب جميع المدارس وارسال الخبر الى جميع علماء البلدان فالعموم في كل من الجمعين المتقابلين افرادي
لو قيل اني مجلدات حواشي على شرح اللمعة فالمقصود الاتيان بجميع مجلدات مجموع الحواشي فالعموم في الجمع الاول افرادي وفي
الثاني مجموعي فلم يتات التوزيع لكن ربما يقال ان اضافة الجمع الى الجمع ليست من مقابلة الجمع بالجمع وبعد هذا بل اقتضاء التوزيع
في غالب الموارد من جهة دلالة قرائن المقامات مثلا افادة التوزيع في الرجال قوامون على النساء وهم في الغرفات امنون من جهة
دلالة قرينة المقام والا فلو كان المقابلة مقتضية للتوزيع لكان المفاد في الاول هو كون زيد قواما على امرأة سواء كانت زوجة او
زوج غيره وعلى مثله الحال في مثله فكما ان قرينة المقام اقتضت كون زيد قواما على زوجة فهي قد اقتضت اصل التوزيع ايضا فلا
القول باصالة الاستغراق في مقابلة الجمع اي الجمع المعرف باللام او الاضافة بالجمع المعرف باللام او الاضافة كما هو الحال في الجمع المعرف
باللام او الاضافة في حال الانفراد بناء على الدلالة على الاستغراق دون اصالة التوزيع كما هو مقتضى مقالة من قال بدلالة
المقابلة على التوزيع كما ذكره صاحب المصباح وصاحب المجمع في مادة رفق وكذا الاخير في مستطرفات المجمع بل الاصوليون في تعريف
الفقه والغرض حمل الجمعين المتقابلين على العموم المجموعي والعموم المجموعي وان [illegible] مع العموم الافرادي الا ان المقصود منه
بواسطة المقابلة ما يقابل العموم الافرادي والوجه مضافا الى ما يظهر تماما من ان المقابلة لو اقتضت التوزيع لاقتضت مطلق التوزيع
لا التوزيع الخاص وما يكفل مؤنته هو قرينة المقام فالقرينة كما اقتضت التوزيع الخاص فقد اقتضت اصل التوزيع ايضا ان المقابلة
بمجردها ليست منافية لظاهر الجمع المعرف من العموم الافرادي ولا مقتضية للتوزيع فلا يكفي المنافي والمقتضي هو قرينة المقام وايضا
لو كانت المقابلة مقتضية للتوزيع فغاية ما يقتضيه المقابلة من التوزيع في المقام انما هي التوزيع بين احاد الطوائف والاقوام لا مع
التوزيع بين احاد الطائفة والقوم نعم مفاد التوزيع الاول اعم من انذار الاحاد للاحاد ومن انذار كل واحد من الاحاد لواحد واحد
فالاطلاق يتم به المطلوب ايضا قوله ولا اقل من اقتضائه فيه ما مر من امكان القول بان الظاهر من الطائفة هو العدد المعتد به
المحرز بحيث يفيد العلم وايضا اضافة القوم الى ضمير الطوائف لا تقتضي بنفسها تعدد القوم والا لاقتضته ايضا لو قيل وليذهب
هؤلاء الطوائف الى اهليهم مع عدم الاقتضاء فيه بلا اشكال نعم مقتضى كون المقصود بالقوم هو ما بقي من الفرقة بعد خروج
الطائفة هو تعدد القوم لتعدد الفرقة فيتعدد القوم على حسب تعدد الطائفة وقد بان ان غاية الامر في مقابلة جمع
الجمع بجمع الجمع دلالة المقابلة على التوزيع بين احاد الجمعين اعني المجموع واما الاخير والاول القوم فليس متحدا بل متعدد كما سمعت
وليس الواجب هو ان ينذر الطائفة واحدا حسب من قومهم بل يجوز انذار الطائفة كل واحد من احاد قومهم فقد بان انه

لوكان

لوكان الامر في المقام من باب مقابلة جمع الجمع بالجمع فالامر من قبيل مقابلة جمع الجمع بجمع الجمع فالمرجع الى التوزيع بلحاظ الجميعين من
المجموع مع انه على تقدير اتحاد القوم يمكن ان يكون الطوائف كل منها القوم فلا يتم امر التوزيع مضافا الى ما سمعت من القدح في عموم
اقتضاء مقابلة الجمع بالجمع للتوزيع بل القدح في اصل الاقتضاء واما ايجاب القبول على المنذرين فقد وجه في كلماتهم بوجوه
احدها ان ايجاب الانذار على المتفقهين يثبت وجوب القبول على المنذرين وهذه الدعوى توجه **تارة** بدعوى
الدلالة اللفظية اعنى ان ايجاب الانذار على المتفقهين يدل عرفا على وجوب القبول على المنذرين **واخرى** بدعوى الدلالة
دلالة العقل بالاستقلال اعنى ان العقل بعد ملاحظة ايجاب الانذار على المتفقهين يحكم بالاستقلال بوجوب القبول من
المنذرين بواسطة انه لولاه لزم اللغوية في ايجاب الانذار حيث ان وجوب الانذار ليس من التعبديات التي يعجز العقل عن ادراك
مصلحتها بل يحكم قطعا بان مصلحته انما هي ايصال المنذر الى المصلحة الكامنة في المنذر به فلو لم يكن قبول المنذرين واجبا لكان
الامر بالانذار لغوا والنقض بانه يجب على شخص الجاء عن ظلما بالتخويف بالقتل لو لم يعطه المال او الثياب ان يعطيه المتغصب المال
او الثياب ولا يجوز للاخذ القبول واضح الدفع لوضوح ان وجه وجوب الاعطاء ان يحفظ الشخص نفسه لا وصول النفع الى
الغير والمفروض في المقام ان وجه وجوب الانذار ايصال المنذر الى المصلحة الا ان يقال انه قد يجب ايصال النفع الى الغير ولا يجب
عليه قبوله مثلا لو الزم الوالد على ولده ان يعطيه شيئا خاصا بحيث يكون الامتناع عنه من الولد موجبا للعقوق لكن ليس
استدعاء ذلك الشيء من الوالد لحفظ نفسه بل لمجرد الزينة مثلا فالاعطاء واجب على الولد ولا يجب القبول على الوالد الا ان يقال انه
وصول المصلحة الكامنة في المنذر به في المقام من قبيل ما لو كان ما استدعاه الوالد في المثال المذكور موجبا لحفظ نفسه
بحيث لولاه لتسارع اليه الهلاك فح يجب الاعطاء والقبول وبالجملة فالمناط في وجوب القبول بعد الاظهار ان لا يتصور فائدة
في وجوب الاظهار بدون وجوب القبول وكان القبول اظهر فوائد الاظهار وفيما نحن فيه لا يحتمل في وجوب الانذار احتمال فائدة
بغير القبول فالعقل مستقل في الحكم بلزوم اللغوية في الامر بالانذار لولا وجوب قبول المنذرين فهو مستقل في الحكم بوجوب
القبول بعد صدور الامر بالانذار ومن هذا الباب تمسك الشهيد في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في
ادعاء انقضاء العدة بالحيض في زمان يحتمل انقضاؤها فيه شرعا وان بعد عادة مع يمينها بان النساء مؤتمنات في ارحامهن لقوله
سبحانه ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن حيث انه لولا ان قولهن مقبول لم يأثمن بالكتمان لانه لا اعتبار بكتمانهن ح و
ظاهر الكفاية تمسك الاصحاب بالاية في المسئلة المذكورة قال البيضاوي في تفسيره بعد تفسير الاية بحرمة كتمان الولد والحيض استعجالا
في العدة وابطالا لحق الرجعة فيه دليل على ان قولها مقبول في ذلك الا ان كلام البيضاوي يمكن ان يكون المقصود به الدلالة
اللفظية ومن قبيل ذلك ايضا التمسك على حجية البينة بقوله سبحانه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه لو لم يكن المقصود
الدلالة اللفظية بل الدلالة بواسطة العقل كما يظهر من الشهيد في المسالك في كلامه المذكور في الاية السابقة وكذا الحال في قوله
سبحانه ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله **وثالثة** بدعوى وجوب مقدمة الواجب حيث ان تحقق الانذار يتوقف
على القبول ووجوب العمل فانه لو لم يجب القبول فلا يصغي السامع الى الانذار فلا يتحقق التخويف لعدم استعداده للتخوف فالتخويف
انما يتوقف على قابلية السامع للتخوف وعدم المانع عن الخوف فيه وعدم وجوب القبول مانع عن تخوف السامع فلا معنى لايجاب
التخويف مع وجود المانع عن الخوف في السامع ولا اشكال في الوجه الاوسط ولا باس بالوجه الاول بل يتاتى كل من الوجهين كلما
تعلق الامر وجوبا الى شخص بفعل لا يتمكن هذا الشخص من هذا الفعل الا بتمكين شخص خاص او اشخاص خاصة او احد الاشخاص
مع عدم احتمال مصلحة اخرى غير وقوع الفعل في الخارج او كون الظاهر هو كون المصلحة هي وقوع الفعل في الخارج الا ان وجوب
التمكين في الاولين عيني وفي الاخير كفائي لكن وجوب الواجب على الشخص مشروط بتمكين الغير فعلى تقدير عدم التمكين لا ينافي الوجوب
للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وان كان الغير عاصيا في عدم التمكين هذا والحكم عنهم عدم دلالة قوله سبحانه خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم على وجوب الاعطاء بحسب ظاهر الامر وان ثبوته من حيث ان الناس مامورون بالطاعة الا ان الاظهر
تمامية الدلالة فيه ايضا ولا استماع استبعاد قوله سبحانه تطهرهم وتزكيهم بوجوب الاعطاء واما الوجه الاخير فيتطرق الكلام فيه

من جهة ان الانذار لا يتوقف حصوله على وجوب العمل بالمنذر به بل الخوف يتحصل قهرا وان لم يكن العمل بمقتضاه واجبا نظير افادة القياس للظن بالحكم مع عدم جواز العمل به بل من جهة عدم وجوب مقدمة الجواب لو كانت المقدمة من فعل الغير لكن كانت جارية تارة على يد المكلف بنفسه واخرى على يد غيره الا ان عدم وجوب المقدمة يقتضي عدم وجوب الواجب لا نوجوب الواجب في هذه الصورة مع عدم وجوب مقدمته على الغير غير معقول نظير ما تقدم في بعض المقدمات من ان عدم حجية العلم في الواقعة يكشف عن انتفاء التكليف فيها والا فالتكليف بالواقع في الواقعة مع عدم حجية العلم يوجب التكليف بما لا يطاق وان قلت فعلى ذلك كيف يتاتى استحباب ان يدفع البايع ما يزيد على المبيع ويقبض المشتري ما ينقص عنه للزوم التناقض قلت ان استحباب التزييد للبايع لابد من تقييده بصورة تمكين المشتري وكذا استحباب النقص للمشتري لابد من تقييده بصورة تمكين البايع وبعبارة اخرى استحباب التزييد والنقص مقيد بصورة عدم المعارضة لابد من البناء على احد الطرفين او غيره كما قيل بتقديم من بيده الميزان والمكيال فقد بان بما ذكرنا قاعدة كلية هي حال مقدمة الواجب لو كان اصل الواجب واجبا على شخص وكان مقدمته جارية على يد الغير بان كان الغير شخصا خاصا او اشخاصا خاصة او احد الاشخاص وكان تلك المقدمة جارية على يد الغير المذكور دائما فيقتضي وجوب الواجب وجوب المقدمة عينا على شخص واشخاص وكفاية على احد اشخاص ان كان وجوب الواجب يشترط بوجود المقدمة اذ على فرض وجوبها لو لم يقدم الغير على الاتيان بها عصيانا فلا وجوب للواجب للزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير الوجوب لعدم القدرة على الاتيان بالواجب بدونها فيقتضي اشتراط التكليف بالقدرة من العقل وغيره تقييد اطلاق الوجوب بصورة اتيان الغير المقدمة والوجه في ذلك انه لو لم تكن تلك المقدمة واجبة يلزم اللغو في ايجاب الواجب الظاهر من ايجاب الواجب وجوبها عرفا وان كان المقدمة قد تجري على يد المكلف وقد تجري على يد غيره فوجوب الواجب مشروط بالصلة في صورة الجريان على يد الغير باتيان الغير بالمقدمة لما مر لكن الدليل المقتضي لوجوب المقدمة في القسم الاول وهو لزوم اللغو في الايجاب غير جار ههنا اذ المفروض ان المقدمة قد تجري على يد المكلف المامور بالواجب فمن عدم وجوب المقدمة حال جريانها على يد الغير لا يلزم اللغو في ايجاب الواجب وعدم اقتضاء الامر بالواجب لوجوب تلك المقدمة ظاهر ولا دليل اخر يقتضي وجوبها فلا وجوب لها **ثانيها** ان كلمة لعل من دون مادة يحذرون تدل على ان تلك تعني وجوب القبول واختلفوا في تقريبه على اقوال ومنشأ الاختلاف انه بعد الاتفاق على ان كلمة لعل للترجي حقيقة والترجي من الله سبحانه محال فلابد من صرف الكلمة الى اقرب المجازات وقع الخلاف تارة في تعيين الاقرب على قولين واخرى على احد القولين وبعد تعيين الاقرب في وجه دلالة الاقرب على وجوب القبول فهم في تعيين الاقرب على القول بان الاقرب هو نفس الايجاب كما يظهر الميل اليه من صاحب المعالم واستمر به شيخنا السيد تعويلا على ان الايجاب يتضمنه لبت وكراهة عدم الحصول شبيه بالترجي من مطلق الطلب لان الترجي ايضا اشتياق الحصول ويكره عدمه والقول بان الاقرب هو مطلق الطلب القائلون به في وجه دلالته على وجوب القبول بين من جعل طلبه تعالى عبارة عن امره وامره للوجوب كما عن العميدي والمازندراني في اول الوجهين بل جعله المحقق القمي هو المشهور في التقريب وفيه نظر ومن جعل الطلب منصرفا الى الوجوب لانه الفرد الاكمل كما عن المازندراني في اخر الوجهين ومن جعل الطلب في الاية محمولا على الوجوب لعدم القول بالفصل حيث ان من قال برجحان القبول قال بوجوبه كما جنح اليه سلطان اقول ان لفظ لعل ليس موضوعا بالخصوص للترجي بلا اشكال بل لو كان موضوعا للاشفاق ايضا نحو لعلك باخع نفسك اي قاتل نفسك اي كان موضوعا للتوقع من توقع المحبوب وهو الترجي ومن توقع المكروه وهو الاشفاق ولذا جعله بعض علماء النحو موضوعا للتوقع واليه يرجع ما صنعه الطريحي حيث جعله للترجي والاشفاق لكنه كثيرا ما يستعمل في غير التوقع نحو زوج لعلك ترزق ولدا ذكرا فيما اذا لم يكن للمتكلم محبا لان يرزق المخاطب بولد ذكر وتوقع المخاطب لا يجدي في كون لعل مستعملا في الترجي اذ مقصود من قال بان لعل للترجي هو توقع المتكلم وميله الى الوقوع ومثل ذلك ما لو قيل لعل هذا ذنب لو لعل من بني تميم واكرم فلانا لعله بكر بل استعمال لعل في غير الترجي والاشفاق كثير شايع بل لا يكاد يحصى والاظهر عندنا انه موضوع للدلالة على امكان مضمون مدخوله لكون الاشتراك اللفظي اغلب من الحقيقة والمجاز مع كثرة الاستعمال في غير الترجي و

نفي صورة المقا

لما لكان موضوعا

الاشفاق

والاستغناء لانه يختلف المقامات ففي بعضها يكون الظاهر كون المتكلم راغبا الى وقوع مضمون المدخول وميله اليه وفي بعضها
يكون الظاهر كون المتكلم راغبا الى وقوع مضمون المدخول وميله اليه وفي بعض اخر يكون الظاهر كون المتكلم او المخاطب خائفا من
الوقوع وفي بعضها الشك لاحتمال الشيء من الامرين وايضا الظاهر ان دعوى سقوط الترجي منه سبحانه بواسطة استلزام الترجي الجهل بالعاقبة
وهو محال في حقه سبحانه بل استلزامه لامكان انفكاك ما يريد الله عن ارادته مع امتناع الانفكاك لقطعا الا انه لا باس مع بقاء
كلمة لعل على حقيقتها بمقتضى ما ذكرنا مع ما ذكرنا مع انه يكفي في الترجي الرغبة في الجملة فلا يلزم في الترجي منه سبحانه كما في الاية وقوله
سبحانه لعله يتذكر او يخشى الرغبة التكوينية حتى يمتنع الانفكاك عن المرغوب فيه بل يكفي فيه الرغبة على مقدار الرغبة التكليفية ولله
قلت ان كلمة لعل على ما ذكرت بمنزلة يمكن ويحتمل وكل منهما يستعمله الشخص الشاك فلت ان الظاهر من كل منهما كون المتكلم شاكا
لكن استعماله من العالم بحقيقة الحال ليس مجازا وليس بالحقيقة ما نعا عن كونه حقيقة موجبا لكونه مستعملا في غير معناه وايضا
دعوى ان طلبه تعالى عبارة عن امره وامره للوجوب مدفوعة بان الامر وهو القول المخصوص ليس موضوعا للوجوب بل ليس
موضوعا للوجوب بل ليس موضوعا للطلب انما الطلب لازم تعريف للجملة الخبرية وعمدة الكلام موكول الى ما حررناه في محله و
مطلق طلبه تعالى ليس من باب الامر للزوم اتحاد الدليل والمدلول ولا ينحصر في مدلول الامر وايضا دعوى انصراف الطلب الى
الوجوب لكونه الفرد الاكمل مردودة بعدم انصراف المطلق الى الفرد الاكمل كما حررناه في محله فقد بان انه لو تعذرت الحقيقة في
المقام فاقرب المجازات الوجوب ولو كان الاقرب هو مطلق الطلب فهو محمول على الوجوب لعدم القول بالفصل ثانيها
ان كلمة لعل بانضمام مادة يحذرون تدل على وجوب القبول وتقريبه بان يقال بعد الاذعان بان لعل حقيقة في الترجي و
الترجي يستحيل منه سبحانه وتسليم ان اقرب المجازات مطلق الطلب ان الطلب هنا لا بد ان يكون المراد به الوجوب بقرينة تعلقه بالحذر
حيث انه لا معنى لندبه لانه ان حصل المقتضي له فهو واجب والا فلا يحسن حيث ان الحذر هو حفظ النفس عن الضرر فحيث لا
ضرر يكون قبيحا كما في التحذر عن السكون تحت سقف محكم البنيان لاحتمال سقوطه وهبوطه وحيث يكون ضرر يكون الحذر
عنه واجبا لوجوب دفع الضرر فطلب الحذر لا يقع الا وجه الايجاب وقد جرى عليه صاحب المعالم وهو جرى على نظيره في
بحث الامر عند الاستدلال على دلالة الامر على الوجوب باية الحذر حيث حكم بان الامر في الاية للوجوب فلو على نفيه على
دلالة الامر بنفسه على الوجوب لانه لا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب ان الحذر انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب
اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو
مخالفة الواجب لا المندوب وقد اشار هنا الى كلامه السابق في قوله قد بينا فيما سبق ويرد عليه ان مقتضى ما ذكره عدم جواز
تخلل المكروه بين الحرام والمباح بملاحظة انه ان كان المقتضي للترك موجودا فيأتي الحرمة والا فيأتي الاباحة فمقتضى ما ذكره
عدم جواز تخلل ندب الترك وان كان بغير لفظ الحذر بل مقتضى ما ذكره عدم جواز تخلل مندوب الفعل بين الواجب والمباح
ايضا بملاحظة انه ان كان المقتضي للاتيان موجودا فيأتي الوجوب والا فيأتي الحرمة وايضا ربما يكون المقتضي للحذر
موجودا لكنه ضرر قليل يتسامح فيه كما انه ربما يكون المقتضي للحذر من الضرر منوطا ترتبه بمساعدة بعض الامور فالحاذر
فترتبه غير منجز والظاهر ان من هذا الباب المكروهات المعللة بمخافة بعض المفاسد ولا مجال للطلب على وجه الايجاب في
الصورتين بل المتعين هو الطلب الندبي وقد اورد عليه سلطاننا بانه لا مجال لندب الحذر والتحذير على وجه الندب لو كان
الحذر نافيا بوجود المقتضي وعدمه الا ان الحذر ربما لا يعلم بالمقتضي وجودا وعدما فيكون شاكا في وجوده وعدمه
او ظانا بوجوده او بعده موهوما لا باس بندب الحذر والتحذير على وجه الندب منه التحذير اتقاء للتنزيه حيث ندب فيها
الحذر من جهة احتمال التطرق بعض المفاسد كما في ندب الحذر عن الوضوء بالماء المشمس لاحتمال حصول البرص بمثله
اورد في بحث الامر فيه انه لا مجال للشك والاحتمال فيما لو كان التحذير من الله سبحانه كما فيما نحن فيه وكذا لو كان التحذير من
سيد الانبياء واوصيائه سلام الله عليهم اجمعين مع ان الظاهر من الطلب المتعلق بالحذر وان لم يكن بصيغة الامر هو
الوجوب حيث ان المفادح هو الطلب على وجه التهديد وهو ظاهر في الوجوب كما هو الحال في الطلب المتعلق بالارتداع و

لاستعمال الامر كان للايجاب لانه قرينة

الثاني

والمذكور في الحاشية كما لو قيل للعطشان كذا أي مثل كذا وتحسّيا أو اطلب منك الارتداع عن كذا ولو كان الطلب متعلقاً بالحذر عن العذاب
أو الارتداع عنه فالظهور في الوجوب أشد مع أنا لا نقول على أن التقريب المذكور في صورة أخذ مادة الحذر وليس المأخوذ في
كراهة الوضوء بالماء المشمس مادة الحذر إلا أن يقال إنه لما كان التقريب المذكور جارياً في متعلق طلب الترك وإن كان بغير لفظ الحذر
فلذا أدرج أمره في بند ترك الطهارة بالماء المشمس في البين وبعد فأقول إن مدار استدلال صاحب المعالم في بحث الأمر على
تعلق الأمر بالحذر عن العذاب الظاهر أن مقصوده هنا أيضاً هو كون مطلق الطلب المدلول عليه بكلمة لعل محمولاً على الوجوب
بقرينة تعلقه بالحذر وبواسطة أن متعلق الحذر هو العذاب لا بواسطة مجرد مادة الحذر حيث إنه إن وجد المقتضي للحذر عن
العذاب فيجب وإلا فلا يحسن وبعبارة أخرى حسن الحذر عن العذاب إنما هو عند قيام المقتضي للعذاب إلا لكان الحذر عنه
سفهاً فلا مجال للحذر عن العذاب مع عدم قيام المقتضي للعذاب فثبت أن الطلب محمول على الوجوب لأن المقتضي للعذاب هو ترك
الواجب وفعل الحرام ومع أن ندب الحذر عن العذاب مع وجود المقتضي للعذاب يتأدى إلى الظلم لاستلزام ندب الحذر عن العذاب
على الشيء جواز تركه فالعقاب على تركه مع تجويز الترك من باب الظلم وحينئذ فعمّا أوردنا عليه بل يرد على ما أورده السلطان مضافاً
إلى الوجهين الأولين مما سبق في الإيراد عليه وإن لا ينافي الوجه الأخير منه أن في كراهة الوضوء بالماء المشمس لم يحصل احتمال العذاب لفرض
عدم الحرمة نعم يحتمل ترتب مضرة دنيوية وإن أدرج هو هذا المثال في كلامه في بحث الأمر مع أن مدار استدلال صاحب المعالم
في ذلك البحث على كون متعلق الطلب هو الحذر عن العذاب فضلاً عن أن ندب الحذر مع احتمال قيام المقتضي للعذاب يقتضي
جواز الترك فالعقاب من باب الظلم إلا أن يقال إن في هذه الصورة وإن احتمل وجود المقتضي للعذاب لكن لو وجد المقتضي
فهو وإن كان بنفسه مقتضياً للعذاب إلا أنه لا يترتب العذاب بلزوم الظلم على تقدير العذاب لكن لا بأس بندب الحذر تخلصاً
عن القبح الذاتي في ارتكاب الحرام وفوت المنفعة في ترك الواجب هذا أقصى ما قيل ويقال في وجه تقريب الاستدلال بالآية و
يرد عليه أن الظاهر من الآية وإن كان وجوب القبول بواسطة إيجاب الإنذار بل لولا وجوب القبول يلزم اللغو في إيجاب الإنذار
لظهور أن حكمة إيجاب الإنذار ظاهرة ومنحصرة في إيصال المنذَر إلى المصلحة الكامنة في المنذَر به ولا فائدة في وجوب الإنذار غير
القبول إلا أن تمام ما يقتضيه الظاهر ولزوم اللغو في إيجاب الإنذار لولا وجوب القبول إنما هو الوجوب في الجملة فما ينافي الظاهر
ويوجب اللغو في إيجاب الإنذار إنما هو عدم وجوب القبول رأساً كيف والنبي يجب عليه أن يدعي النبوة ولا يجب القبول منه بمجرد
الادعاء بل يجب مطالبة المعجزة منه والقبول بعد إظهار المعجزة كما أن كل واحد من الشاهدين يجب عليه إظهار الشهادة ولا يجب
القبول منه إلا بعد استكمال شرائط القبول فيهما لا بد من وجوب القبول في الجملة وإلا يلزم اللغو في إيجاب الإظهار لكن لا بأس
باشتراط وجوب القبول بعدم تعقبه لإيجاب الإظهار في إطلاق الوجوب فأصل إيجاب الإظهار يستلزم إيجاب القبول لكن إطلاق
إيجاب الإظهار بحسب ذات مدلول اللفظ لا يستلزم إطلاق إيجاب القبول وإن كان إطلاق الإيجاب واقعاً لو ثبت يستلزم إطلاق
إيجاب القبول في الواقع لكنه غير ما نحن فيه والآية في المقام مسوقة لبيان وجوب النفر للتفقه والإنذار لا بيان وجوب القبول فإطلاق
وجوب القبول وارد مورد بيان حكم آخر وهو وجوب آخر الموضوع أعني النفر للتفقه والإنذار مع أن إطلاقات الكتاب لا عبرة بها
فيمكن أن يكون وجوب القبول مقيداً بما لو كان الإنذار مفيداً للعلم ولا دافع لهذا إلا إطلاق إيجاب القبول وقد سمعت ما فيه
من القدح من وجهين ويمكن أن يقال إنه لو كان وجوب القبول مقيداً للعلم بما لو كان الإنذار مفيداً للعلم لكان وجوب إنذار
الآحاد [illegible] كاللغو إذ الغالب في خبر الواحد عدم إفادة العلم والمفروض أن إطلاق وجوب الإنذار يتناول إنذار الآحاد إلا أنه
إلا أن يقال إن الظاهر من الطائفة هو العدد المتحقق به الفرقة والثالث من وجوب الإنذار إنما هو لو كان على وجه التواتر وشمول
الإطلاق لما لو كان الإنذار بإنذار الآحاد [illegible] منقدح بعدم اعتبار إطلاقات الكتاب أيضاً التفقه بمعنى التفهم و
التفهيم إما أن لا يكون شاملاً على مجرد تحمل السند والخبر من دون إدراك المعنى والإذعان والتصديق به واستفادة مفاده
واستنباط حكمه وإن كان مقتضى كلام المنطقيين في تعريفهم لا يصدق التفهم على الخطورات إذ الظاهر من التفهم هو
ما ذكر وإن كان صادقاً على مجرد تحمل قول المعصوم أيضاً كما أن الإنذار لا يصح إسناده إلى الشخص إلا في صورة كون الشخص

فاهما

قاصداً ومتعمداً الى التخويف فلو نقل الشخص خبراً مشتملاً على مضمون مخوف من دون ارادة التخويف لا يصدق ان الشخص انذر او الظاهر من اسناد الانذار الى الشخص هو ذلك كما هو الاظهر حيث انه لم يوضع للدلالة على القصد ولا الفعل ولا الجملة الفعلية ويرشد اليه انقسام القتل في كلمات الفقهاء بالعمد والخطاء وغيرهما ولا يختص ما ذكرنا باسناد الانذار بل يجري في اسناد كل فعل الى الفاعل ولا ينافي التعمد الى التخويف وقصده الا في صورة استفادة مفاد الخبر واستنباط الحكم فلو نقل الشخص قولاً عن المعصوم بنقل اللفظ وهو كان مشتملاً على مضمون مخوف لكن لم يدر الناقل معنى القول المذكور ولم يتعمد الى التخويف فهو ليس مشمول الاية بلا شبهة وكيف كان فالقاء المضمون المخوف اما ان يكون على وجه الافتاء ونقل مدلول الخبر على حسب فهم الناقل واجتهاده كما لو قيل ايها الناس اتقوا الله في شرب الخمر فانه يوجب عقاباً كذا او على وجه نقل لفظ الحجة كما لو قيل قال الامام من شرب الخمر فان مصيره الى النار وفي هذا القسم اما ان يكون الناقل يفهم معنى الخبر ويذعن بمدلوله والانذار يصدق على الاول اما ان يكون قاصداً لادخال الخوف في روع السامع او لا والانذار يصدق على الاول فقط في القسم الاول الا انه حجة في حق مقلد الناقل واما القسم الثاني فلا يصح اسناد الانذار اليه ولا يتناوله لو لم يكن الناقل يفهم معنى الخبر وكان الامر منوطاً بمجرد النقل ولو كان الناقل يفهم معنى الخبر فانه لم يرد ادخال الخوف فلا يصح اسناد الانذار ولا يتناوله ايضاً وان تحقق للسامع تخويف بل لو اراد ادخال الخوف فالانذار هو الابلاغ المخوف ولا يصح اسناده ولا يتناوله الا في صورة ارادة التخويف اما التخويف الحادث من مجرد مضمون الخبر فهو فليس من باب الانذار قطعاً وكان القاء المضمون المخوف بنقل قول المعصوم فله جهة تخويف ناشئ من نفس مضمون الخبر وجهة حكاية قول المعصوم بل جهة تخويف من جانب الناقل وانشائه لو كان يفهم معنى القول وكان متعمداً الى ادخال الخوف في روع السامع وما نحن فيه هو جهة الصدور عن المعصوم وهو الذي ينفع المجتهد حيث انه يتبع الراوي في مجرد صدور الخبر لكن لا يتناوله الانذار لما عرفت بل لا يصدق عليه كما انه لا يصح اسناد الانذار الى المخبر ولا يتناوله بواسطة التخويف الناشئ من جهة نفس مضمون الخبر واما التخويف الناشئ من جانبه فانه وان يصح اسناد الانذار الى الشخص ويتناوله التناول لكنه مبني على فهمه معنى الخبر واجتهاده فيه وفهمه واجتهاده ليس حجة الا على مقلده وان كان نقل الخبر حجة في حق غير المجتهد ممن يفهم معنى الخبر من العوام ايضاً في اعصار الحضور بل كان عمل غير المجتهد بالخبر في اعصار الحضور في كمال الكثرة وان لا يجوز للعامي العمل بالخبر في هذه الاعصار لعظم الخطب بواسطة كثرة المعارضات لكن الخطب في اعصار الحضور كان سهلاً لقلة المعارضات كما ان امر الاجتهاد في اعصار الحضور كان سهلاً ولا سيما في عصر النبي صلى الله عليه واله بحيث انه كان كل من صحب النبي صلى الله عليه واله من اهل الفهم ومخالطته في كل طريقة بحيث صار يفهم حلى رد الجزئيات الى الضوابط الكلية كقوله سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج مثلاً كان مجتهداً وان قلت ان فهم الراوي في نقل الحديث بالمعنى حجة في حق المجتهد بل هو الحال في نقل الاخبار من المجتهدين في الكتب الفقهية مع عدم ذكر المتن فكيف خصصت حجية فهم الراوي بحق مقلده قلت ان الحجة في حق المجتهد هي فهمه نفسه الا ان متابعة فهم الراوي من جهة الظن باصابته وتطابق فهمه لفهم المجتهد وكون فهمه سبباً للظن للمجتهد وطريقاً اليه فالظن الحجة في حق المجتهد في فهم الخطابات الشفاهية القرآنية هي فهم المجتهد ولو كانت مختصة بالمشافهين الا ان المجتهد يتبع فهم المشافهين من جهة كون فهمهم موجباً للظن ولذا لا يتبع فهمهم لو ثبت عنده خطائهم فقد اجاد بعض الاصحاب في دعوى ان الاستدلال بالاية على حجية الاجتهاد كفاية اولى من الاستدلال بها على حجية خبر الواحد وكذا سلطان العلماء والمحقق القمي في دعوى ان المتبادر من التفقه هو الاستنباط والانذار هو الافتاء دون سماع الخبر ونقله الا ان المتبادر من الانذار ليس هو خصوص الافتاء بل مطلق الابلاغ المخوف ولا يصح اسناده او لا يتناول الحديث مدلوله فهم المنذر والمقصود من سلطها في الافتاء مع ان الكل هو الافتاء على وجه التخويف والانذار لا اختصاص في ان الافتاء اعم وايراد عليه ايضاً بوجوه اخرى **منها** ان المتبادر من الطائفة الزيادة على الاثنين فالظاهر ان المراد بالفرقة اهل كل جسم جسم وقرية قرية فليس المقصود بالفرقة هو الثلثة وبالطائفة هو الواحد ويعضده ذلك ان ضمير الجمع في قوله سبحانه ليتفقهوا ولينذروا يرجع الى الطائفة وهو ينادي عن كون المراد بالطائفة

الواحد او الاثنين ولو قيل ان الرجوع ملحوظ باعتبار ان الطائفة عبارة عن الطوائف قلنا انه خلاف الظاهر والظاهر ان الرجوع باعتبار
الطائفة بنفسها وقيام مجرد تبادر الزيادة على الاثنين من الطائفة لا يمنع عن نهوض الاستدلال لان اخبار الثلثة ايضا من
خبر الواحد حيث ان المقصود بخبر الواحد هنا ما يقابل المتواتر سلمنا لكن ان مجرد كون الطائفة على عدد التواتر لا يمنع عن نهوضها
الاستدلال لان انذار قوم ممكن ان يكون بانذار الجميع لكل واحد وان يكون بانذار واحد لواحد كما سمعت فالاطلاق
يتم المرام الا ان يتمسك في القدح فيه بعدم اعتبار اطلاقات الكتاب كما سمعت وهو كلام اخر بل قد سمعت من سلطان عدم
دلالة الاية على تحتم الانذار بالوجه الثاني قضية مقابلة الجمع بالجمع فمفاد الاية حينئذ المقصود للامة فلا ينفتح القدح فيه
منها بعد تسليم تعلق الايجاب لتفقه واحد من كل ثلثة ان الظاهر بلوغ المخبرين الى عدد التواتر لان الغالب في الاحشام والكفر
الكثرة العظيمة ويندر توطن ثلثة انفس من الرجال والنساء والصبيان في موضع لا يكون لهم رابع بل عاشر فالظاهر وجوب ان
ينذر كل شخص او كل واحد من احاد قوم مجموع الطوائف وبعبارة اخرى كل واحد من احاد كل مفرد من مفردات الاقوام فالافراد
المنذرين على حد التواتر ... بتعدد الاقوام ووجوب ان ينذر كل طائفة قوم هذه الطائفة لا سائر الاقوام
فالاية ... هذا المقصود بالطائفة والفرقة في الاية هو الطائفة والفرقة من الرجال ممن يقول بوجوب
الانذار على احد من ثلثة اما يقول بوجوب انذار واحد من ثلثة للانذار الرجل الذي هو مع زوجه وولده ثلثة كما هو
ظاهر المورد وان قلنا لا يجب التفقه على هذا الرجل لعول زوجه وولده قلت لا اشكال في الوجوب لانه ليس من جهة دلالة الاية
بل لغيرها كقوله سبحانه قوا انفسكم واهليكم نارا **ومنها** ان اطلاق الانذار على نقل روايات الاحكام الشرعية غير
متعارف فيحتمل كون المراد التخويف على ترك او فعل ما ثبت بطريق القطع وهذا انما يتاثر النفس بسماعه ويحصل به للنفس خوف
يوجب اهتمامه بالواجبات وترك المحرمات وان لم يكن خبر الواحد حجة اقول ان هذا الكلام يحتمل فيه وجوه حيث انه اما ان يكون
المقصود به ان الانذار هو الابلاغ المخوف فلا يطلق ولم يتعارف اطلاقه على مجرد نقل روايات الاحكام الشرعية لخلوه عن التخويف
فيمكن ان يكون المقصود به الوعظ والنصح بان يكون المقصود ايعاد الوعاظ على الامور التي كان المخاطبون يعلمون بحكمها
من الوجوب والحرمة كالايعاد على شرب الخمر وفعل الزناء واللواط وترك الصلوة وهذه الامور كثيرة لا حاجة فيها الى حجية
خبر الواحد لعلم المخاطبين بالحكم وفيه مع ان مفاد الانذار لا يتناول لمجرد الابلاغ الخالي عن زيادة التخويف الا ان نقل الخبر كثيرا
ما يكون مخوفا كما في نقل الاخبار المبينة للعقوبات المترتبة على ترك الواجب وفعل الحرام كما لو قيل قال الامام من ترك الصلوة
فعليه كذا او من شرب الخمر فعليه كذا وهكذا واما ان يكون المقصود به ان الانذار لا يتضمن النقل والابلاغ بل هو حقيقة في مجرد
التخويف ولم يتعارف استعماله في الابلاغ وان كان مخوفا فيمكن ان يكون المقصود به التخويف بالوعظ والنصح في الامور المعلوم
حكمها من الوجوب والحرمة للمخاطبين ولا حاجة فيها الى حجية خبر الواحد وفيه ما تقدم من ان الانذار هو الابلاغ المخوف عرفا
عبارة جماعة من اهل اللغة ومساعدة العرف مع ان اطلاق اعتبار تخويف المنذرين يقتضي اعتبار ابلاغهم على الاطلاق ويمكن
ان يكون تخويفهم بالابلاغ واحد الى احد فابلاغ الواحد معتبر وخبره حجة فلا وجه لتقييد الانذار بكونه فيما علم المخاطبون بحكمها
واما ان يكون المقصود به ان الانذار هو الابلاغ المخوف فلا يطلق على مجرد نقل روايات الاحكام ولم يتعارف استعماله لخلوه
عن التخويف فيمكن ان يكون الامر بالانذار من جهة ان النفس تخوف بسماع الخبر المخوف وتتاثر به فتخوف ويوجب اهتمامه بفعل ما خوف
عن تركه وترك ما خوف عن فعله وان لم يكن خبر الواحد حجة فيما لحكم العقل بالاحتراز عن الضرر المخوف اي المشكوك فيه حيث
ان الخوف عبارة عن الشك في الضرر بل الامر هنا من باب الضرر المظنون لان خبر الواحد يفيد الظن وفيه بعد الاغماض عن
كونه ابعد الوجوه في مقام البيان ما سمعت في تزييف الوجه الاول **ومنها** احتمال ان يكون ضمير ليتفقهوا راجعا الى
الباقين من الفرقة مع العالم دون من نفر منهم وعقد ورده قبيل على نفي الواقية وفيه انه مبني على تقرير الاستدلال بكون ضمير
ليتفقهوا راجعا الى الطائفة النافرة وقد سمعت رجحان هذا الاحتمال في الاستدلال ونهوض الاستدلال عليه **ومنها**
ان التفقه الواجب ليس الا معرفة الامور الواقعية من الدين فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر

لا يجب الا عقيب الانذار بها فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل وقع بالامور الدينية او بغيرها خطأ او تعمدا من المنذر بالكسر لم يجب الحذر ح فانحصر وجوب الحذر فيما اذا عرف المنذر صدق المنذر في انذاره بالاحكام الواقعية الواقعية وقد اورد بعض الاصحاب وقيل انه مقتضى الملازمة وجوب الحذر بعد الاغماض عن وروده مورد بيان حكم موضوع آخر كما هو وجوب قبول خبر المنذر بعد تفقهه ولو لم يعلم المنذر بالفتح صدق المنذر في انذاره غاية الامر خروج صورة العلم بالكذب او الظن به او الشك فيه عن الاطلاق واذا جاز العمل بالخبر المظنون الموجب للخوف عند الانذار جاز العمل بسائر افراد خبر الواحد المظنون للقطع بعدم الفرق فكون التفقه الواجب هو معرفة الامور الواقعية من الدين وكون الانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور لا يجدي في اختصاص وجوب القبول بالخبر المعلوم صدقه **ومنها** ان ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار هو الافتاء وقبول خبر الواحد فيه موضع الوفاق ولم اظفر بالايراد على هذا الوجه من مورد الا ان صاحب المعالم ذكره على وجه السؤال وقال ان الظاهر منه تسليم عموم الانذار بنفسه لمجرد نقل الخبر ودعوى اختصاصه بالافتاء بقرينة سبق التفقه الا انه ان كان المقصود ان المقصود بالفقه في التفقه هو المعنى الجديد فيستقيم قرينة على ان المقصود بالانذار هو الافتاء كما هو الظاهر وفيه ما لا يخفى لان المعنى الجديد من مصطلحات الفقهاء والاصوليين فكيف يصح حمل كلام الشارع في الكتاب عليه وان كان المقصود ان التفقه ظاهر في الاستنباط مع قطع النظر عن الحقيقة الثانوية فله وجه **ومنها** ان المقصود بالفقه في التفقه في الاية انما هو علم الاخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع الى نعيم الاخرة واستيلاء الخوف على القلب حيث ان الفقه في العصر الاول انما كان يطلق على ذلك ويعضد ذلك جعل العلة الغائية هي الانذار والتخويف حيث ان من المعلوم ان ذلك انما يترتب على هذه المعارف لا على معرفة فروع الطلاق واللعان والسلم وامثال ذلك والايراد به يتضح من الغزالي على ما حكي من كلامه وفيه انه لم يثبت كون المقصود بالفقه في عصر النبي صلى الله عليه وآله خصوص ما ذكره اللغة فقد استعمل في الكتاب في موارد شتى وارادة المعنى المذكور منه فيها بعيد بل لا مجال له وجعل العلة الغائية هي الانذار والتخويف لا ينافي كون المقصود بالتفقه تعلم الاحكام الفرعية لتحقق التخويف فيها بنقل العقوبات المترتبة على ترك الواجبات وفعل المحرمات عموما كان بنقل المنذر بعذاب الله سبحانه وعظم العذاب المتوعد على عصيانه او خصوصا كان يحكي المنذر العقوبات المتوعد بها على المعاصي خاصة وقد اورد ايضا بوجوه ضعيفة لا جدوى في ذكرها وذكرناها في الاخرى **الثالثة** قوله سبحانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون بتقريب ان يقال ان المسموع عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام من احكام الشريعة من الهدى كما لا يخفى حيث ان النبي صلى الله عليه وآله لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وعلى منواله حال عترته مصابيح الدجى وكل ما كان من الهدى يجب اظهاره ونقله للاية حيث انه سبحانه اوعد على كتمان الهدى اي هدى كان وافاد وجوب نقله واظهاره على حامله واحدا او اكثر الواحد كان او اكثر فيجب قبول خبر الواحد لظهوره عرفا من تحريم الكتمان ولزوم اللغوية في تحريم الكتمان لولا وجوب القبول على ما مر في تقرير وجوب الحذر وفيه اولا ان النافع في المقام اطلاق وجوب القبول وينطرق القدح على الاطلاق بما تقدم القدح به على اطلاق وجوب الحذر وثانيا ان الاية نزلت في احبار اليهود والنصارى حيث كتموا امر النبي صلى الله عليه وآله وهم كانوا يجدونه مكتوبا في التورية والانجيل مبينا امره فيهما وعن الطبرسي ان المقصود بالكتاب هو التورية وبه صرح البيضاوي فالمقصود بالموصول احبار اليهود وعلى اي حال فلا يرتبط الاية بما نحن فيه وثالثا ان اقصى ما يستفاد من الاية التهديد على كتمان ما انزل الله وبينه في الكتاب وان كان المقصود بالكتاب مطلق الكتب السماوية والقرآن كما حكي القول بهما فلا ارتباط للاية بالمقام وما يقال ان مفاد التقييد بالكتاب هو تحقق البيان للهدى في الكتاب ح ليس مفاده كونه فيه بعينه فغاية ما افاده اشتراط كون الهدى المتوعد على كتمانه هدى بين في الكتاب اما اجمالا لو كان فيه اجمالا او انه بنوعه هدى وبينه ولم يشترط كون خصوصيته من اجزاء الكتاب نعم لو كان في الكتاب من متعلقات انزلنا او الهدى لتوجه ذلك لكنه خلاف الظاهر بل الظاهر تعلقه بالجملة التي تلاها فيندفع بان الظاهر كون الهدى مذكورا

الهدى مع كونه متعلقا بغيره
بيانه لكن الظاهر منه هو المتصل

بخصوصه في الكتاب وذابعا ان التهدد يدل في الآية على كتمان الجماعة لعله من جهة حجية خبر المجموع لحصول العلم به فيجب القبول من المجموع مكان المجموع على عدد التواتر ووجوب الاظهار على كل واحد لينا لف من المجموع ما يجب قبوله كالشاهدين لا من جهة حجية خبر كل واحد وجوب القبول منه وخامسا انه يمكن ان يقال ان المراد بالكتمان هو الجحود والانكار نظير كون المراد بعدم الحكم بما انزل الله في قوله سبحانه ومن لم يحكم بما انزل هو الحكم بغير ما انزل الله من باب انصراف المطلق الى بعض افراده او ورود النهي على القيد وسادسا ان اخبار الاخبار كانت محفوفة بقرائن موجبة للعلم عند الاتباع كيف لا والغرض من اظهار الاخبار ثبوت النبوة ولا يكتفى في النبوة بخبر الواحد الظني واستدل ايضا بآيات اخرى لا يتم الاستدلال بها وصرفنا القلم عنها الى الاهم اخرى **واما الثاني** فطوائف من الاخبار **منها** ما دل على الترغيب والحث على مذاكرة الحديث وكتابته كما عن ابي عبد الله عليه السلام اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبهم والتحديث بما في كتب الشيعة كما عن ابي جعفر الثاني عليه السلام بعد قول السائل جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم يرووا عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا حدثوا بها فانها حق **ومنها** الاخبار الواردة بابلاغ مضامين الى الشيعة وهي اكثر من ان تحصى كما صرح به السيد السند المحسن الكاظمي كما عن ابي جعفر ابلغ شيعتنا انه لا ينال ما عند الله الا بعمل وابلغ شيعتنا ان اعظم الناس حسرة يوم القيمة من وصف عدلا ثم خالفه الى غيره **ومنها** ما دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحابهم في العمل والرواية كما عنه عليه السلام في رواية اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة وعنه عليه السلام لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسئلة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده وجيها وعنه عليه السلام لابان بن تغلب سمع مني حديثا كثيرا وروى لك فاروه عني وعنه عليه السلام لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمن يرجع اليه عليك بالاسدي يعني ابا بصير وعنه عليه السلام لعلي بن المسيب بعد السؤال عمن آخذ عنه معالم الدين عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا وعنه عليه السلام لعبد العزيز بن المهدي بعد ان قال ربما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني نعم وهذا الخبر كالخبرين السابقين عليه ظاهر في الرواية واعم منهما وعنه عليه السلام انه لما قال له بعض اصحابه من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال العمري ثقة فما ادى فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون وعنه عليه السلام العمري وابنه ثقتان فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان وظاهر هذين الخبرين اناطة القبول بالوثاقة ومقتضى الخبر السابق عليهما ان قبول خبر الثقة او قول الثقة خبرا كان او فتوى كان امرا مفروغا عنه عند الراوي مسئول عنه وثاقة يونس ليترتب عليه اخذ المعالم عنه ثم انه ربما يتوهم ان مقتضى تلك الاخبار جواز العمل بخبر الواحد في صورة التمكن من تحصيل العلم باخذ الحكم عن المعصوم عليه السلام ولا بأس به بناء على حجية الظنون الخاصة اذ لا بأس بحجية الطريق الخاص مع امكان تحصيل العلم لكنه ينافي حجية مطلق الظن لعدم جواز العمل بالظن في صورة التمكن من تحصيل العلم فمقتضى تلك الاخبار حجية خبر الواحد من باب حجية الظن الخاص من حيث الخصوصية اقول ان هذا المقال وكذا الخيال انما يبتني على حصول العلم في الاخذ عن المعصوم عليه السلام وهو مبني على تطرق العلم في مداليل الالفاظ في المشافهات كما هو المنصور على ما حررناه في محله اما بناء على المقالة المشهورة من عدم تجاوز مداليل الالفاظ عن الظن فلا مجال لذلك لو عرج عدم حصول العلم باخذ الحكم بالمشافهة من المعصوم فلا مجال لدلالة تلك الاخبار على حجية خبر الواحد في صورة التمكن من تحصيل العلم وايضا لا بأس بتقييد تلك الاخبار بصورة عدم التمكن من الاخذ عن المعصوم الا ان يقال انه لما تعدد الاطلاق فيتقوى ويمانع عن التقييد بناء على ما حررناه في محله من تقديم العموم والاطلاق على التخصيص والتقييد لو تعدد العموم والاطلاق بتعدد المجلس او تعدد المعصوم الا ان يقال انه يتجه هذا المقال لو كان الدليل على عدم جواز العمل بالظن في صورة التمكن من العلم هو الاجماع المنقول كما يأتي واما لو كان الدليل على ذلك هو الاجماع المحقق او الدليل العقلي فلا مجال للعمل بالاطلاق ولو كان مفيدا للظن القوي وايضا المستدل بخبر الواحد على حجية خبر الواحد يستلزم

مخاطبا لابان بن عثمان ابان بن تغلب قد روى عني روايات كثيرة فاروها عني وعنه عليه السلام

الذي لا ان يبلغ الامر الى حد العلم وليس عموم تلك الاخبار لصورة التمكن من تحصيل العلم بالفاحد الى العلم ملا يجال المسالة باطلاق تلك الاخبار على حجية خبر الواحد في صورة التمكن من تحصيل العلم وايضا لا دلالة فيما قاله في باب ابان بن تغلب على جواز العمل بروايته بل غاية الامر الدلالة على جواز التحمل منه الا ان يقال ان تجويز التحمل يقتضي تجويز العمل والا لا فائدة في مجرد التحمل لكنك خبير بعدم انحصار الفائدة فيمن يتمكن من تحصيل العلم فلعل جهة تجويز التحمل العمل ممن لا يتمكن من تحصيل العلم بل الرواية الى لا دلالة فيها على جواز العمل بالرواية بل غاية الامر جواز التحمل الا ان يذب بما ذكر ويمكن دعوى انصراف الطائفة المتأخرة من تلك الاخبار الى الفتوى فلا دلالة فيها على جواز العمل بالخبر في حال التمكن من تحصيل العلم غير مربوط بدليل يقتضيه وايضا عدم جواز العمل بالظن في صورة التمكن من تحصيل العلم غير مربوط بدليل يقتضيه اذ لا دليل عليه من الكتاب والسنة فينحصر الدليل عليه لو دل في الاجماع والعقل بملاحظة قبح ترجيح المرجوح على الراجح وشيء منهما لا يثبت من ذلك اما الاجماع فلان المحصل منه غير متحقق واما المنقول منه فلا جدوى فيه لعدم الوثوق بنقل الاجماع عندي غالبا مضافا الى عدم ثبوت اعتبار الاجماع المنقول اذ اعتباره من باب اعتبار الظنون الخاصة او من باب اعتبار مطلق الظن اما اعتباره من باب اعتبار الظنون الخاصة فهو على عموم مفهوم آية النبأ له الا انه بعد صحة اصل الاستدلال به على اعتبار خبر العدل وبعد عدم انصرافها الى الخبر عن المحسوس يبتني التمسك به على اعتبار الاطلاق في مفهوم المذكور والاطلاق منا في عموم الكتاب عموما كما اعرض الاعتبار فكيف الحال في اطلاق المفهوم واما اعتباره من باب اعتبار مطلق الظن فيظهر الكلام فيه بما يأتي من الكلام في الاستدلال بقبح ترجيح المرجوح على الراجح على حجية مطلق الظن مع انه يمكن القول باستقرار طريقة الناس على العمل بالظن ولا سيما في صورة التمكن مع العلم بلا انكار لدعوى القبح العرفي والعقلي لو فرض كون الغرض من قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو القبح العرفي والعقلي كما هو الظاهر لا القبح الشرعي بمعنى استحقاق العقاب على انه لا تعارض بين الراجح والمرجوح في المقام فلا المحكمة قبح الاقدام غاية الامر ثبوت التعارض شأنا بل لم يثبت التعارض شأنا الا لان اتحاد مفاد العلم والظن بأن اعتبار الظن الى العلم الا ان يقال ان الغرض قبح الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل العلم او قبح تجويز الاكتفاء بالظن في صورة امكان تحصيل العلم من الشارع لكن نقول انه يمكن منع قبح الاكتفاء سواء كان الغرض القبح العرفي والعقلي او الشرعي بدعوى استحقاق العقاب على الاكتفاء وكذا يمكن منع قبح تجويز الاكتفاء لامكان المصلحة في العمل بالظن كالسهولة ولو بالاضافة الى تحصيل العلم لكونه سهلا ايضا بل لا محيص عن التجويز لو كان تحصيل العلم عسرا بناء على قبح التكليف بالعسر **ومنها** اخبار علاج التعارض بين الاخبار وهي كثيرة قد استوفيتها في الوافية في باب الترجيح واجملها المحقق القمي بقرب من اربعين وهي وان كانت متعارضة في انفسها كما حررناه في محله الا انها متفقة الدلالة بل دلالتها واضحة على جواز العمل باخبار الاحاد المظنون الصدور ويمكن ان يقال ان حجية خبر الواحد ليست مدلول تلك الاخبار وانما الدال عليها هو السكوت عن الردع عن اصل العمل بخبر الواحد فحجية خبر الواحد ثابتة بالتقرير لا بالاخبار ويمكن دفعه بان التقرير انما يأتي في صورة عدم الانكار فقط واما الوافي بالسكوت بالثناء على الفاعل مثلا نحو بارك الله في صفقة يمينك في واقعة عروة البارقي كما هو المشهور وغيره الازدي على الاصح على ما حررناه في بعض الفوائد الرجالية فالامر من باب دلالة الالتزام عرفا ولذا يكون الكلام المذكور دالا على صحة البيع الفضولي من باب دلالة اللفظ بل من ذلك المقام بحث ترك الاستفصال في مباحث الفاظ العموم الا لكان الدلالة على العموم مستندا الى الترك وعليه ولم يقل احد منهم ادرج بعض في التقرير ما لو اقترن السكوت عن الفعل وعدم الردع عنه بالثناء على الفاعل لكنه ليس بالوجه اللهم الا ان يقال ان التقرير هو عدم الانكار لا بشرط لا بشرط الا فيما نحن فيه يكون حجية خبر الواحد ثابتة بالاخبار وبالتقرير ايضا بل يجري نظيره كلما اقترن السكوت عن الفعل وعدم الردع عنه بما يستلزم الرضا كالدال على الجواز من احدهما للتقرير والاخر اللفظ المستلزم للرضا وبعد ما سمعت اقول ان الاوجه في تقريب الاخبار المذكورة ان يقال انها تدل على الاذن في العمل بخبر الواحد بعد الترجيح او على وجه التخيير وهو عين الدلالة على الاذن بالعمل بخبر الواحد في الجملة فليس الدلالة من باب الدلالة بالالتزام من جانب اللفظ ولا من جهة التقرير وكيف كان فما لو قيل من ان الاخبار المتعارضة المسماة

حكمها هي الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع لولا التعارض اي المفيدة للعلم شأنا ان فرض من القول بعم مقتضى تلك الاخبار
ان السؤال عن الخبرين الذين فرض السائل كون كل منهما حجة متعينا من حيث العمل به لولا التعارض وعلم السائل بتعين العمل بعد
التعارض ايضا في الجملة لكن لم يعلم وجه العمل وانه على وجه التخيير او الترجيح وعلى فرض الترجيح باي وجه يكون الترجيح وهو نظير
السؤال عن تعارض البينة او ائمة الصلوة فمقتضى تلك الاخبار هو حجية خبر الواحد المظنون صدوره في الجملة ولا اطلاق
لها وان كان مقتضى بعض منها حجية خبر الثقة على الاطلاق **ومنها** الاخبار الدالة على وقوع الكذب في الاخبار
المأثورة عن الائمة عليهم السلام كما ورد من قولهم عليهم السلام لكل رجل منا من يكذب عليه وقوله عليه السلام انا اهل بيت صدق يقولون
لا نخلو من كذاب يكذب علينا وقوله عليه السلام ان الناس اولعوا بالكذب علينا وغير ذلك حيث انها ترشد الى ان بناء الائمة
على العمل باخبار الاحاد والا فلو كان بناؤهم مستقرا على الاقتصار على الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة القطعية لم يكثر
الكذب لعدم الفائدة في الوضع لعدم الاعتناء والعمل به من احد فلا يتأتى الغرض المقصود من الجعل فان الغرض منه عمل
الناس واذعانهم بالمجعولات والاكاذيب ولو كان بناؤهم على الاقتصار على الاخبار القطعية لما عملوا بغيرها فلم يجعل
الكذابون ما جعلوا للعلم بعدم حصول الغرض مما استقر عليه بناء المسلمين وجرى عليه سيرتهم حجة بواسطة التقرير **و**
منها اخبار متفرقة كما روي عنه عليه السلام قال بلغني انك تقعد في الجامع وتفتي الناس قلت نعم واردت ان اسألك
عن ذلك قبل ان اخرج انى اقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون ويجيء
الرجل لا اعرفه ولا ادري من هو فاقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك فقال لي
اصنع وما روي عنه عليه السلام ما احد احيا ذكرنا واحاديث ابي الا زرارة وابو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم
وبريد بن معوية العجلي وما روي عنه عليه السلام رحم الله زرارة بن اعين لولا زرارة لاندرست احاديث ابي وما روي
عنه عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله
ورسوله وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه وهاتان الروايتان ظاهرتان في الرواية واعم منها
ومن الفتوى وما روي عنه عليه السلام في كتب بني فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملأ خذوا بما رووا
ما رأوا واخيرا لكون المقصود الاخذ بالرواية التي رواها بنو فضال لحجيتهم ضعيف مع انه لا ينافي التواتر بروايته البين لو
بأسرهم وما روي عنه عليه السلام حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة
وما روي عنه عليه السلام لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا انا نفاوضهم سرنا ونحمله
اليهم وما روي عنه عليه السلام بعد قول السائل اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر فما يرد علينا شيء الا وفيه شيء مسطر وذلك
مما انعم الله علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير وليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس
على احسنه فقال ما لكم والقياس انما هلك من هلك قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما
لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه حيث ان فيه تقريرا للعمل بما في الكتب حيث ان المسطر بمعنى المكتوب عن بعض النسخ
مسطور بناء منقوطتين فوقانيتين قبل طاء مشالة وهو ايضا بمعنى المكتوب مما في الكتب من باب اخبار الاحاد غالبا
وبما يأتي في الاشكال في دلالة هذا الخبر من جهات في ذيله النهي عن العمل بغير العلم ومنه اخبار الاحاد الا ان الظاهر ان
المقصود بالعلم ما يعم المسطر فما ثبت بخبر الواحد من باب المعلوم بل الظاهر ان المقصود بالعلم هو المسطر والمقصود ان ما
ليس عندكم شيء من المسطر فتوقفوا فكلامه جواب عن مورد السؤال وهو ما خلى عن المسطور في الاخبار وما نزيد على ما
ذكرنا يطلع عليه المتتبع **واما الثالث** فتقريره من وجوه **احدها** الاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل
السيد ومن تبعه وطريق تحصيله من وجهين **احدهما** تتبع اقوال العلماء ممن عدا السيد واتباعه فيحصل من
ذلك القطع بالحجية من جهة تراكم الفتاوى كما هو الوجه لاوجه حجية الاجماع في اعصار الغيبة او من جهة القطع بدخول المعصوم
في المجمعين ولا يضر مخالفة السيد واتباعه لكونهم معلومي النسب كما ذكره الشيخ في العدة او للاطلاع على الشبهة الباعثة

وفيما روي عنه عليه السلام
واما ما رواه زرارة فلا
يجوز رده

في الاجماع على حجية الخبر
تحصيل الاقوال

لمصيرهم الى الانكار كما هو ظاهر العلامة في النهاية حيث ان الظاهر من قوله في عبارته المتقدمة والاثنية لشبهة حصلت لهم هو الاطلاع على الشبهة لا بمجرد ادعاء ان ما صاروا اليه من الانكار لشبهة دعتهم اليه الشبهة وان لم يعلم بها او من جهة الحدس برضاء المعصوم كما هو طريقة المتاخرين في حجية الاجماع **ثانيهما** تتبع الاجماعات المنقولة على حجية خبر الواحد حيث ان تواتر نقل الاجماع احد طريقي تحصيل الاجماع بل انكر صاحب المعالم امكان الاطلاع على الاجماع في اعصار الغيبة من غير جهة النقل او على العمل باخبار اشخاص خاصة او العمل ببعض اقسام الخبر **فمنها** ما ادعاه الشيخ في العدة في عبارته المتقدمة من دعوى الاجماع على اصل حجية خبر الواحد ودعوى الاجماع على حجية اخبار اشخاص خاصة كاخبار الفطحية والواقفية والطاطرية وغيرهم بل عنه في مواضع كثيرة دعوى الاجماع على العمل برواية السكوني وعمار ومن ماثلهما وربما يستبعد نقل الاجماع من السيد والشيخ على طرفي النقيض مع كونهما متقاربين في العصر او متعاصرين الا انه لا بعد فيه فكم من مسئلة فرعية معنونة في كتب الاصحاب وقد ادعي الاجماع فيها على النفي والاثبات وربما ذكر في كلماتهم تارة منشأ اختلاف النقلين واخرى وجه الجمع بينهما ببعض الوجوه وقد تقدم كل من الامرين **ومنها** ما حكاه العلامة في النهاية في قوله اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم قال بعض اصحابنا ان مراده من الاخباريين يمكن ان يكون مثل الصدوق وشيخه ابن الوليد حيث اثبتا السهو للنبي صلى الله عليه وآله والائمة لبعض اخبار الاحاد وزعما ان نفيه عنهم اول درجات الغلو وحكي عنه في موضع آخر من النهاية ايضا دعوى الاجماع **ومنها** ما حكاه في المعالم من اطباق علماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتمييز بين المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار في زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد انكار ذلك او مصيره الى خلافه **ومنها** ما ذكره الفاضل التوني من انا نقطع بعمل اصحاب الائمة عليهم السلام وغيرهم ممن عاصرهم باخبار الاحاد بحيث لم يبق للمتتبع شك في ذلك ونقطع بعلم الائمة عليهم السلام بذلك والعادة تقضي بوجوب تواتر المنع لو كان العمل بها في الشريعة ممنوعا مع انه لم ينقل عنهم خبر واحد في المنع بل ظاهر كثير من الاخبار جواز العمل بها ويؤيده اطباق العلماء على رواية الاخبار وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود وصرحوا في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد ان عمدة ادلة حجية خبر الواحد الاجماع **ومنها** ما ذكره المحقق [illegible] من ان العمل بخبر الواحد في زمن الرسول وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقائع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه **ومنها** ما عن السيد المسند [illegible] من ان العمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك **ومنها** ما ذكره السيد المسند المحقق الكاظمي من ان الاثبات في ان عمل الطائفة منذ كانت وافترق الناس الى شيعة وسنة ودونوا الاخبار ونظروا في رجال الجرح والتعديل في ايام الصادقين عليهما السلام وبعدهما انما هو على الاخذ باخبار الاحاد لا طريقة لهم سوى ذلك وانتهى همهم التفتيش عن حال الراوي فلما اصابوا ذلك لم يتوقفوا اللهم الا ان يكون في مضمون الخبر ريبة كان يكون خارجا عن قواعدهم المعروفة او مخالفا لما تقتضيه الانظار كما جاء في دية الاصابع او كان في ايديهم ما يعارضه او نحو ذلك فيرجعون الى الامام ويقولون قد جاءنا عنك كذا وكذا وروي عن ابيك كذا **ومنها** ما ذكره بعض الاصحاب من ان الانصاف ان ما حصل في هذه المسئلة من الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة لذهاب معظم الاصحاب بل كلهم عدا السيد واتباعه من زمن الصدوق الى زماننا هذا الى حجية خبر الواحد الغير العلمي حتى ان الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد وان ما صححه فهو صحيح وما رده فهو مردود كما صرح به في صلوة الغدير وفي الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة والامارات الكثيرة الدالة على العمل مثل ظهور عبارات اهل الرجال في تراجم كثيرة من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلما عندهم مثل قولهم فلان لا يعتمد على ما ينفرد به وفلان مسكون في روايته وفلان صحيح الحديث والطعن في بعض بانه يعتمد الضعفاء والمراسيل وظهور بعض

اسئولة الرّواة فی کون العمل بالخبر الغیر العلمی مفروغاً عنه لم یحصل لغیره تلک المسئلة فالشّاک فی تحقق الاجماع فی هذه المسئلة
لا اراه یحصل له الاجماع فی مسئلة من المسائل الفقهیّة اللّهم الّا ان یکون فی ضروریّات المذهب لکن الانصاف
ان المتیقن من هذا کله الخبر المفید للاطمینان لا مطلق الظّن **ومنها** ما عن السیّد رضی بن طاوس حیث
قال فی جملة کلام له یطعن فیه علی السیّد ولا یکاد تعجّبی ینقضی کیف اشتبه علیه ان الشیعة لا یعمل باخبار الآحاد فی
الامور الشرعیّة ومن اطّلع علی التواریخ والاخبار وشاهد عمل ذوی الاعتبار وجد المسلمین والمرتضی وعلماء الشیعة
الماضین عاملین باخبار الآحاد بغیر شبهة عند العارفین کما ذکره محمّد بن الحسن الطوسی فی کتاب العدّة وغیره من الشیعة
بتصنیفهم اخبار الشیعة وغیرهم من المصنّفین بل مقتضی هذه العبارة اتفاق دعوی الاجماع من غیر الشیخ من جمع کثیر
ومنها ما عن العلّامة المجلسی حیث ادّعی فی موضع تواتر الاخبار وعمل الشیعة فی جمیع الاعصار علی العمل بخبر الواحد
وفی آخر ان عمل اصحاب الائمة علی العمل بخبر الواحد متواتر بالمعنی وفی ثالث استقرار عمل الشیعة بل جمیع المسلمین علی العمل بالاخبار
فی جمیع الاعصار **ومنها** ما تقدّم من الشهید فی الذکری من دعوی ان الاصحاب کانوا یعملون بشرایع ابن بابویه
عند اعواز النصوص تنزیلاً لفتاویه منزلة روایاته حیث ان لولا عمل الاصحاب بروایات ابن بابویه الظنیّة لما عملوا بفتاواه
فی الشرایع عند فقد الروایات **ومنها** ما ذکره شیخنا البهائی فی مشرقه من ان الصحیح عند القدماء ما کان
معتضداً بما یقتضی الاعتماد علیه او مقترناً بما یوجب الوثوق والرکون الیه وذکر فیما یوجب الاعتماد والرکون ما لا یزید
عن افادة الظّن قال بعض اصحابنا ومعلوم ان الصحیح عند القدماء هو المعمول به ولیس مثل الصحیح عند المتأخرین فی
انه قد لا یعمل به لاعراض الاصحاب وتعلل آخر فالمراد ان المقبول عندهم ما یرکن الیه النفس وتثق به اقول ان الصحیح عند القدماء
وان کان قد لا یعمل به عندهم کالواعرض عنه الاصحاب کما هو مقتضی کلام الکلینی فی بعض الموارد فلا شبهة فی انه لو کان
الخبر الصحیح بمعنی مظنون الصدق ورد کما هو مقتضی کلام الشیخ غیر معمول به عندهم والّا فلا فائدة فی ذکر مجرّد الاصطلاح
فمقتضی کلامه اطباق القدماء علی العمل بالخبر المظنون الصدق وفی الجملة کما هو الوجه الاظهر فی کلامه وعلی الاطلاق غایته
الامر خروج بعض الموارد عن اطلاق کلامه فهو لا یوجب عدم اعتبار کلامه بالکلیّة فلا یخرج کلامه عن حیز الحجیّة فی صحیح الاستدلال
به علی حجیّة الخبر المظنون الصدق وفی الجملة **ومنها** ما عن جماعة من الاصحاب کالشیخ فی العدّة والنجاشی والشهید
فی الذکری وشرح الدرایة والمقدس فی المجمع والسیّد السند النجفی من دعوی اتفاق الاصحاب علی العمل بمراسیل ابن ابی عمیر
وقد اتفقوا ایضاً دعوی الاتفاق المذکور فی کلام المحقق فی المعتبر فی کلام الطهارة الّا انه منع عنه فی مسئلة سؤر الطهارة
وقدح ایضاً فی اواخر کتاب الطهارة فی بعض مراسیل ابن ابی عمیر وکذا فی کلام العلّامة فی المختلف فی کتاب البیع بل فی المنتهی فی
باب المطهرات وکذا فی کلام الشهید فی المسالک فی مسئلة من اوقب غلاماً حرم علیه امّه **ومنها** ما عن ثلة کالشیخ فی
العدّة والشهید فی الذکری وکاشف الرموز من دعوی اجماع الاصحاب علی العمل بمراسیل البزنطی **ومنها** ما عن الشیخ
فی العدّة والشهید فی الذکری من دعوی الاجماع علی العمل بمراسیل صفوان بن یحیی **ومنها** ما حکاه الصدوق فی شأن
الیقطینی علی ما عن النجاشی فی ترجمة زرارة من ان ابن الولید قال ما تفرّد به محمّد بن عیسی من کتب یونس وحدیثه لا یعتمد علیه و
رأیت ان اصحابنا ینکرون ذلک ویقولون من مثل ابی جعفر محمّد بن عیسی حیث ان ظاهر هذه العبارة دعوی اتفاق الاصحاب
ممن عدا ابن الولید علی العمل بروایات الیقطینی **ومنها** ما حکاه الکشّی فی شأن جماعة من الرواة من دعوی اجماع
العصابة علی العمل بما یصحّ عنهم حیث ادّعی الاجماع علی تصحیح ما یصحّ عنهم وکذا ما حکاه فی شأن جماعة اخری من دعوی الاجماع
علی تصدیقهم بناء علی کون المرجع فی التصدیق الی التصحیح امّا بناء علی کون الغرض من التصدیق هو الحکم بالصدق من دون
رجوع الامر الی التصحیح کما هو الاظهر فلا ینافی الاستناد کما ان الاستناد الی دعوی الاجماع علی التصحیح انما یأتی بناء علی
کون الغرض الاجماع علی صحّة الحدیث وامّا بناء علی کون الغرض الاجماع علی صحّة الاسناد ای الصدق کما هو الاظهر فلا ینافی
الاستناد ایضاً بل لا ینافی الاستناد ایضاً بناء علی کون الغرض الاجماع علی صحّة الحدیث وتفصیل الحال موکول الی ما حرّرنا

وانما لم اذکر اشتهار الاصطلاح منهم فی الصحیح علی ما ذکر لانّ الظاهر انّ المصطلح علیه ما کان معمولاً به عندهم منه

في الاصول عند الكلام في استصحاب الاجماع والرسالة المعمولة في استصحاب الاجماع ولو تم الاستناد الى نقل الاجماع على التصديق او
التصحيح فيأتي الاستناد الى نقل الاجماع من بعض القدماء في تبديل الجماعة ببعض بناء على كون ناقل الاجماع ممن يعتد به كما هو مقتضى
نقل الكشي عنه **ومنها** ما حكاه السيد الداماد في الرواشح من اتفاق الاصحاب على العمل بما يصح عن ثعلبة بن ميمون
ومنها ما عن العلامة في النهاية من حكاية اجماع الصحابة ومن بعدهم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد **ومنها**
ما عن العلامة في النهاية والتهذيب والعميدي من دعوى الاجماع على قبول الحديث اذا ارسله مرسل واسنده غيره
ومنها ما عن الشهيد الثاني وبعض المحققين من نقل اتفاق اصحابنا عدا ابن داود على العمل بما رواه الكليني عن محمد بن
اسمعيل **ثانيها** ان يدعى الاجماع حتى من السيد واتباعه على وجوب العمل بالخبر المظنون صدوره في زماننا و
شبهه مما انسد فيه غالبا باب العلم بالصدور من جهة التواتر والاطلاع على القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر والظاهر مما
تقدم من ان السيد اجاب عما لو قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله بان معظم الفقه نعلم بالضرورة
من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية انما هو تجويز العمل
بخبر الواحد في زمان الانسداد بل مقتضى كلامه في باب الامر بالفعل المشروط مع علم الآمر بانتفاء الشرط كما تقدم تسليم قيام
الظن مقام العلم عند تعذره **ثالثها** استقرار سيرة المسلمين على استفادة الاحكام الشرعية من اخبار
الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام او المجتهد اترى ان المقلدين يتوقفون فيما يخبرهم الثقة عن المجتهد في مسائل حيضها
وما يتعلق بها الى ان يأتي العلم بتجويز المجتهد العمل بالخبر الظني وهذا مما لا شك فيه ودعوى حصول العلم في جميع الموارد
بعيدة عن الانصاف اقول ان مدار هذا الوجه على استكشاف رضا المعصوم من نفس اجماع المسلمين بسيرتهم ويمكن الا
ستكشاف بتوسط التقرير وعدم الانكار الا انه يخرج المستند حينئذ عن باب الاجماع ويدخل في باب التقرير بناء على عدم اختصاصه
بما فعل في حضور المعصوم عليه السلام بل عمومه لما فعل في غياب المعصوم مع علمه بالوجه المتعارف **رابعها** استقرار
طريقة العقلاء باجمعهم على الرجوع الى خبر الثقة في امورهم العادية ومنها الاوامر الجارية من الموالي الى العبيد فنقول ان
الشارع ان اكتفى بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق
في الاحكام الشرعية وحيث لم يردع علم رضاه بذلك اقول ان مرجع هذا الوجه الى التقرير بان يقال ان طريقة العقلاء جارية
في الامور العادية على الاكتفاء بخبر الثقة وحيث علم الله سبحانه انهم لو لم يردعوا عن السلوك في هذا المسلك لسلكوا فيه في
باب الاحكام الشرعية فلو كان الاخذ بخبر الثقة في الاحكام الشرعية منكرا غير مرضي لوصل الردع عنه وحيث لم يصل الردع
عنه علم الرضا به فتقرير الاجماع بالوجه المذكور يحتمل نظير هذا الوجه من باب التقرير بالوجه الغير المتعارف حيث ان المتعارف فيه
هو عدم انكار ما يفعل بحضرة المعصوم او غيابه مع علمه به بناء على تعميم التقرير لما فعل في الغياب ومدار هذا الوجه على عدم
الانكار عما علم انه لو لم ينكره عنه لعمل به وقد تقدم الكلام فيه مع انه قد وقع الاخذ بخبر الثقة من المسلمين في الاحكام الشرعية في
زمان ارباب العصمة كثيرا كما سمعت في الوجه السابق فالاغماض عن الوقوع واجراء التقرير بالنسبة فيما لم يقع من قبيل الاكل من القفا
نعم لو كان الاستدلال بهذا الوجه ممن استدل بالوجه السابق فلا باس به من باب اكثار الدليل لكن ظاهر هذا الوجه الاستدلال
بتقرير الله سبحانه وهو غير متعارف ويختص بزمان النبي صلى الله عليه وآله لانقطاع الوحي بعده عليه السلام الا ان يكون
الغرض تقرير ارباب العصمة من النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بارتكاب المسامحة في العبارة وقد يقال ان دعوى علم
الانكار مدفوعة بورود الانكار في العمومات الناهية عن العمل بالظن وهو مدفوع بما تقدم في تزييف الاستدلال بالوجوه
المذكورة على عدم جواز العمل بخبر الواحد **خامسها** اجماع الصحابة على جواز العمل بخبر الواحد من غير نكير وقد ذكره
العلامة في النهاية بل ذكر في مواضع كثيرة عمل الصحابة فيها باخبار الآحاد وربما يقال انه ان اريد من الصحابة العاملين بخبر
الواحد من كان مطيعا ومنقادا للحجج الابرار فلم يثبت عمل احد منهم بخبر الواحد فضلا عن تحقق التقرير وان اريد بها الهمج الر
عاع اتباع كل ناعق فمن المقطوع به عدم كشف عملهم عن الرضا لعدم ارتداعهم بردع المعصومين في تلك اليوم ولعل هذا

مراد السيد رحمه الله يجيب عن هذا الوجه بانه انما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم وامثال التكير
عليهم لا يدل على الرضا بعملهم وعدم ان التابعين بل المطبوع به عمل الصحابة المطيعين باخبار الاحاد واما الاحتجاج للرعاع فبعد تسليم
عدم ارتداعهم بالردع فالظاهر ان المقصود بالمتامرين من الصحابة والتابعين في كلام السيد ارباب الامارة والشوكة من
خلفاء الجور الذين يحتشم ردعهم عن طريقتهم لامارتهم وشوكتهم فالظاهر ان المقصود بالمتامرين غيرهم من الرعاع الذين عدم ارتداعهم
عن عملهم من جهة ضعف بنيانهم وقصور عقلهم ومع ذلك فقد وقع الانكار واظهار كلمة الحق فيما كان الردع عنه اشق واعسر
الردع عن سائر المنكرات التي هي الخلافة الباطلة فلو كان العمل بخبر الواحد منكرا لما ترك الانكار عنه من ارباب العصمة ولا اهل الورع
من تابعيهم فاذن ظهر بما مر عدم انتهاض الاستدلال بالكتاب على حجية خبر الواحد بل اقول يجوز على ما اختاره الشارع في نصب
جميع الطرق للاحكام بالاية الواردة في باب نبأ الفاسق ولعمري انه لو امر الشارع طريقا للاحكام لاشتهر
غاية الاشتهار ولظهر ظهور الشمس في رابعة النهار بل جعل الطريق لاستيفاء الاحكام خلاف طريقة جميع المطاعين من اهل
العرف بل اذ لم يعرف من ولي جعل الطريق في تشخيص الماء والخمر وغيرهما لعبده بل لو اتفق جعل الطريق من
اهل العرف لاختلف الطرق المجعولة لاختلاف مذاق الناس وسليقتهم بلا شبهة بل لم يتفق جعل الطريق في شيء من الشرايع ولم يكن
الحال فيها الا كحال اهل العرف واما الاخبار والاجماعات المنقولة المتقدمة فهي لا تجدي في اظهار حجية الخصوصية فلا تجدي في
القول بحجية خبر الواحد من جهة حجية الظن الخاص والطريق المخصوص بناء على ما تقدم من ان حجية الظن الخاص لا تثبت الا بثبوت
حجيته من حيث الخصوصية واما الاجماع المنقول فحجيته من باب حجية الظن الخاص فلا مجال لثبوت حجية الاجماع المنقول من باب
حجية الظن الخاص اذ لا مجال لثبوت الفرع مع انتفاء الاصل واما الكتاب فبعد عدم ما يفيد حجيته من حيث الخصوصية بعد
الدلالة على الحجية فلا جدوى في حجيته بناء على عدم اعتبار عموماته واطلاقاته حيث لم يثبت فيه كثرة التخصيص والتقييد من
باب الالحاق بالاعم في الورود ومورد الاجمال لشهادة كثرة التخصيص والتقييد وكذا عدم اعتبار مفاهيمه بل عدم اعتبار ظاهره في
اطلاقاته فنقول ان الامر دائر بين حجية الظن الخاص وحجية مطلق الظن بناء على بطلان سائر الاحتمالات المتطرقة كما يظهر مما
تقدم وعدم قيام الدليل على حجية الظن الخاص من حيث الخصوصية يوجب عدم ثبوت حجية الظن الخاص اجتهادا لما سمعت من ان
ثبوت حجية الظن الخاص اجتهادا مبني على ثبوت حجيته من حيث الخصوصية وعدم قيام المرجح في البين بتساوي الظنون كما يظهر مما
تقدم يوجب عدم وجوب الاقتصار على الظن الخاص في مقام العمل فلا دليل على اعتبار الظنون المخصوصة لا في مقام الاجتهاد
ولا في مقام العمل فلات حين مناص من القول بحجية مطلق الظن فعدم الدليل على اعتبار الظن الخاص اجتهادا او عملا دليل على
حجية مطلق الظن ويمكن ان يقال ان الاستدلال المذكور لا يتم بدون اخذ مقدمة بقاء التكليف وانسداد باب العلم فيرجع
الامر الى دليل الانسداد على ما ياتي تحريره واستدل ايضا على القول بحجية مطلق الظن بوجوه **الاول** الدليل المعروف
بدليل الانسداد وقد استدل به صاحب المعالم على حجية خبر الواحد في رابع ادلة حجية خبر الواحد ومن هذا اشتهر بالدليل
الرابع وهو الاصل في هذا الاستدلال وان تعدد ما نقل عنه ووجوه تلخيص المقال ان باب العلم بالاحكام الشرعية التي لم نعلم بالضرورة من
الدين والمذهب في نحو زماننا منسد قطعا واذ تحقق انسداد باب العلم بالحكم الشرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض
بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار
الاحاد يحصل منها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها اقول ان المشهور استفادة القول بحجية مطلق الظن من
هذا الاستدلال لكن مقتضاه القول بحجية خبر الواحد من باب حجية الظن الخاص بواسطة قوة الظن كما هو مقتضى الترجيح بقوة
الظن فيما تقدم من وجوه الترجيح والظاهر بل بلا اشكال ان الغرض من قوة الظن فيه هو القوة بحسب النوع لكن مرجع القول بحجية
مطلق الظن على هذا الى التوقف في مقام الاجتهاد والبناء على الظن الاقوى في مقام العمل بملاحظة ان العدول عن الظن القوي
الى الظن الضعيف قبيح في حق المجتهد اللهم الا ان يكون الغرض عدول الشارع عن تجويز العمل بالظن القوي الى تجويز العمل بالظن
الضعيف وعلى اي حال بناء في دعوى رجحان الظن المستفاد من خبر الواحد مع ما ذكره في الجواب عن استدلال السيد

في الاستدلال بدليل الانسداد على حجية مطلق الظن

السيد المرتضى على عدم حجية خبر الواحد من مساواة الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في اصالة الحجية لاثبات الاحكام الشرعية
في الجملة الوضوح دلالته على عدم الترجيح بين الظنون فمقتضاه مساواة الظن المستفاد من خبر الواحد للظن المستفاد من غيره اللهم
الا ان يكون قوله في الجملة اشارة الى تطرق الرجحان في بعض افراد الظن عن خبر الواحد بناء على كون الغرض من كون خبر الواحد
من باب الظن الاقوى هو افادة خبر الواحد للظن الشخصي دائما او تطرق الرجحان في بعض افراد الظن الحاصل من الخبر الواحد في بعض الاحيان
بناء على كون الغرض من كون خبر الواحد من باب الظن الاقوى هو كونه من باب الظن الاقوى نوعا لكن مع كون الظن المستفاد
من خبر الواحد شخصيا سواء كان المقصود بكون خبر الواحد من باب الظن الاقوى هو كونه من باب الظن الاقوى شخصا او نوعا الا
يحكم العقل بحجية ما عدا الظن الاقوى الا من باب عدم كفاية الظن الاقوى وهو كلام اخر كما انه يمكن اثبات حجية ما عدا الظن الاقوى
بعدم القول بالفصل بناء على اعتبار عدم القول بالفصل في مثل المقام اعني مقام اثبات الحكم الشرعي بحكم العقل لكنه ايضا كلام
اخر ومع هذا دعوى قيام الظن مقام العلم مبنية على بقاء التكاليف الواقعية وقد اهمل هذه المقدمة وكان المناسب اخذها
مقدمة على دعوى الانسداد اذ الظاهر من دعوى الانسداد هو انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية بالفعل وهذا مبني
على بقاء التكاليف الواقعية نعم لو كان الغرض انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية ولو بالاضافة الى المشافهين الظاهر انه
المقصود فلا باس بتقديم دعوى الانسداد بل يتعين التقديم اذ المرجع على هذا الى دعوى انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية
ولو بالنسبة الى المشافهين ثم دعوى بقاء تلك الاحكام في حقنا في زمان الغيبة اللهم الا ان يكون الاهمال من باب حوالة الحال
الى الظهور والضرورة ومع هذا دعوى قيام مطلق الظن مقام العلم عند انسداد بابه كما ترى لاحتمال اختلال الاشياء تقدم ذكرها
ومنها قيام الظنون الخاصة مقام العلم كما اورد به سلطاننا عليه الرحمة الا ان يكون غرضه قيام الظن مقام العلم عند انسداد بابه
بالاجماع لا العقل كما تقدم نقل الاجماع منه ومن غيره على هذا الحديث ومع هذا قد تقدم الوجوه المتصورة في اعتبار الظن
الاقوى وضعف كل من تلك الوجوه وبعد ما مر اقول ان مقتضى كلام صاحب المعالم اعتبار الظن الاقوى الا انه عين مورد
الظن الاقوى في خبر الواحد وايضا توقف عن العمل بمثل الشهرة من الظنون التي لم يثبت اعتبارها نفيا واثباتا فطريقته طريقة
ارباب الظنون الخاصة ونظيره تعيين مورد الظن الاقوى من مشهور القائلين بوجوب تقليد الاعلم في الاعلم حيث انهم
استدلوا على وجوب تقليد الاعلم كما تقدم بان اقوال المجتهدين بالنسبة الى المقلد نظير اخبار الاحاد بالنسبة الى المجتهد
فيجب على المقلد مراعاة الظن الاقوى لكن مقتضى كلام صاحب المعالم ان اعتبار خبر الواحد من باب الظن الاقوى نوعا باعتبار
افادة خبر الواحد للظن الاقوى كثيرا حيث انه لا مجال لدعوى افادة خبر الواحد للظن الاقوى شخصا دائما كيف لا ولو وقع التعارض
بين خبر الواحد والشهرة العظيمة لا يحصل الظن من خبر الواحد ولم يحصل الظن من الشهرة فان العقل قاض بان الظن اذا كان
له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد
يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لكنك خبير بانه ان كان الغرض قبح العدول عن الظن
الاقوى النوعي الى الظن الغير الاقوى فلا ريب في ضعفه اذ لو لم يحصل الظن الاقوى من الخبر بل تحصل الظن او الاقوى من الشهرة العظيمة
فلا قبح في العمل بالشهرة بل مقتضى الاستدلال على حجية مطلق الظن بقبح ترجيح المرجوح على الراجح عدم جواز العمل بخبر الواحد
فالقول باعتبار الظن الاقوى النوعي لا بد من قيام الدليل عليه ولا دليل عليه فرضا وان كان الغرض قبح العدول عن الظن الاقوى
الشخصي بدعوى افادة خبر الواحد للظن الاقوى شخصا دائما فيظهر ضعفه بما مر ومع ذلك لا يتاتى العدول الا في صورة التعارض
ولا يختص الكلام في حجية مثل الشهرة بصورة التعارض اللهم الا ان يتمسك في عدم الفرق بين صورة التعارض وغيرها
بعدم القول بالفصل لكنك خبير بانه لا مجال في باب التعارض لكون احد الظنين اقوى من الاخر لاستحالة تحصل الظن من
طرفي النقيض ورجوع الامر الى تحصل الظن والوهم كما مر ويؤيد ما قدمنا اشتراط تزكية العدلين في اعتبار خبر الواحد
وان بنينا في هذا اعتبار الظن الاقوى ايضا فنسبة القول بحجية مطلق الظن الى صاحب المعالم من كل من تاخر عنه كما ترى وبما
ان دعوى قيام الظن مقام العلم من صاحب المعالم يمكن ان لا يكون من باب حكم العقل كما زعمه كل من تاخر عنه وبيان عدم حكمه

بتساوي الظنون في جواب السيد المرتضى بل من باب دعوى الاجماع على انه كلما تعذر العلم يقوم الظن مقامه كما نقله عن السيد
المرتضى كما تقدم لكنك خبير بان التمسك بالاجماع المنقول لا مجال له في الباب بعد حجية الاجماع المنقول وبعد الاغماض عن
الوهن المعروف في نقل الاجماع في كلام القدماء وقد عنونه في المقام وحررنا في محله لعدم ثبوت اعتبار الظن المستفاد من
ذلك ومع ذلك يمكن ان يقال ان مقتضى الاجماع المدعى اعتبار مطلق الظن فلا وجه لتخصيص الاعتبار بالظن الاقوى
الا ان يقال ان الاجماع انما يثبت به اعتبار الظن في الجملة فقضيته اجمال الحال الاجماع كلية لكن العقل يقضي بعدم جواز العدول
عن القوي الى الضعيف لكن يظهر ضعف هذا المقال بعد تسليم اجمال الحال الاجماع وقد حررنا الكلام فيه في محله بما مر من عدم
اطراد افادة خبر الواحد للظن الاقوى شخصا وعدم قضاء العقل بقبح العدول عن الظن الاقوى النوعي الى الظن بالخلاف وان
مر ثم ان الاجماع المدعى يأتي دليلا على اعتبار الظن الاقوى تعبدا قلت ان الظاهر من الظن المدعى قيام الاجماع على قيامه مقام
العلم عند التعذر بعد عدم اختصاصه بالظن الاقوى انما هو الظن الشخصي بلا شبهة وبالجملة فنقول ان تحرير الدليل المشار
اليه بان يقال ان التكاليف الواقعية باقية الى يوم القيمة وباب العلم بها فيما عدا الضروريات منسد غالبا ولم ينصب لها
طريق من الشارع وما عدا العمل بالظن من الوجوه المتصورة باطل فلابد من العمل بالظن لكن نقول ان هذا الدليل مبني على هذه
المقدمات بالنسبة الى مجموع المسائل والاحكام فمقتضاه انما هو حجية الظن في الجملة ومن هذا ما اشتهر من ان النتيجة على التقرير
المذكور من باب القضية المهملة وهي في قوة الجزئية فلا يثبت عموم حجية الظن فلابد من اخذ مقدمة اخرى هي عدم الترجيح بين
الظنون لكن نقول انه قد تقدم الكلام في القضية المهملة الا انه كلام في الاصطلاح عليه بين ارباب الميزان في باب المهملة ولا حاجة
الى تشخيص معنى القضية المهملة وما اصطلحت هي فيه نعم بناء الكلام في امر معنوي وهو ان مقتضى الدليل المسطور انما هو حجية
الظن في الجملة او على وجه العموم الا انه لا شك في ان النتيجة هي حجية الظن على وجه الاهمال فلابد في البناء على حجية مطلق الظن
من دعوى عدم الترجيح بين الظنون نعم يحكم العقل بحجية طبيعة الظن بناء على حجية مطلق الظن من باب العموم السرياني اذ
لا فرق في السريان بين كون الحكم في القضية الملفوظة من جانب الشرع او العرف او العقل وربما قرر المحقق القمي الاستدلال
على وجه يقتضي حجية مطلق الظن من دون اخذ مقدمة عدم الترجيح بين الظنون بملاحظة المقدمات بالنسبة الى كل واحد
من المسائل الفقهية حيث انه ابطل البناء على اصل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة للخروج عن الدين وابطل لزوم الاحتياط
كذلك من غير استناد الى لزوم العسر والحرج ونتيجة هذه المقدمات هي حجية الظن على سبيل العموم وهو مردود بانه لا ينافي
بطلان ما عدا الاحتياط ولو لوحظ بالنسبة الى كل واحد من المسائل الفقهية مثلا لا ينافي بطلان البناء على اصل البراءة في
الواقعة الخاصة اذ لا دليل على بطلانه اذ الدليل على بطلانه لزوم الخروج عن الدين وهو منوط بملاحظة المقدمات بالنسبة الى
مجموع المسائل وهو خلاف المفروض ثم ان تقرير الاستدلال على الوجه الذي حررناه بما دل من المقدمات قد يتصور تقريره
الاول ان بقاء التكاليف الواقعية مع سد باب العلم بها مع انضمام ما تقدم من المقدمات يكشف عن ان الظن جائز العمل عند
الشارع وانه لا يعاقبنا على ترك واجب اذا ظن بعدم وجوبه ولا على فعل محرم اذا ظن بعدم حرمته والظاهر ان كلمات ارباب الاطلاق
مبنية عليه الثاني ان العقل يحكم بحسن المعاقبة على ترك العمل بالظن وقبح المطالبة بازيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم و
عدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم والفرق بين التقريرين ان المدار في التقرير الاول على كشف العقل عن حكم الشارع بحجية
الظن من باب التعبد الشرعي يكشف عنها العقل من جهة دوران الامر بين امور كلها باطل سوى من باب الاستدلال على تعيين
احد افراد المنفصلة بابطال سائر الاطراف والمدار في التقرير الثاني على جعل العقل وتأسيس الجعل من العقل وهو مبني على
عدم قابلية مسألة الاطاعة للجعل لكون حجية الظن شأنا من شؤونها وكيفية من كيفياتها ونظيره ما قيل من ان الصحة في العبادة لا
تكون من باب الاحكام الوضعية لعدم قابليتها للجعل لاستقلال العقل بها وقد حررنا الكلام فيه في محله ويحدث في التقرير الثاني
بناء على ما ذكر من المدار فيه ان عدم قابلية الاطاعة للجعل مبني على كون الاطاعة بمعنى امتثال مطلق الامر والنهي لكن يمكن القول
بان الاطاعة وان تستعمل في امتثال الامر الواحد والنهي الواحد وكذا في امتثال الاوامر المتعددة والنواهي المتعددة لكن يمكن ان يدعى

الاوامر والنواهي السابق ذكرها بل يمكن ان يراد بها اجمال الاوامر والنواهي اللاحق ذكرها او المركبة من السابق واللاحق فقوله سبحانه اطيعوا الله بمنزلة اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وهكذا من الاوامر والنواهي كما يكون وجوب الصلوة وغيره من احكام الخصوصيات قابلة للجعل فكذا الحال في الاجمال ولو كان سبق الامر بالتفصيل في صورة السبق مثلا انما نمنع عن حمل الامر بالاجمال على الوجوب وجب الحمل على الارشاد لكان غير الامر الاول من الاوامر المتكررة في باب الصلوة والزكوة للارشاد الا ان يقال انه ليس المدار على لفظ الاطاعة بل المدار على لزوم امتثال اوامر الشارع ونواهيه لكن نقول انه لا يتصور مانع يمانع عن قابلية لزوم الامتثال للجعل الا استقلال العقل باللزوم او عدم ترتب عقاب على حدة على تركه غير العقاب على ترك الاوامر والنواهي وكذا عدم ترتب ثواب على فعله غير الثواب على فعل المامور به وترك المنهي عنه اما الاول فلا يجال لما نعيته والا لما كان شيء من وجوب ذي المقدمة وحرمة الظلم قابلا للجعل لا يلتزم به ملتزم بل ما كان شيء مما يستقل به العقل قابلا للجعل ولا احسب ملتزما يلتزم به كيف ومن الحديث المعروف ان تعاضد العقل والنقل من باب اللطف بل ما كان شيء من الاحكام قابلا للجعل لاستقلال العقل لنبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام بها مع انه لا يتصور وجه لكون استقلال العقل مانعا عن قابلية الجعل على ان ممانعة استقلال العقل ليس من جهة نفسه بل من جهة عدم جواز جعل الحكم المخالف للمصلحة والمفسدة ولا شك ان في جميع الاشياء ما يقتضي الوجوب والحرمة والندب والكراهة وما يقتضي الاباحة بالخلو عن المصلحة والمفسدة ولا يجوز للشارع الحكم بخلاف ما يقتضيه المصلحة والمفسدة الواقعية فلا يكون شيء من الاحكام قابلا للجعل واما الثاني فلا يصلح للمانعية ايضا والا لكان الا الواجبات الغيرية الشرعية من الاجزاء والشرائط للارشاد لعدم ترتب العقاب على تركها غير العقاب على ترك الصلوة على الوجه خلافا للسيد السند النجفي والوالد الماجد وكذا عدم ترتب الثواب على فعلها غير الثواب على فعل الصلوة مع ان نفس اطاعة الشارع تقتضي ترتب الثواب مضافا الى الثواب المترتب على المامور به على حسب الحكمة الكامنة فيه كما ان نفس تمرد الشارع يقتضي ترتب العقاب مضافا الى العقاب المترتب على الحرام على حسب المفسدة الكامنة فيه ومن ذلك انه لو فرضنا ان الشارع امر بشيء خال عن المصلحة كما في الاوامر الامتحانية او نهى عن شيء خال عن المفسدة يستحق المكلف الثواب في الاول والعقاب في الثاني بلا ارتياب وبما مر يظهر الحال لو قلنا ان قوله سبحانه اطيعوا الله من باب الامر بامتثال الاوامر المتعددة والنواهي المتعددة السابق ذكرها او المركبة من السابق واللاحق لا من باب اجمال الاوامر والنواهي بعد هذا اقول ان عدم قابلية الاطاعة لا يستدعي عدم قابلية حجية الظن للجعل كيف لا ولا باس بان يأتي خطاب من الله سبحانه بان الاطاعة التي كان حكمها موكولا الى العقل لا ما نوبها الا على نهج العلم بل جواز جعل حجية الظن مع عدم قابلية حجية الظن للجعل مقطوع به عند العقل وان قلت انه لو كان العمل بالظن قابلا للجعل يلزم مزية الفرع على الاصل قلت انه مبني على كون القابلية للجعل هي المزية فلعل عدم القابلية هي المزية مع ان هذا كلام قد اشتهر في الالسن ولا عبرة به كيف لا وكثيرا ما يكون الولد صاحب مرتبة عالية من الكمال مع كون الوالد دنيا كما لا يخفى وان قلت انه لا مجال لاختلاف الجنس والفصل في الحكم قلت بعد كون الامر من باب الجنس والفصل لا باس بالاختلاف وان كان انتفاء الجنس يستلزم انتفاء الفصل كما انه لا باس ببقاء الجنس مع فساد الفصل ومن هذا ما اوردنا في الرسالة المعمولة في المعاطاة على من استدل على افادة المعاطاة للاباحة المحضة من باب الاخذ بالجنس دون الفصل وبقاء الجنس مع انتفاء الفصل لكون المتعاطيين هو الاباحة على وجه الملكية فالاصل والاباحة المحضة والغاء الملكية بملاحظة عدم حصول الملكية بالمعاطاة من باب ما ذكر بان غاية الامر ان انتفاء الفصل يستلزم انتفاء الجنس لكن استلزام فساد الفصل لفساد الجنس محل المنع فلا باس بعدم ترتب الاثر على الفصل دون الجنس ولا باس بعدم ترتب الملك على التمليك مع كفاية الاباحة في ضمن التمليك في جواز التصرف ومن قبيل ذلك تطرق الامانة الشرعية في صورة بطلان الامانة المالكية بالموت او الجنون او الاغماء الظاهر انه لا خلاف فيه وكذا الوقف على مصلحة لا تنقرض غالبا كما لو وقف على المساجد والقناطر مثلا فبطلت واندرس رسمها كما لو خربت المساجد وانقطع المارة عن القناطر الموقوف عليها حيث ان المشهور بل المجمع عليه صحة الوقف ولزوم صرف المنافع في وجوه البر وهو الحال في الوصية بصرف المال في امر معين مع تعذر المصرف في كل من الصورتين حيث ان

بأن الاخذ بالاباحة المحضة

الظاهر بل المجمع عليه صرفها الى المال في وجوه البر ثم انه ينبغي في المقام دقيقة ينبغي التنبيه عليها وهي ان الغرض من دليل الانسداد
اما اعتبار مطلق الظن بالاشتغال بالحكم الواقعي او الحكم الظاهري كالوا فاد الاستصحاب الوجوب او الاعم او الغرض اعتبار
مطلق الظن بالتفريغ واقعا او ظاهرا او الاعم او الغرض الاعم اعني اعتبار مطلق الظن بالاشتغال والتفريغ لكن لا ينبغي الاشكال
في انه ليس الغرض اعتبار مطلق الظن بالتفريغ كيف لا وما لم يثبت اعتبار مطلق الظن بالاشتغال لا مجال للبحث عن حال
مطلق الظن بالتفريغ وبعبارة اخرى ما لم يثبت اعتبار الشهرة في ثبوت الاشتغال بالوجوب في مورد مخصوص لا مجال للبحث عن
اعتبار الظن بالتفريغ فيه ولا ينبغي الاشكال ايضا في عدم تمكن دليل الانسداد عن اثبات اعتبار مطلق الظن بالاشتغال و
التفريغ لعدم اجتماع الدليل المذكور مع مقام التفريغ كيف لا والتفريغ لا بد ان يكون بما يثبت به الموضوع من حيث التحصيل من
العلم او ما يقوم مقامه كالبينة مثلا لو ثبت بالشهرة وجوب صلوة الجمعة فلا بد ان يكون تفريغ الذمة عن صلوة الجمعة
بالعلم او بالبينة فلا ينبغي الاشكال في ان الغرض اعتبار مطلق الظن بالاشتغال ولا خفاء في ان مقتضى اخذ بقاء التكاليف
المقصود بها التكاليف الواقعية في دليل الانسداد كون الغرض منه اعتبار الظن بالتكليف الواقعي فليس الغرض اعتبار
مطلق الظن بالتكليف الظاهري ولا الاعم من التكليف الواقعي والتكليف الظاهري فمرجع الدليل الى ان التكاليف الواقعية باقية
ولا بد من الطريق اليها والعلم وهو منسد لو الظن على جهة الخصوص او العموم او امر اخر غير الظن ولم يثبت الاخير فتعين ان يكون
الطريق هو الظن ولم يثبت اعتبار خصوص ظن بخصوصه اذا وعملا فتعين اعتبار الظن على جهة العموم فادراج اصل البراءة في
اجزاء المقام مضافا الى منافاة اصل البراءة مع فرض بقاء التكاليف من دون حاجة الى نفيه بلزوم الخروج عن الدين كما
تقدم غير مناسب لعدم ارتباطه بمقام الاشتغال وان يناسب مقام التفريغ وكذا الحال في احتمال الاحتياط والتخيير والا
ينافي الاحتياط المنافاة مع اخذ بقاء التكاليف في دليل الانسداد ولو قيل ان اخذ مقدمة بقاء التكاليف يرشد الى
كون دليل الانسداد في مقام التفريغ قلت ان اخذ تلك المقدمة من جهة اثبات اعتبار مطلق الظن في مثبت الاشتغال
في مورد الخاصة فقد بان ضعف ما توهمه بعض اصحابنا من ان الغرض من دليل الانسداد اعتبار مطلق الظن بالتفريغ با
الاتيان بالواقع او بما قام مقامه ولذا جرى على ان دليل الانسداد على اعتبار الظن في الاصول من باب الاستلزام فيما
استلزم الظن به الظن بالحكم الواقعي كما فيما دل على حجية خبر الواحد من الايات ومن باب كفاية الظن بالتفريغ فيما استلزم
الظن به الظن بالتفريغ من باب القيام مقام الواقع على وجه البدلية كما في باب الاستصحاب فقد جاد من انكر دلالة الدليل
المذكور على اعتبار الظن في الاصول لعدم اطراده في مثل الاستصحاب في صورة الشك في البقاء في الحكم الفرعي وان يمكن
القدح في ذلك بعدم القول بالفصل في المسائل العقلية تندفع بما ياتي ثم ان الدليل المتقدم على الوجه الذي حررناه لما
لا يكون متمكنا من افادة عموم حجية الظن فتفطن جماعة من ارباب مذاق الاطلاق بلزوم رسم مقدمة اخرى تفيد عموم الحجية
ويعبر عنها في لسان جماعة بالمقدمة المعممة الا انهم اختلفوا في المقدمة المشار اليها على مشارب فقد يعمم بدعوى عدم
الترجيح بين الظنون وقد تقدم دعوى الترجيح بين الظنون ويظهر ضعف هذه الدعوى بما تقدم في بعض المقدمات
وقد يعمم بوجهين اخرين الاول عدم الكفاية بتقريب ان الظنون بين مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم
الاعتبار والعقل بعد اهمال النتيجة يحكم بالاقتصار على مظنون الاعتبار ثم التعدي الى مشكوك الاعتبار على تقدير
عدم كفاية مظنون الاعتبار ثم التعدي الى موهوم الاعتبار على تقدير عدم كفاية مشكوك الاعتبار لكن الظنون
المظنون الاعتبار غير كافية بنفسها بناء على انحصارها في الاخبار الصحيحة المزكى كل واحد من رجال سندها
بتزكية العدلين على ما قيل واما لاجل العلم الاجمالي بخلاف كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود ما
يظن منه ذلك في الظنون المشكوك الاعتبار فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الاجمالي المذكور فلا بد من
التعدي الى الظنون المشكوك الاعتبار التي دلت على ارادة خلاف الظاهر اعني ظواهر الظنون المظنون الاعتبار
فيعمل من الظنون المشكوك الاعتبار بما هو مخصص لهذه الظنون المظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقاتها وقرائن

لجملة فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من الظنون المشكوك الاعتبار فيجب العمل بغيرها مما ليس فيه معارضة لظواهر الظنون المظنون الاعتبار بالاجماع على عدم الفرق بين افراد الظنون المشكوك الاعتبار فان احدا لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لاطلاق الخبر الصحيح وخبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح بل بالاولوية القطعية لانه اذا وجب العمل بالمعارض من الظنون المشكوك الاعتبار مع ظواهر الظنون المظنون الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض اولى ثم نقول ان في ظواهر الظنون المشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم اجمالا ايضا بمخالفة كثير من ظواهرها للواقع الظاهر منها بشهادة الظنون الموهوم الاعتبار فيعمل بهذه الطائفة من الظنون الموهوم الاعتبار ثم يعمل بباقي افراد الظنون الموهوم الاعتبار بالاجماع المركب حيث ان احدا لم يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالاطلاق والمقيدة والشهرة الغير المعارضة له بل يعمل في الثاني الشامل لها بالاولوية ويمكن الايراد عليه بان تقديم الظنون المظنون الاعتبار على الظنون المشكوك الاعتبار وتقديم الظنون المشكوك الاعتبار على الظنون الموهوم الاعتبار يحتاج الى صرف العمر مدة مديدة في تحصيل الانواع الثلثة وتعرف ما يكفي في الخروج عن الدين ثم الاشتغال بالاستنباط ولا يقول بهذا احد بل لا يتيسر لاحد الا انه مدفوع بان الغرض تقديم النوع الاول على النوع الثاني وتقديم النوع الثاني على النوع الثالث ومؤدى الاستدلال على لزوم العمل بالنوعين الاخيرين بعد العمل بالنوع في الجملة من جهة العلم الاجمالي تقديم طائفة من النوع الثاني على النوع الاول في المعارضة وكذا تقديم طائفة من النوع الثالث على النوع الثاني في المعارضة والقطع بالاولوية فيما خلا عن المعارضة من افراد النوع الثاني والنوع الثالث من صنف ما تقدم في المعارضة غيره فلا حاجة الى سبر تعرف الانواع والا عما يكفي في الخروج عن العهدة ولكن نقول ان تقديم النوع الاول لا يتم الا بعد اعتبار اذ الظن الخالي عن الاعتبار والشك على حد سواء المفروض عدم ثبوت اعتبار النوع الاول الا بدليل الانسداد كما ان المفروض ان الغرض من الاستدلال اكمال دليل الانسداد الا ان يقال ان الغرض من التقديم الاولوية ولا مجال لمنع الاولوية لكنه مدفوع بان الاولوية لا توجب وجوب الاقتصار على مظنون الاعتبار على تقدير الكفاية ويجوز التعدي عنه لان مقتضى الاستدلال وجوب الاقتصار على مظنون الاعتبار على تقدير الكفاية وبعد هذا اقول ان اعتبار المقيدات من باب الظن اللفظي انما يجدي في تقييد العمومات من مظنون الاعتبار بالمقيدات من مشكوك الاعتبار ولا يجدي في ذلك تقييد العمومات من مشكوك الاعتبار بالمقيدات من موهوم الاعتبار اذ الظن اللفظي انما ينافي اعتباره في باب خبر الواحد مثلا على تقدير اعتبار سنده والا فلا عبرة به الا ان يقال ان المفروض اعتبار العمومات من مشكوك الاعتبار بحكم الاولوية القطعية بعد الفرق وبعد هذا اقول ان الظن بالاعتبار لا يوجب وجوب تقديم مظنون الاعتبار الا بعد اعتبار الظن بالاعتبار وعلى هذا يلزم الدور والتسلسل الا لو سلك في اعتبار الظن بالاعتبار فانه يتأدى الامر الى الشك في اعتبار مظنون الاعتبار ولو كان الظن بالاعتبار موهوما فيتأدى الامر الى كون اعتبار مظنون الاعتبار موهوما الا ان الشك في اعتبار الظن بالاعتبار الاجماع على الظن باعتبار مظنون الاعتبار كيف لا وعدم اعتبار القياس لا يمانع عن الظن بالحكم الفرعي وبعد هذا اقول ان الدليل المذكور يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الظنون بين مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار والعقل بعد اهمال النتيجة يحكم بالاقتصار على النوع الاول ثم التعدي الى النوع الثاني ثم التعدي الى النوع الثالث لكن النوع الاول غير كاف اما بنفسه لانحصاره في الخبر المزكى بتزكية العدلين واما للعلم الاجمالي بان كثيرا من ظواهر النوع الاول غير مقصود ويكشف عن المقصود ويوجب انكشاف المراد مما هو مندرج ضمن النوع الثاني كاندراج تقييدات الاطلاقات المندرجة في ضمن النوع الاول في ضمن النوع الثاني وهذه الطائفة من النوع الثاني حجة بالاجماع من باب الاجماع على اعتبار الظن المستفاد من اللفظ وكون الصنف المشار اليه من باب تمام كشف ومن باب القرينة للمراد بالنسبة الى النوع الاول كيف لا ولو ثبتت سائر اعتبار القرينة من جهة اذا ثبت اعتبار الطائفة المشار اليها يثبت اعتبار سائر اصناف تلك الطائفة وكذا سائر اصناف النوع الثاني بالاولوية لوضوح انه لو ثبت اعتبار ما تقدم على الاول عند المعارضة فما خلا عن المعارضة يثبت اعتباره بالاولوية وعلى ما ذكر حال النوع الثاني حال النوع الثالث ثانيهما ان العقل بعد اهمال النتيجة يحكم بالاقتصار على النوع الاول ثم التعدي الى النوع الثاني الا ان النوع الاول لا يكفي اما للانحصار في الخبر المزكى بتزكية العدلين واما للعلم الاجمالي بان كثيرا من ظواهر المندرجة في النوع الاول غير مراد والمراد خلاف الظاهر بشهادة طائفة من افراد النوع الثاني كالتقييدات المندرجة في النوع الثاني للنوع لتقييد الاطلاقات المندرجة في النوع الاول المعلوم بالاجمال مطابقة بعض الطائفة المشار اليها للواقع فلا بد من العمل بتمام الطائفة المشار اليها تحصيلا للواقع المشتبه فيها احرازا للمسلك كونه اذا ثبت اعتبار تلك الطائفة فيعمل بسائر افراد صنف تلك الطائفة وكذا سائر اصناف هذا النوع بالاولوية وعلى منوال حال النوع الاول والثاني حال النوع الثاني والثالث والفرق بين التقريرين ان الدليل

في التقرير الأول على حدّ العلم الإجمالي الثاني في الباب أعني العلم الإجمالي بوجود مقيدات للنوع الأول في ضمن النوع الثاني وكون العلم الإجمالي
المشار إليه من باب تحصيل الموضوع أعني المقيدات وكون اعتبار الطائفة المعلومة بالإجمال من النوع الثاني بحكم الإجماع والمدار في التقرير
الثاني على تعدد العلم الإجمالي أحدهما العلم بوجود مقيدات للنوع الأول في ضمن النوع الثاني والآخر العلم بمطابقة بعض أفراد المقيدات
للواقع فاعتبار الطائفة المشار إليها من باب الاحتياط في إحراز المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني وأيضاً المدار في التقرير الأول في اعتبار صنف
المقيدات من النوع الثاني والثالث على اعتبار الظن اللفظي والمدار في التقرير الثاني في باب اعتبار الصنف المشار إليه على اعتبار العلم
الإجمالي هذا ويظهر بما مرّ أن المدار في لزوم التعدي عن النوع الأول على أمرين عدم كفايته بنفسه ووجود المقيدات للنوع المذكور في النوع الثاني
والمدار في التعدي عن النوع الثاني على وجود المقيدات للنوع المذكور في النوع الثالث وعلى أيّ حال نقول إنه يتطرق على كل من التقريرين كلام
أما التقرير الأول فيتطرق عليه أوّلاً أن الأخذ بالمقيدات من النوع الثاني لا يتم على تقدير حجية الظن النوعي بناء على كون مناط الاعتبار من باب الظن
إذ بناء على اعتبار الظن النوعي لو قام إطلاق من الخبر الصحيح وكان الشهرة تقتضي تقييد الإطلاق يعمل بالإطلاق ولا يبنى على التقييد ثانياً أنه
يحصل المراد من الإطلاق مع مقام المقيد كما لو كان في النوع الأول أعتق رقبة وفي النوع الثاني أعتق رقبة مؤمنة أو لا تعتق رقبة مؤمنة حيث
إن الثاني يكشف عن كونه هو المراد بالأول فيختلف كما لو كان في النوع الأول أكرم العلماء وفي النوع الثاني لا تكرم زيداً العالم أما القسم
الأول فيتم فيه لزوم الأخذ بالمقيد لكون المراد خلاف الظاهر بالنسبة إلى الأول لو كان الظن بالحكم مستنداً إلى الإطلاق بشرط القيد لا إلى
المقيد لا إلى المجموع المركب من الإطلاق ثم اعتبار الظن بعد لزوم تقديم النوع الأول وما يتم به الكلام عند الكلام في اعتبار قرينة المجاز نعم
يتم الأخذ بالمقيد من باب الاحتياط بعد لزوم الاحتياط لو فرض كون الاحتياط في جانب المقيد لكن ربما يكون الأخذ بالمقيد خلاف الاحتياط
كما لو كان المقيد سواء أو إنما الإطلاق نظير السند السند العالي فاجرى على عدم انصراف الإطلاق إلى الفرد الشايع من باب وجوب الاحتياط
في الشك في المكلف به اشتباهاً بين المتيقن في الإرادة والمتيقن في الامتثال لكون الفرد الشايع متيقناً في الإرادة لكن ربما كان الحال
الحال بالنسبة إلى الفرد النادر فيكون فرد النادر ونوع الامتثال أما القسم الثاني فغاية الأمر اقتضاء الإجماع على حجية الظن اللفظي كون المراد
بالعام ما عدا الخاص وهو الفرد المحكوم في خصوصه بخلاف حكم العام وأما الأخذ بحكم في حق الخاص فلا دليل عليه فلا بد فيه من العمل بالأصل وقد يأتي تمام الخاص
الكلام فيما يأتي من أنه لو قام الشهرة على تخصيص العام في بعض الأفراد بناء على اعتبار الظنون الخاصة واعتبار الظن الشخصي لا يعمل بالعام
لارتفاع شرط العمل وهو حصول الظن بالعموم ولا يعمل بالشهرة لعدم اعتبارها وأما التقرير الثاني فيتطرق عليه أنه لو كان علة وجوب
الأخذ بالمقيدات من النوع الثاني والثالث ثبوت العلم الإجمالي بمطابقة بعض المقيدات للواقع فهذه العلة غير مطردة في سائر صنف
المقيدات فضلاً عن سائر الأصناف إلا أن يقال إن هذا المقال تمام بناء على اشتراط الأولوية بتنصيص علة الحكم في الأصل ووجودها مع
مزيد الاقتضاء في الفرع كما قال به جماعة ومقتضى اشتراط القطع بعدم الفرق تنصيص علة الحكم في الأصل ووجودها في الفرع مع القطع
بعدم اختلاف اقتضاء العلة لكن اشتراط الأولوية بما ذكر محل المنع كما حررناه في محله لكن نقول إنه يمكن إصلاح الحال وإتمام الاستدلال بدعوى العلم
الإجمالي بمطابقة أفراد صنف المقيدات للواقع وكذا العلم الإجمالي بمطابقة بعض أفراد سائر الأصناف للواقع أيضاً وأورد بأنه مبني على زعم كون مناط
الاعتبار منحصراً في الخبر الصحيح المزكى كل واحد من رجاله بتزكية العدلين وليس كذلك بل الأمارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة
مضافاً إلى ما استفيد من سيرة العلماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات توجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح المزكى بتزكية عدل واحد
واحد والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية ومن المعلوم كفاية ذلك عدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد
ذلك إلى الأصول ويضعف بأن الإيراد مبني على زعم اختصاص مظنون الاعتبار بالخبر المزكى بتزكية العدلين غير معلوم مع أن مقتضاه عدم
كفاية العمل بالخبر المشار إليه في الخروج عن المحذور أعني الخروج عن الدين مع أن صاحب المعالم قد جرى في المنع على العمل بالخبر المشار إليه ولم يتطرق
عليه الخروج عن الدين إلا أن يقال إن المنبعث من طلب شرح الأخبار وليس من كتاب الفقه أن نقول إن صاحب المعالم يعمل أيضاً بما في
حكم الصحيح كما صرح به في أول المنتقى وهو ما لو قام شهادة العدل الواحد على التوثيق أو شهادة عدلين كان شهادة أحدهما
مأخوذة من شهادة الآخر كما في شهادة النجاشي والعلامة بالعدالة حيث إن ذلك العلامة الأخذ من النجاشي مع قيام القرائن
الحالية التي يطلع عليها الممارس والظاهر بل لا إشكال أن المدار في القرائن على حصول العلم بالعدالة ولو بانضمام الشهادة

حيث

حيث ان صاحب المعالم ذكر في الشقّ امكان حصول العلم بالعدالة ولو ما بالنسبة الى التابعين والا فلا اعتبار بالقرينة ولا الشهادة بناءً على مذاقه وحكى عنه نجله انه يعمل بالرواية الدالة على العدالة في صورة شهادة العدلين ايضا بالعدالة وذكر السيد السند المحقق انه يعمل بالخبر المذكور في الغنية على ما حكى عن تلميذه الجليل عبد اللطيف بن ابي جامع انه سمع منه مشافهة انه قال كل رجل يذكره في الصحيح عنده فهو شاهد اصل بعدالة لا ناقل والظاهر بل بلا اشكال انه مبني على حصول العلم بواسطة القرائن والشهادة والا فلا يتم كما ان اعتبار الخبر المذكور في الغنية لا يتم بناء على مذاقه بدون انضمام القرائن الموجبة لحصول العلم ولو بتوسط مجموع الخبر والقرينة فعلى ما ذكر يتسع دائرة العمل بالتوثيق لصاحب المعالم الا ان حيثية ان الظاهر بلا اشكال ان بناء المعالم في فقه المعالم على العمل بالخبر مشاراليه ولم يتطرق من الافتقار عليه الخروج عن الدين على ان المفروض عدم انفكاك العمل بمظنون الاعتبار عن طائفة من مشكوك الاعتبار فكيف يتاتى كفاية العمل بمظنون الاعتبار وبوجه آخر مدار الاستدلال في لزوم التعدي عن مظنون الاعتبار الى مشكوك الاعتبار على وجهين كما مرّ كعدم كفاية مظنون الاعتبار وابتلاء عموما بالمقيدات في مشكوك الاعتبار ولو لم يتات الاول على تقدير سعة دائرة مظنون الاعتبار يتاتى الثاني بلا اشكال الا ان يقال انه على تقدير سعة دائرة مظنون الاعتبار لا يتاتى الثاني ايضا لكنه يندفع بانه لو تاتى ابتلاء العموم من مشكوك الاعتبار بالمقيدات من موهوم الاعتبار لكفى لا يتاتى ابتلاء العموم من مظنون الاعتبار على تقدير سعة دائرته بالمقيدات في مشكوك الاعتبار فلا مناص عن ابتلاء العموم بالمقيدات سواء كان العموم من باب مظنون الاعتبار او من باب مشكوك الاعتبار فلا ينفع سعة دائرة مظنون الاعتبار عن ابتلاء العموم بالمقيدات لتمامية قاعدة الاشتغال بناءً على ان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف وجب العمل بجميع الظنون اقول ان هذا الاستدلال مبني على كون الشك في المقام من باب الشك في المكلف به بناء على كون المدار في الشك في المكلف به على مجرد تعلق الحكم بالموضوع قبال الشك في صدور الحكم وتعلقه بالموضوع كما هو مقتضى كلام العلامة الخوانساري حيث جعل الشك في شمول حرمة مس الكتاب للمس بالكم وعدم اختصاصه بالمس بالجسد على تقدير عدم ظهوره في المس بالجسد من باب الشك في المكلف به والسيد السند المحسن الكاظمي حيث عدّ من الاحتياط اللازم مع كون الاحتياط بالترك ما اذا كان الحكم الشرعي التحريم وحصل الشك في اندراج بعض الجزئيات تحته كالشك في اندراج بعض الاصوات تحت الغناء المعلوم تحريمه والحق ان المدار في الشك في المكلف به على مورد الابتلاء كما هو مقتضى مقالة من قال في قضاء الصلوة الفائتة المعلومة جنسا والمشكوكة عددا بجواز الاقتصار على ما يتيقن فواته عملا باصل البرائة وكذا ما وقع من بعض الاصحاب حيث جعل الشك في شمول المنهي عنه لبعض الافراد من باب الشك في التكليف وكذا ما جرى عليه الوالد الماجد كما ينبغي حكم به من انه لو امر بالمطلق على القول بعدم انصرافه الى الفرد الشايع وتعذر الفرد الشايع فلا يجب الاتيان بالفرد النادر بناء على اصالة البراءة في باب الشك في التكليف ان كان مقتضى كلامه في باب تداخل الاسباب حيث بنى على اصالة عدم التداخل لاستصحاب الاشتغال هو القول الاول لعدم جريان ما استدل به على وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به من استصحاب الاشتغال الا في صورة العلم بالتكليف اجمالا الا في مورد الابتلاء وكذا الحال في حكم العقل لعدم حكم العقل بوجوب الاحتياط مع الشك في الاشتغال في مورد الابتلاء بعد حكمه بوجوب الاحتياط في صورة الشك في شان من شؤون المكلف به في مقام الاستنباط مع العلم باجمال الاشتغال في مورد الابتلاء بل نفرض جريان الاستصحاب اثباتا ونفيا مع قطع النظر عن التمسك به تعيين كون مورد الشك من باب الشك في المكلف به او التكليف يتميز بها حقيقة الحال وقد كتبت رسالة في الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلف به ولو قيل ان موضوع الظن مورد ابتلاء المجتهد فالمقام من باب الشك في المكلف به ولو بما

على كون

على كون المدار في الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلف به على الشك في مورد الابتلاء قلت ان ليس
مورد الآية الاصول الواقعية المحضة التي لا بد فيها من العلم وموضوع الظن لا يكون محل الحاجة للعمل بل الظن
المحتاج اليه للعمل انما هو الظن الشخصي كيف لا وليس حال موضوع الظن الا مثل الشك ولا شك ان الشك
في الصورة المخصوص من باب الشك في التكليف بناء على كون المدار في الفرق بين الشك في التكليف والشك في
المكلف على الشك في مورد الابتلاء وليس الامر من باب الشك في المكلف به بل نقول انه لو كان التكليف في مورد
الابتلاء مشكوكا فيه فالحق جريان اصل البراءة ولو كان الشك من باب الشك في المكلف به بل نقول ان الحق جريان اصل
البراءة في الشك في المكلف به مطلقا كما حررناه في محله بل كتبت رسالة في جريان اصل البراءة في باب الشك في
المكلف به من باب وروان التكليف بين شيئين مختلفين ويمكن ان يقال ان الحق وجوب الاحتياط في المقام
بناء على كون الامر من باب الشك في المكلف به وان قلنا بحكومة اصل البراءة في باب الشك في المكلف به في المسائل
الفقهية المتعارفة اذ المفروض ثبوت اطراد الوجوب في حالة الجهل ولم يتعهد في المسائل الفقهية ما ثبت فيه
اطراد التكليف حالة الجهل فالمقام من افراد باب الشك في المكلف به وقد جرى العلامة الخوانساري مع حكمه بحكومة اصل
البراءة في باب الشك في المكلف به في اكثر كلماته وان كان مقتضى بعض كلماته القول بوجوب الاحتياط في مثل ما
نحن فيه حيث حكم بانه لو ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك
التكليف غير مشروط بالعلم بذلك الشيء يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا ولا يكفي الاتيان
بشيء واحد منها في سقوط التكليف وحكم المحقق القمي ايضا مع حكمه بحكومة اصل البراءة في باب الشك في المكلف به بوجوب
الاحتياط في مثل ما نحن فيه حيث حكم بانه لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله سبحانه
مردد في نظرنا بين امور من دون اشتراط بالعلم بذلك الشيء لتم وجوب الاحتياط لكن من اين هذا الفرض ولكن
يمكن اثباته بل نقول ان الحق وجوب البناء على الاحتياط وان كان الشك من باب الشك في التكليف لفرض ثبوت
اطراد التكليف في حال الجهل نظير ما ذكره المحقق القمي في باب وجوب الفحص عن الشرط في الواجب المشروط حيث
ان مرجع مقالته الى ان شمول التكليف لحال الجهل قبل الفحص مشكوك فيه ولو كان التكليف شاملا لحال
الجهل قبل الفحص فلا بد من الفحص وما اورد عليه من ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فبناء في الشك في
ثبوت التكليف على الاصل عدمه مردود بانه لو فرض اطراد التكليف حال الجهل قبل الفحص لا مجال للتمسك
بالاصل ولا يكون الشك دافعا للتكليف انما الدافع للتكليف الشك بعد الفحص فالدافع لكلامه منع شمول
التكليف لحال الجهل قبل الفحص لا مجرد دعوى ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط لكن نقول ان الامر في
المقام يدور بين الاقل والاكثر بخلاف مورد كلام العلامة الخوانساري والمحقق القمي مما حكما فيه بوجوب
الاحتياط فان الامر فيه دائر بين المتباينين وبهذا يختلف الحال ويتأتى الفرق اذ في المقام لما كان الاقل هو
العدد المتيقن يجري الاصل في الزائد وان ثبت اطراد الوجوب حال الجهل بخلاف المتباينين فانه لا يكون مجال
لجريان الاصل فيه وايضا ما ذكر يختلف حال المقام مع الواجب المشروط لو شك في تحقق الشرط قبل الفحص
مع فرض اطراد الوجوب حال الجهل قبل الفحص اذ لا مجال للعمل فيه بالاصل بخلاف المقام فانه يجري فيه الاصل
في الزائد على العدد المتيقن في الوجوب قضيته دوران الامر بين الاقل والاكثر الا ان يقال ان العدد المتيقن
في الوجوب هو الخبر المزكى جميع رجاله بتزكية عدلين فلا يثبت حجية الظنون الخاصة لكنه مدفوع بعدم
النفع في تزكية العدلين الا ان يثبت عدالة العدلين بتزكية العدلين وهذا مستلزم للتسلسل
بان الغرض عدم تمامية الاستدلال المتقدم كالاستدلال على حجية الظنون الخاصة ويكفي في عدم تمامية الاستدلال

وجوب القدر المتيقن اذ اي شيء كان فالقدر المتيقن ولو قيل ان الحجر المزكى بتزكيته عدلين لا يكفي بعد امكانه فلا يبقى
في البين قدر متيقن بقرينة الاستدلال المتقدم قلت ان هذا التمسك بامر خارج والكلام في صحة الاستدلال
المتقدم بنفسه هذا ما كتبته سابقا والتحرير للمقالة المذكورة ان يقال انه لو ثبت اطراد التكليف في حال
الجهل فان تردد الامر بين الاقل والاكثر مع عدم الارتباط بين الاقل والاكثر فالقدر الثابت من الاطراد انما
هو اطراد التكليف بالاقل واما الزائد على الاقل فاطراد التكليف به في حال الجهل مشكوك فيه فلا يجب الاحتياط
لرجوع الامر الى الشك في تكليف جديد نعم لو كان الامر مبنيا على الارتباط يجب الاحتياط لعدم رجوع الامر الى
الشك في تكليف جديد فلزوم الاتيان بالزائد من باب المقدمة العلمية لامتثال التكليف الثابت لفرض
وجوب الواجب حال الجهل نعم لزوم الاتيان بالمقدمة العلمية مبني على اطراد التكليف بذي المقدمة
في حال الجهل فينافي لزوم الاتيان بالمقدمة العلمية ولو من باب اللابدية بناء على عدم وجوب مقدمة
الواجب اما بناء على ثبوت اطراد التكليف في حال الجهل فلا ينافي لزوم الاتيان بالمقدمة العلمية لو بنينا
على وجوب مقدمة الواجب لابتناء وجوب المقدمة العلمية على وجوب ذي المقدمة واما مع فرض عدم وجوب
ذي المقدمة فقضيته عدم ثبوت اطراد التكليف حال الجهل بالفرض على منوال تردد الامر بين الاقل والاكثر
مع عدم الارتباط الحال في المتباينين فانه لم يثبت اطراد التكليف في حال الجهل فلا يجب الاحتياط ونظير ما
ذكر من عدم وجوب الاحتياط في تردد الامر بين الاقل والاكثر مع عدم الارتباط عدم وجوب الاحتياط في الشبهة
المحصورة لو كان في البين قدر متيقن عن مورد الاشتباه كما لو فرض من شخص المال المغصوب مع التيقن بالورود
الى جانب نصفه الاول والشك في الورود الى جانب النصف الاخر لرجوع الامر الى الشك في اطراد التكليف في الزائد
على القدر المتيقن بخلاف ما لو لم يكن في البين قدر متيقن من مورد الاشتباه كما لو شك في ورود النجاسة على بعض
اجزاء جميع البيت لكن نقول انه لو ثبت اطراد التكليف في حال الجهل فلا مناص عن وجوب الاحتياط في
تردد الامر بين الاقل والاكثر مع عدم الارتباط ودعوى ان القدر الثابت من الاطراد انما هو اطراد التكليف
بالاقل واما الزائد على ذلك فاطراد التكليف به في حال الجهل مشكوك فيه فلا يجب الاحتياط تندفع بان
منع اطراد التكليف بالزائد في حال الجهل خلاف المفروض حيث ان المفروض ان الواقع مكلف به ولو اتفق
في جانب الزائد كيف لا وفي باب الشك في التكليف مثل المحض يجب الاحتياط ولا يتجاوز الامر في الزائد عن
الشك في التكليف وبوجه اخر المفروض اطراد التكليف في حال الجهل على وجه الكلية فلا محيص عن
وجوب الاحتياط على وجه الكلية نعم لو فرض اطراد التكليف في حال الجهل في الجملة يتعين وجوب الاحتياط
بما يتيقن اطراد التكليف فيه في حال الجهل وما ذكر من التنظير بالشبهة المحصورة مع ثبوت القدر المتيقن
مدفوع بان مرجع الامر في الشبهة المشار اليها الى اجتماع الشبهة المحصورة والشبهة المنفردة والمفروض
في باب الشبهة المنفردة عدم ثبوت التكليف في حال الجهل والمفروض فيما كنا بصدده ثبوت التكليف بالواقع
ولو كان في جانب الزائد وبوجه اخر المفروض في باب الشبهة المشار اليها اختصاص اطراد التكليف في حال الجهل
بالقدر المتيقن من مورد الشبهة كالنصف الثاني في المثال المتقدم والمفروض في المقام عموم اطراد التكليف
حال الجهل فما ابعد البون بين البابين مرجع اصل البراءة الى عدم ثبوت التكليف في حال الجهل ففي صورة ثبوت التكليف
في حال الجهل كلية لا مسرح لاصل البراءة ولا معنى لدعوى ان القدر الثابت من اطراد التكليف في حال الجهل
انما هو الاطراد في الاقل لكن التحقيق ان يقال ان العقل انما هو يحكم بوجوب العمل بالظن المعين في الواقع او في الحجية
في الظاهر الاعم من البعض او الكل ومقتضى حكم العقل ما اطراد التكليف في حال الجهل لكن غاية ما يحكم به العقل

من الاطراد انما هي في صورة انتشار الجهل واما لو كان في البين قدر متيقن فلا يحكم العقل باطراد التكليف لو كان البعض في جانب الزائد على القدر المتيقن فيتاتى اصل البراءة وابين من ذلك من صورة الشك في التكليف قبل الفحص المفروض ثبوت اطراد التكليف فيه حال الجهل بحكم ظاهر الاطلاق بل لا فرق قطعا في جريان اصل البراءة بين ما ذكر ومثل شرب التتن ونظير ما ذكر انه في باب الشبهة المحصورة كالاواني المحتمل تطرق الماء المغصوب على بعضها يحكم العرف باطراد التكليف فيه في حال الجهل والا فمقتضى عدم شمول اطلاقات التكاليف لحال امتناع العلم بالموضوع العرفية كما هو الاظهر عدم اطراد التكليف وعدم وجوب الاجتناب عن المغصوب المشتبه لكن العرف انما يحكم بالاطراد في صورة انتشار الشبهة واما لو اتفق العلم بتطرق المغصوب في بعض الاواني مع احتمال تطرق الماء المغصوب منه في بعض اخر فلا يحكم العرف باطراد التكليف فيما عدا المعلوم تطرق الماء المغصوب فيه بل الامر فيما عدا المعلوم تطرق الماء المغصوب فيه من باب الشبهة المنفردة ويجري ما دل على جواز العمل باصل البراءة في الشبهة الموضوعية المنفردة كيف لا ولا فرق قطعا في الشبهة المنفردة بين ما لو كان الاشتباه ابتداء او بعد تطرق الشبهة المحصورة وبما ذكر ظهر فساد دعوى ثبوت عموم اطراد التكليف في حال الجهل في المقام ويمكن ان يقال انه لم يثبت اطراد التكليف في حال الجهل ولو في جانب الاقل كيف لا ومنشأ خيال الاطراد انما هو وجوب مقدمة بقاء التكاليف لو كان في زمان انسداد باب العلم والمقدمة المشار اليها انما تحكم بذلك بناء على حملها على ظاهرها واما بناء على حملها على وجوب البناء على شيء فلا تحكم بذلك الا ان يقال انه بناء على حمل المقدمة المشار اليها على وجوب البناء على شيء يكون المفروض بطلان البناء على غير وجوب العمل بالظن فلا تردد في الامر بين الاقل والاكثر يجب الاحتياط على الامران وجوب الاحتياط على ذلك من باب جواز الواجب الظاهري واما بناء على حملها على ظاهرها يكون وجوب الاحتياط من باب احراز التكاليف الواقعية ويمكن ان يقال ان مرجع الشك في المقام الى الشك في الوجوب من باب الشبهة الموضوعية والظاهر انه لا يقول احد من الاخباريين في مثله بالوجوب فضلا عن المجتهدين كيف لان الاخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط في شبهة الوجوب من الشبهة الحكمية ففي شبهة الوجوب من الشبهة الموضوعية لا يقولون بوجوب الاحتياط بالفحوى بملاحظة انهم يقولون بوجوب الاحتياط في شبهة الحرمة من الشبهة الحكمية ولا يقولون بوجوب الاحتياط في شبهة الحرمة من الشبهة الموضوعية نعم عن جماعة منهم الشيخ فيما لو كان للشخص فضة مغشوشة وعلم ببلوغ الخالص نصابا القول بوجوب التصفية او الاحتياط وفصل في الرياض بين ما لو كان الشك من باب الشك في التكليف كما لو شك في بلوغ الخالص النصاب فيجري اصل البراءة وما لو كان الشك من باب الشك في المكلف به كما لو علم ببلوغ الخالص النصاب لكن شك في مقدار النصاب الا ان اطلاق القول بوجوب الاحتياط والتفصيل المذكورين في باب الشك قبل الفحص لكن نقول ان الشبهة الموضوعية فيما نحن فيه وجوبا وحرمة من باب الشبهة المنفردة والشبهة في المقام من باب الشبهة المحصورة من شبهة الوجوب في الامر نظير قضاء الصلوة الفائتة المعلومة عينا والمجهولة عددا والمشهور فيه القول بوجوب الاحتياط وان كان الاظهر عدم الوجوب مع ان الشبهة في المقام من باب الشبهة الحكمية والشبهة في قضاء الصلوة الفائتة المشار اليها من باب الشبهة الموضوعية لكنه لا يوجب الفرق وربما صحت بظهور امكان القدح في الوجه المتقدم بعدم وجوب الاحتياط في المقام الا ان يقال انه قد ثبت في المقام اطراد التكليف حال الجهل لكنه يندفع بوجود القدر المتيقن في البين كيف لا ولا يتاتى وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة من شبهة الحرمة في صورة وجود القدر المتيقن الا ان يقال ان وجود القدر المتيقن في المقام يوجب خروج الامر عن الشبهة المحصورة

فيكون دالا على عدم حجيته مع تمكنه من الاحتياط

ورجوع الامر الى الشبهه المنفرده الحكمية نظير قضاء الصلوة الفائتة المسبوق ذكرها الا ان الفرق باختلاف الشبهه حكمية وموضوعية نعم في مثال البيت الاتي يكون الامر من باب اجتماع الشبهه المحصوره والشبهه المنفرده وقد يورد بانه لاينافي الاحتياط في تعميم حجية الظن لاحتمال الحرمة في العمل بما عدا الظنون الخاصة لحرمة العمل بما لا يكون طريقا شرعا اقول ان الاحتياط وان لاينافي مع احتمال الحرمة حيث ان المدار فيه عرفا على الاتيان بفعل بداعي احتمال كونه مطلوبا للفاعل مع عدم احتمال كونه مبغوضا او بافعال بداعي احتمال كون الجميع او المجموع مطلوبا مع عدم احتمال المبغوضية او ترك امر بداعي احتمال كونه محذورا مع عدم احتمال كونه مطلوبا او ترك امور بداعي احتمال كون ترك الجميع او المجموع محذورا مع عدم احتمال مطلوبية شئ من الامور واليه يرجع كلمات اللغويين ومن ذلك عدم مجئ البدعة في الاحتياط اذ المدار في البدعة في فعل الشخص وحده اي من دون التشريع للغير على الاتيان بالفعل بداعي استحبابه في الواقع مثلا مع العلم بعدم استحبابه واقعا بناء على امكان هذا الفرض وبداعي الاستحباب واقعا من باب عدم الاجتهاد والتقليد بل الخرص والتخمين ومن باب الاجتهاد الفاسد والتقليد الفاسد مع عدم الاستحباب واقعا في شئ من الصور الثلثة والمدار في الاحتياط على الاتيان بالفعل بداعي احتمال الاستحباب مثلا وكذا عدم ثبوت جواز التسامح في المستحب بحسن الاحتياط كما استدل به عليه اذ موضوع الخبر الضعيف هو الاستحباب واقعا وموضوع الاحتياط هو الاتيان بداعي احتمال الاستحباب فالموضوع مختلف ولذا لايجوز للمجتهد الفتوى باستحباب نفس ما ورد الخبر الضعيف على استحبابه بل لابد له من الفتوى باستحباب الفعل بانضمام داعي الاحتمال باعلام ورود الخبر الضعيف للمقلد حتى يكون فعله بداعي الاحتمال بناء على عدم جواز التسامح في المندوبات كما هو الوجه لكن المدار في الحرمة العمل بغير الطريق على البدعة ولاينافي البدعة في فعل الشخص وحده اي من دون اظهار التشريع للغير الا في صورة اعتقاد الشرعية بدون الاجتهاد والتقليد والاجتهاد الفاسد والتقليد الفاسد بناء على امتناع الاعتقاد بالشرعية مع العلم بعدم الشرعية وعدم حرمة تصور الشرعية مع العلم بعدم الشرعية ولا افادة تصور الشرعية حرمة الفعل المقارن مع العلم بعدم الشرعية وتفصيل الحال موكول الى ما حررناه في بحث التسامح في المندوبات فلاينافي البدعة في مورد الاحتياط ولا يجتمعان لتضادهما لابتناء البدعة في فعل الشخص وحده على اعتقاد الشرعية مع عدم الشرعية وابتناء الاحتياط في باب الفعل على احتمال الشرعية ومما ذكرنا من عدم ممانعة البدعة عن التسامح في المستحب وان توهم الممانعة من منع عن التسامح استنادا الى ان احتمال الحرمة في الفعل الذي تضمن الحديث لضعفه استحبابه حاصل كلما اتى المكلف بالفعل رجاء الثواب لانه لايعتد به شرعا ولا يصير منشأ لاستحقاق الثواب الا اذا فعله المكلف بقصد القربة ولا اخذ رجحان فعله شرعا فان الاعمال بالنيات وفعله على هذا الوجه مردد بين كونه سنة وردا لحديث بها في الجملة وكونه بدعة وتشريعا وادخالا لما ليس من الدين في الدين ولا ريب ان ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا بين الكراهة والاستحباب بل هو دائما دائر بين الحرمة والاستحباب فتاركه متيقن للسلامة وفاعله متعرض للندامة لعدم اجتماع البدعة والاحتياط بناء على ما ذكرناه من مداخلة داعي احتمال الشرعية في باب الفعل وابتناء البدعة في فعل الشخص وحده على اعتقاد الشرعية الا ان يقال ان المفروض عدم تمكن الاحتياط من اثبات جواز التسامح في استحباب الفعل فيأتي البدعة وكيف كان فلا مجال للبدعة في مقامنا هذا لفرض كون العمل بالطريق بداعي احتمال الاعتبار فلا مانع عن حجية

الاحتياط بل هو نظير ما ذكرنا في بحث التسامح كما مرّ من انه لو ورد خبر ضعيف دال على استحباب فعل معارضًا بخبر ضعيف آخر يدل
على الحرمة وانه لا يمكن الاحتياط من اثبات جواز التسامح في الفعل لكن منشأ ترتب الثواب على الاحتياط هو
مراعاة الاحتمال حبًا او بغضًا وهو ثابت في كل من الفعل والترك فلو اتى بالفعل بداعي احتمال الندب يثاب وكذا
لو ترك الفعل بداعي احتمال الحرمة يثاب ايضًا نظيره لو ورد خبر معتبر باستحباب فعل وخبر ضعيف بحرمته فان
الفقهاء يحكمون حينئذ باستحباب الفعل وكون الترك احوط فالفعل مستحب حيث ان المجمع تأمّل قصد التقرب بالفعل في
الاول وبالترك في الثاني يترتب الثواب في ان قصد التقرب بالترك في الاول وبالفعل بالثاني من باب داعي احتمال
مبغوضية الفعل في الاول ومبغوضية الترك في الثاني يترتب الثواب لكن لا يجدي ذلك في المقام اذ مدار الاستدلال
على لزوم العمل بالاتيان بطرق غير الظنون الخاصة ومقتضى ما ذكر جواز ترك العمل بسائر الطرق المشار اليه من
باب داعي احتمال حرمته العمل الا ان يقال ان الملاك في البدعة المحرمة على ثبوت خلافها بالاجماع او الضرورة
كيف لا ولو كان مجرد احتمال المخالفة للواقع موجبًا لتطرق البدعة للزم ان يكون ظنون المجتهدين من باب البدعة
في صورة المخالفة للواقع وكذا الاحتياط من باب الوجوب في صورة الشك في الجزئية والشرطية والمانعية
في صورة الجزئية والشرطية وعدم المانعية في الواقع وسائر الطرق لم يثبت عدم اعتباره بالاجماع
او الضرورة كيف لا وقد ادعى اشتهار اعتبار عموم الظن بل ظهور الاجماع عليه كما مر وكذا لم يثبت خلاف
المظنون في الفرع بالاجماع او الضرورة نعم غاية الامر احتمال مخالفة الظن في الفرع للواقع والا فمقتضى
القول باعتبار مطلق الظن عدم احتمال عدم اعتباره لابتنائه على القطع لكن لما كان الواقع في الفروع مستورا
فلا يحتمل حرمة البناء على خلافه ويمكن ان يقال ان حجة حرمة العمل بغير الطرق المعتبرة لا ينحصر في البدعة بل ثبتت
الحرمة من جهة استلزام العمل به طرح الاصول المعتبرة من غير حجة شرعية فالعمل به بنيّة الاحتياط لاحتمال
عدم اعتباره وطرح الاصول المعتبرة بالعمل فلا يتم الاستدلال نعم ربما يكون العمل بغير الطرق المعتبرة
موافقا للاصول المعتبرة لكن مع هذا لا يتم الاستدلال اذ في رفع الايجاب الكلي يكفي السلب الجزئي و
قد يورد بمعارضته قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية اعني حجية الظن بقاعدة الاشتغال في المسئلة
الفرعية كما لو اقتضى الظن المشكوك الاعتبار عدم وجوب جزء او شرط في الصلوة مثلا حيث ان قاعدة الاشتغال
تقتضي وجوب الاتيان بالجزء والشرط المذكورين مع اقتضاء الظن المشار اليه عدم وجوب الاتيان ويمكن ان يقال
ان ارباب قاعدة الاشتغال ووجوب الاحتياط في الشك في المكلف به لا يحكمون بوجوب الاتيان بما قام الشهرة مثلا
مع عدم اعتبارها على وجوبه في الصلوة فضلا عما قام الشهرة مع عدم اعتبارها على عدم وجوبه ولم يعهد
ذلك من احد كيف لا ولو كان الامر على ذلك يلزم الاتيان بما كان القياس يقتضي جزئيته او شرطيته بل يلزم
الاتيان بكل ما دل على وجوب الاتيان به خبر ضعيف ويرشد الى ما ذكرنا ما ذكره العلامة البهبهاني حيث انه
مع كونه من ارباب وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به جرى على جريان الاصل فيما لم ينشأ الشك من خلاف
معتد به بل خلاف شاذ او رواية لا تنهض حجة ولا تبلغ الى حد السقوط او لم يرد به نص ولا رواية ولا تعرض
الاصحاب لذكر خلاف فيه او رسالة تعليلا بان في الاخذ بكل احتمال التزام ما لا ينحصر والاجماع على
عدم لزومه وبالجملة فلا عبرة بما يقتضيه قاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية بالنسبة الى ما يقتضيه الظن
المشكوك فيه ومع هذا اقول ان الظن المشكوك فيه في المثال المسطور انما يقتضي عدم وجوب الاتيان بالجزء
والشرط اجتهادا ولا ينافيه وجوب الاتيان بالجزء والشرط المشكوك فيه عملا بملاحظة عدم ثبوت اعتبار
الظن المشار اليه كيف لا والتناقض يشترط فيه وحدة الموضوع والموضوع هنا مختلف اذ موضوع عدم الوجوب

هو الحكم الواقعي وموضوع الوجوب هو حكم الجاهل فلا مجال لمجيء التعارض بل اختلاف الموضوع يمنعها
عن التعاضد ايضاً ومن هنا عدم معاضدة الاصل للاطلاق لكون موضوع الاطلاق هو الحكم الواقعي و
موضوع الاصل هو حكم الجاهل وكذا عدم اعتبار عنوان الترجيح بالنقل والتعرض من اصله في باب الترجيح
في تعارض الخبرين لكون موضوع الخبرين المتعارضين هو الحكم الواقعي فلا مجال لترجيح احد المتعارضين
بكونه معرّفاً للحكم الثانوي فلاحظ فالموضوع مختلف كيف لا ولولا ما ذكرنا لصحّ القول باعتضاد ما لو دلّ
دليل على عدم اشتراط شيء في الصوم بما دل على عدم اشتراطه في الحج بجامع الاشتراط اذ ليس المانع عن صحة الاعتضاد في
هذا المثال الا اختلاف الموضوع ولو كان اختلاف الموضوع غير مانع عن صحة الاعتضاد فلا مانع في المثال المشار اليه
غير اختلاف الموضوع فرضنا فيصح الاعتضاد نعم يقع التعارض فيما نحن فيه بين الظن المشار اليه وما لو دل دليل على الوجوب
واقعاً لاتحاد الموضوع اذ موضوع كل من الظن والدليل المشار اليهما هو الحكم الواقعي ونظير اختلاف الموضوع في منعها
عن التعارض والتعاضد ان ارتفاع الموضوع مانع ايضاً عن التعارض والتعاضد ومن هنا ان الاستصحاب الوارد لا
يعارض الاستصحاب المورود وكذا لا يعاضده ولذا لو شك في ورود النجاسة على الماء لا يعاضد الاستصحاب بجواز الشرب
استصحاب عدم الورود على ما حررناه في محله ومع هذا نقول ان مثل ما نحن فيه ما لو قال زيد بموت عمرو وقال بكر ان زيد
غير معتبر القول حيث ان نسبته عدم اعتبار القول الى زيد من بكر لا يصح نسبة الموت من زيد الى عمرو حيث ان بكراً ساكت
عن موت عمرو وربما يسلم موت عمرو ولكن يدعي عدم الاعتناء بقول زيد ولو فرض عدم مطابقته للواقع فلا مجال
للتعارض فكذا الحال فيما نحن فيه حيث ان مفاد الظن المشار اليه عدم الوجوب واقعاً والاحتياط مبني على عدم الاعتناء
بالظن المشار اليه وكونه مساوقاً للشك اي احد الامرين من معارضة الاحتمال وان قلت ان الظن المشار اليه لو اقتضى عدم
الوجوب في مقام الاجتهاد فهذا يسري في مقام العمل فيمانع عن جريان القاعدة العملية اعني الاحتياط كما انه لو كان مقتضياً
للوجوب يسري الى مقام العمل فيمانع عن جريان اصل البراءة وليس المثال المذكور مطابقاً للمقام قلت ان السراية و
الممانعة عن جريان القاعدة العملية انما يتأتى في صورة اعتبار الظن والا فحال الظن حال الشك فلا بد في مقام العمل
من العمل بمقتضى القاعدة العملية مع انه لو كان الامر على هذا لكان قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية متقدمة
على قاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية من باب رفع الموضوع اعني رفع الشك كما هو الحال في الادلة الاجتهادية
بالنسبة الى القواعد العملية واين هذا من التعارض كما عليه مدار الايراد وبعد هذا اقول ان ما ذكر في المقام
مبني على ملاحظة التعارض بين نفس الظن المشار اليه وقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية ومدار قاعدة
الاشتغال في المسئلة الاصولية على لزوم العمل بالظن المشكوك فيه كما ان مدار قاعدة الاشتغال في المسئلة
الفرعية على لزوم الاتيان بالمشكوك فيه اثباتاً في الجزء والشرط ونفياً في المانع فالمدار في الجزء والشرط على
لزوم العمل فينافي التعارض في الاتيان بالجزء والشرط الا اقتضاء قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية
عدم وجوب العمل واقتضاء قاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية لزوم العمل وبعد هذا اقول ان مرجع وجوب العمل بما يدل
على الاباحة الى عدم جواز اظهار غير الاباحة او الاعتقاد بغير الاباحة بدون الاجتهاد والتقليد فالمرجع الى عدم
جواز تعيين الواقع في غير الاباحة وهذا مربوط بمقام الاجتهاد ولا ينافي ما دل على وجوب العمل بملاحظة عدم
ثبوت اعتبار الظن المشار اليه وبوجه آخر قضية انسداد باب العلم تقتضي وجوب العمل بما يقتضي الوجوب و
الحرمة من الظن اجمالاً ولا يقتضي الانسداد وجوب العمل بما يقتضي الجواز ولا مجال للاقتضاء له نعم لو اقتضى انما
يقتضي حرمة مخالفة ما يقتضي الجواز فلم يثبت وجوب العمل بما يقتضي عدم الوجوب من باب قاعدة الاشتغال حتى
ينافي معارضته مع ما يقتضي الوجوب في المسئلة الفرعية وبعد هذا اقول ان وجوب الاحتياط لا يجري الا

باب الشك في المكلف به وجوبا لكن بمحض جريانه فيهما لو لم يثبت الغاء الشك كما لو كان الشك ناشيا من فقد
فلا مجال لوجوب الاحتياط والاحتياط في المسئلة الاصولية انما يقتضي اعتبار الظن والغاء احتمال عدم
الوجوب فلا مجال لوجوب الاحتياط في المسئلة الفرعية كما انه لو تردد الواجب بين القصر والاتمام وثبت
بظن مشكوك فيه كون الواجب احدهما فيتعين فيه المكلف به ولا مجال لوجوب الاحتياط بالجمع وبوجه اخر
الاحتياط في المسئلة الاصولية يوجب خروج المسئلة عن مورد الاحتياط في المسئلة الفرعية فلا بد من
البناء على الاحتياط في المسئلة الاصولية قضية ان كل دليل يوجب خروج المورد عن مورد دليل
اخر يعارضه او كان الامر في حكم الخروج فلا بد من العمل بالدليل الاول ولا مجال للعمل بالدليل الثاني و
المعارضة بدونه ومن هذا تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود وكذا تقديم الظن القائم على
عدم حجية ظن بخلاف الظن الاول في النوع بناء على حجية مطلق الظن في الفروع والاصول كما لو قام الشهرة
على عدم حجية بعض اقسام خبر الواحد من قبيل الظن المشار اليه الاحتياط في المسئلة الاصولية في المقام
والوجه في الكل قضية التبعية حيث ان التابع لابد ان يعمل فيه على حسب ما يجري عليه حال المتبوع نفيا واثباتا
وهذا الحديث يجري في كل من الامور الثلاثة المذكورة اعني الاستصحاب الوارد واخويه الا ان الشك في
الاستصحاب الوارد من باب الشك السببي بالنسبة الى الشك في الاستصحاب المورود والا تقديم حكم الشك
السببي على حكم الشك المسببي انما يتم بمقتضى التبعية ايضا حيث ان حكم الشك المسببي تابع لحكم الشك السببي
واما الظن القائم على عدم حجية الظن مع اختلاف النوع كما ذكر فلا يكون الظن في المسئلة الاصولية سببا
للظن في المسئلة الفرعية وكذا الحال في الاحتياط في المقام حيث ان الاحتياط في المسئلة الاصولية لا يكون
سببا لاحتمال الجزئية او الشرطية او المانعية نعم الظن بعدم الحجية في المسئلة الاصولية سبب للظن
بعدم حجية الظن في المسئلة الفرعية كما ان الشك في حجية الظن في المسئلة الاصولية سبب للشك في
حجية الظن في المسئلة الفرعية قضية انطباق حكم الكلي والافراد لكن ما ذكر من السببية في باب الظن
القائم على عدم الحجية مع اختلاف النوع والاحتياط ليس نظير سببية الشك في الاستصحاب الوارد حيث
ان الشك فيه انما هو سبب لتحقق مجرى الاستصحاب المورود بخلاف الظن القائم على عدم حجية الظن مع
اختلاف النوع والاحتياط فان الظن في المسئلة الاصولية في الاول والشك في المسئلة الاصولية في الثاني
بالنسبة الى الظن والشك في المسئلة الفرعية من باب الكلي والفرد ويفترق الاستصحاب الوارد عن اخويه ايضا
بان الشك فيه لا يخرج المورد عن مورد الاستصحاب المورود حقيقة بل الامر من باب الخروج حكما لكن الظن في
المسئلة الاصولية يخرج المورد حقيقة في المسئلة الفرعية عن تحت دليل حجية مطلق الظن لاختصاصه بما لم يقم
حجة على عدم حجيته وكذا الاحتياط في المسئلة الاصولية يوجب خروج المورد حقيقة في المسئلة الفرعية عن مورد
وجوب الاحتياط لاختصاصه بصورة عدم ثبوت الغاء الشك فلا يجري في صورة ثبوت الغاء احتمال الجزئية او الشرطية
او المانعية وان قلت ان اثبات الشيء لا يستلزم نفي ما عداه فوجوب القصر او الاتمام في المثال المتقدم ذكره لا ينفي وجوب
الاخر فالظن المشكوك فيه المقتضي لكون الواجب هو القصر او الاتمام لا يوجب تعيين المكلف به في القصر او الاتمام قلت
ان المفروض عدم احتمال وجوب الجمع لجهات وا ولو احتمل الجمع لجهات فالامر خارج عن المفروض لعدم التعارض فقضية
قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية وجوب احد الامرين واقتضاء قاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية وجوب الامرين
معا واين هذا من التعارض بل جريان قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية مانع عن جريانها في المسئلة الفرعية
مع كون الامر بصورة الاعتضاد كما لو اقتضى الظن المشكوك فيه وجوب السورة مثلا حيث ان العمل به يمنع عن التمسك في

وجوب السورة بقاعدة الاشتغال لكون الظن المشار اليه بعد الشك في اعتباره كالراجع لموضوع قاعدة الاشتغال وهو
عدم ثبوت حكم السورة نظير عدم اعتنا الاستصحاب الوارد بالورود فيما لو شك في ورود النجاسة على الماء مثلا حيث
ان شبهة قاعدة ورود النجاسة وارد على القضية اليقينية المستصحب فان الشريعة لا قاعدة لها الا بالغاية فلا مجال للاستصحاب فان
انه قد يتفق التعارض بين قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية وقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية كما لو علم
بحرمة شيء بين اشيا ودلت على وجوب كل منها امارات نعلم بحجية احدها فان مقتضى هذا وجوب الاتيان بالجميع ومقتضى
ذلك ترك الجميع قلنا انه ان كان الغرض من العلم بحرمة شيء بين اشيا اجمالا هو العلم بالحرمة اجمالا من باب الشبهة
الموضوعية بكون المقصود بالشيء هو الشيء المتشخص فهو خارج عن مورد الكلام اذ الكلام في تعارض قاعدة الاشتغال
في المسئلة الاصولية مع قاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية من باب الشبهة الحكمية والتعارض هنا بين قاعدة
الاشتغال في المسئلة الاصولية وقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية بواسطة الشبهة الموضوعية الا ان يقال ان
المقصود بقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية اعم مما لو كانت من جهة الشبهة الحكمية وما لو كانت من جهة الشبهة الموضوعية
والمثال المذكور في الايراد وان كان من باب الشبهة الحكمية الا ان المثال لا يخصص المقال وان كان الغرض العلم بالحرمة من
باب الشبهة الحكمية بكون المقصود بالشيء هو الشيء الكلي كما هو مقتضى قولك ودلت على وجوب كل منها اذ الدلالة انما هي
عليه بالوجوب لا الشيء الكلي فالمرجع الى العلم بحجية بعض الظنون الواقعية وعدمه العملية اذ العلم بفساد حجية
لا يستلزم العلم بفساد المدلول فالمرجع الى تعارض قاعدة الاشتغال وجوبا وحرمة في العمل بالظنون المشكوك فيها للعلم
الاجمالي بوجوب العمل ببعض الظنون وكذا العلم الاجمالي بحرمة العمل ببعض الظنون وقد تبين ان الاحتياط في المسئلة
الفرعية لا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية لان الحكم الاصولي المعلوم بالاجمال وهو وجوب العمل بالظن
على عدم الوجوب مثلا وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب فيكفي فيه ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب ولا
تنافي بين الاحتياط وفعل السورة لاحتمال الوجوب وكونه لا على وجه الوجوب بالواقعي وتوضيح ذلك ان معنى وجوب
العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه فاذا فرضنا انه يدل على عدم وجوب شيء فليس معنى وجوب العمل به الا انه لا
يتعين عليه ذلك الفعل فاذا اختار فعل ذلك فيجب ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا الظن وكان
غير واجب بمقتضى الاصل لا انه يجب ان يقع على وجه عدم الوجوب اذ لا يعتبر في الافعال الغير الواجبة قصد عدم
الوجوب نعم يجب التشرع والتدين بعدم الوجوب سواء فعله او تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع و
ح فاذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب امور فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المجمل
المعلوم اجمالا وجوبه ان لا يكون فعله هذه الامور على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الامور
مباحة بحكم الاصل وح لنا يستحب الاحتياط واتيان الفعل لاحتمال انه واجب ثم اذا فرضنا العلم الاجمالي من الخارج بوجوب
احد هذه الاشيا على وجه يجب الاحتياط والجمع بين هذه الامور فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها لاحتمال
ان يكون هو الواجب وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه من وجوب ان يكون فعله لا على وجه الوجوب باق بحاله لان
الاحتياط في الجميع لا يقتضي اتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعي بل بعنوان انه محتمل الوجوب والظن القائم على عدم وجوبه
لا يمنع من لزوم اتيانه على هذا الوجه كما انه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصيل كظاهر الكتاب دل على عدم وجوب
شيء لم ينافِ مؤداه الاحتياط الاتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب قولك فهذا والمقالة المذكورة على دفع التعارض
بين قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية وقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية ولا يصلح الحال لا يكون
الغرض دفع التعارض باختلاف الموضوع بتقريب ان مدار قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية على تطبيق العمل
بالنسبة الى الجواز الواقعي ومدار قاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية على الاتيان بالمشكوك فيه بداعي احتمال الوجوب

سلي ما هو المفروض من كون الشك في الوجوب وتوجه آخر مدار قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية على الحكم الواقعي ومدرك قاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية على الحكم الظاهري وبتطرق الايراد بان قاعدة الاشتغال لا تجري في المسئلة الاصولية بناء على قول من منع جريانه فيما يقتضي الجواز واما قاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية فالمدار في الاحتياط في الامور الشرعية وان يكون على داعي احتمال الوجوب في الاحتياط في الفعل وداعي احتمال الحرمة في الاحتياط في الترك الا ان ذكرنا انما يتاتى فيما لو كان الماخوذ فيه لفظ الاحتياط كما في الاستدلال على حسن التكا في المندوبات بحسن الاحتياط واما في باب الشك في المكلف به وان ذكر لفظ الاحتياط في كلمات القائلين بوجوب الاتيان بالمشكوك فيه جزئية او شرطية وترك المشكوك فيه من حيث المانعية لكنه من باب المسامحة اذ ليس الواجب الا داعي احتمال الوجوب في ليس للمجتهد اعلام المقلد بالشك في الجزئية او الشرطية او المانعية والافتاء بوجوب الاتيان بالمشكوك فيه بداعي احتمال الجزئية والشرطية لو كان الشك في الجزئية او الشرطية ووجوب ترك المشكوك فيه بداعي احتمال المانعية لو كان الشك في المانعية بل لم يقل به احد بل لا يلتزم به احد وغرض ارباب الاحتياط انما هو مجرد وجوب الاتيان بالمشكوك فيه في الشك في الجزئية والشرطية ووجوب ترك المشكوك فيه في الشك في المانعية وليس النزاع في باب الشك في المكلف به الا في مجرد وجوب الاتيان في الشك في الجزئية والشرطية ووجوب الترك في الشك في المانعية وليس النزاع في وجوب الاتيان بداعي احتمال الجزئية والشرطية ووجوب الترك بداعي احتمال المانعية وان قلت ان وجوب الاتيان بالمشكوك فيه في الشك في الجزئية والشرطية ووجوب الترك في الشك في المانعية ليس الا من جهة احتمال الجزئية والشرطية في الاول واحتمال المانعية في الثاني فالامر مبني على داعي الاحتمال سواء اخذ لفظ الاحتياط ام لا بل الحكم اعني وجوب الفعل في الاول ووجوب الترك في الثاني مصداق الاحتياط بلا ارتياب قلت ان جهة الاحتمال تعليلية اعني ان الداعي على ايجاب المشكوك فيه وتحريمه هو احتمال كونه جزءا او شرطا واحتمال كونه مانعا لا الجهة التقييدية كما عليه مدار المقالة المذكورة وهو الحال في باب التسامح فان الاستحباب عارض للفعل المقيد بداعي احتمال الثواب وبعبارة اخرى موضوع الفعل وداعي الاحتمال لا نفس الفعل كما زعمه ارباب التسامح وان قلت ان الاستدلال بقاعدة الاشتغال مبني على ملاحظة داعي الاحتمال فالوجوب في المسئلة الفرعية من باب قاعدة الاشتغال يكون مبنيا على ملاحظة داعي الاحتمال كما عليه مدار المقالة المذكورة قلت انه لو كان الامر على هذا اللزم ملاحظة داعي الاحتمال في المسئلة الاصولية ولم يلتزم به في المقالة المذكورة مع ان التعبير بقاعدة الاشتغال اشارة الى وجوب الاتيان بالمشكوك فيه في الشك في الجزئية والشرطية ووجوب الترك في الشك في المانعية ولا دلالة فيه على لزوم كون الاتيان او الترك بداعي الاحتمال على انه لا ينحصر دليل القول بوجوب الاتيان بالمشكوك فيه في قاعدة الاشتغال بل يستدل بالاستصحاب ايضا ولا يكون الاستصحاب مقتضيا للزوم كون الفعل او الترك بداعي الاحتمال بلا اشكال ولو فرضنا كون قاعدة الاشتغال مقتضية لمراعاة داعي الاحتمال مضافا الى ما سمعت من ان اصل وجوب الاتيان بالمشكوك فيه في الشك في الجزئية والشرطية ووجوب الترك في الشك في المانعية في باب الشك في المكلف به وان كان مبنيا على جهة الاحتمال لكن الجهة تعليلية لا تقييدية وبعد هذا اقول ان المدار في صدق الاحتياط على مداخلة جهة الاحتمال سواء كان الجهة تقييدية او تعليلية مثلا لو امر المولى عبده بطبخ مطبوخ باحتمال ورود الضيف عليه او على العبد مع عدم اطلاع العبد على داعي الاحتمال من المولى في شيء من الصورتين الا على ورود الضيف عليه في الصورة الثانية يكون الطبخ مصداق الاحتياط وان كان العبد غير مطلع على الداعي بل كان كارها للطبخ وبوجه آخر المدار في الاحتياط على مداخلة جهة داعي الاحتمال من الفاعل بلا واسطة او مع الواسطة وبوجه ثالث الاضافات يكفي فيها ادنى الملابسة كما هو حيث مشهور

الطبخ المذكور يصح نسبته الى المولى بملاحظة الامر به نظير ما يقال فتح السلطان البلد مع كون الفتح من العسكر
المفروض مداخلة داعي احتمال الامر فقصد بالاحتياط على الطبخ المسطور بملاحظة المولى وان لم يصدق
بملاحظة العبد الا ان الاحتياط في الصورة الاولى من المولى لنفسه وفي الثانية من المولى للعبد ففي باب
الشك في المكلف به لما كان الداعي من الشارع على ايجاب الاتيان بالمشكوك فيه في الشك في الجزئية والشرطية وتحريم
في الشك في المانعية هو احتمال الجزئية والشرطية والمانعية فيكفي في صدق الاحتياط بعد الاغماض عن عدم اناطة
الامر بصدق الاحتياط ولا يكون الاتيان بالمشكوك فيه من المقلد بداعي الاحتمال كما هو مقتضى المقالة المتقدمة
فلا يتم تلك المقالة وان قلت انه لا بد من قصد القربة في العبادة فلا بد ان يكون الاتيان بالسورة مثلا من
المقلد بداعي احتمال الوجوب كما هو الحال في المجتهد حيث ان الاتيان منه بداعي احتمال الوجوب لفرض الاطلاع
على حقيقة الحال قلت انه لا يلزم قصد القربة في اجزاء الصلوة مثلا بالخصوص وكذا الحال في الشرائط الداخلة
والخارجية ما عدا الطهارات عن الحدث بل يكفي قصد القربة بنفس الطبيعة المقصودة بالاتيان المقتضي لقصد
القربة بالاجزاء والشرائط الداخلة ايضا الا مع انه لا بأس بقصد القربة بالسورة لكون الشخص مكلفا بالاتيان
بها من باب التكليف العملي كما ان العبد في المثال المتقدم يجب عليه الطبخ والداعي على التكليف هو احتمال الامر
في الطبيعة وانما من باب التكليف بالاتيان بكل ما شك في جزئيته او شرطيته للعبادة عقلا لا من قصد القربة من المجتهد
ولا من المقلد بملاحظة التكليف العملي ولا بأس باعتقاد المقلد وجوب الفعل او الترك لفرض الوجوب ظاهرا وبعد الاغماض عما ذكر
بعد هذا اقول ان الاحتياط في المسئلة الاصولية وان لا ينافي الاحتياط في المسئلة الفرعية من حيث جواز
الفعل لان معنى وجوب الاحتياط في المسئلة الاصولية وجوب كون العمل لا على قصد الوجوب الواقعي فلا
ينافي وجوب الاحتياط ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب بل لاحتمال الوجوب لكن الاحتياط في المسئلة
الاصولية ينافي الاحتياط في المسئلة الفرعية من حيث جواز الترك اذ مقتضى الاحتياط في المسئلة
الاصولية جواز ترك الاحتياط في المسئلة الفرعية ولا مجال للجمع بين الوجوب وجواز الترك ما بدا اختلاف
المحل بكون الوجوب ظاهريا وجواز الترك واقعيا اذ لا مجال لاجتماع الحكمين المتضادين الا في صورة اختلاف
الجهة التقييدية ولا مجال لاختلاف الجهة التقييدية في المقام غاية الامر كون وجوب الاحتياط في المسئلة الفرعية
في مورد الشك الا ان جهة الشك من باب الجهة التعليلية ولا يكون من باب الجهة التقييدية لعدم ايضا وجوب
الاحتياط في باب المشكوك فيه على كونه بداعي الشك بعد هذا اقول ان مدار ذلك المقال على عدم المنافاة
بين الظن القائم على الاباحة والاحتياط في المسئلة الاصولية ومدار الايراد على التعارض بين الاحتياط في
المسئلة الاصولية والاحتياط في المسئلة الفرعية وابن احد الامرين من الاخر الا ان يقال ان الغرض من المقال
ان مقتضى الاحتياط في المسئلة الاصولية نفي الوجوب الواقعي بالظن القائم على الاباحة وعدم جواز قصد
الوجوب فينافي الايراد بنفي المعارضة بين الاحتياط في المسئلة الاصولية والاحتياط في المسئلة
الفرعية وبعد هذا اقول انه يمكن القول بان مدار ذلك المقال على ان المدار في الاحتياط في المسئلة
الاصولية على نفي الوجوب الواقعي مع احتمال الوجوب والمدار في الاحتياط في المسئلة الفرعية على اثبات
الوجوب في محتمل الوجوب هذا انما يتم لو كان احتمال الوجوب جزء الدعوى كما لو ذهب المشهور الى جواز الترك
كيف والدعوى كما ان اخذ الاحتمال في جانب الاحتياط في المسئلة الفرعية لا ينافي اذ المدار في الاحتياط في باب
الشك في المكلف به على مجرد وجوب الاتيان بالجزء المشكوك فيه والشرط المشكوك فيه وترك ما شك في مانعيته
ولم يقل احد بلزوم كون الفعل او الترك بداعي احتمال الجزئية والشرطية والمانعية بخلاف باب التسامح فانه

مقتضى حسن الاحتياط كون الاتيان بالفعل بداعي احتمال الامر حسنا وهو خلاف مقالة المسامحين الا ان يقال ان
مرجع ما ذكر الى كون جهة الشك من باب الجهة التعليلية لا الجهة التقييدية كما تقدم فليس هذه المقالة مقالة الترك
ويتطرق الايراد ايضا على المقالة المتقدمة بان الجواز الواقعي المستفاد من قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية
بنا في وجوب الاتيان بالمشكوك فيه بداعي الاحتمال المستفاد من قاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية في باب
الشك في الجزئية والشرطية المفروض فيه الكلام في الايراد المتقدم وكذا في الجواب عنه بالمقالة المتقدمة
وكذا ينافي وجوب الترك بداعي الاحتمال في باب الشك في المانعية في كل من الحكم الواقعي والحكم العملي اما الثاني
فلان ما يقتضيه حكم الواقعي يقتضي كونه هو الحكم في مقام العمل ايضا فقاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية
لما اقتضت الجواز الواقعي فيقتضي كون الحكم في مقام العمل هو الجواز ايضا وقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية
تقتضي وجوب الفعل او الترك في مقام العمل فيتاتى التعارض في الحكم في مقام العمل من حيث كون الحكم هو الجواز
و وجوبا لفعل او وجوب الترك غاية الامر مداخلة داعي الاحتمال في الحكم المستفاد من قاعدة الاشتغال في
المسئلة الفرعية لكن لا جدوى فيه بعد التسليم في رفع التعارض لاختلاف واما الاول فلان مدار قاعدة الاشتغال
في المسئلة الاصولية على انكشاف الواقع ومدار قاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية على اختفاء الواقع لعدم
حجية الظن فيتاتى التعارض في انكشاف الحكم الواقعي واختفائه نظير انه لو ورد خبر بان ليلة القدر مجهولة و
ورد خبر اخر بان ليلة القدر هي الليلة الثالثة والعشرين يتاتى التعارض بلا اشكال ويشبه المقام ما
اورد على الايات التي استدل بها على اصالة البراءة في باب شبهة الحرمة من الشك في التكليف وهي مورد النزاع
المعروف بين المجتهدين والاخباريين من ان مفاد الايات عدم لزوم امتثال الحكم الواقعي اي الحرمة الواقعية ومقاد
ما دل على وجوب الاحتياط هو الحكم الظاهري فلا تعارض ولا ارتباط لاحدهما بالاخر لاختلاف موضوع الحكمين
من باب الواقع والظاهر واوردنا عليه بتطرق التعارض من باب نفي الملزوم واثبات اللازم حيث ان وجوب الاحتياط
وان كان حكما ظاهريا الا انه مبني على وجوب امتثال الحرمة الواقعية وقد يعمم بوجوه اخرى الاول الاجماعات
المنقولة المتقدمة الدالة على قيام الظن مقام العلم عند انسداد باب العلم اقول انه لا وثوق لي بالاجماع المنقول
غالبا من باب عدم الوثوق بتتبع الناقل وبعضه غالبا كما يظهر مما حررناه في بحث الاجماع مع ان الاجماعات المنقولة
المشار اليها ان كانت مبنية على بقاء التكليف في الواقعة التي انسد فيها باب العلم لا معنى للبقاء فلا حاجة
الى تلك الاجماعات المنقولة اذ بعد ثبوت البقاء يكفي ما تقدم في قيام الظن مقام العلم الا ان يقال انه لو
تم الاجماعات المنقولة فالتمسك بها اسهل بمراتب شتى بالاضافة الى ما تقدم لاحتياجه الى ابطال وجوه متعددة
غير العمل بالظن الثاني ان طريقة الناس جارية في التجارات والصناعات على العمل بالظن عند تعذر العلم اقول ان التمسك
بهذا الوجه لا يتم الا باعتبار التقرير بطريق غير متعارف بتقريب ان يقال انه لو لم يكن العمل بالظن في الاحكام
الشرعية مرضيا عند ارباب العصمة لظهر ردع الناس من ارباب العصمة عن تعميم طريقتهم في الاحكام الشرعية
مع علم ارباب العصمة بطريقة الناس لا بسبب العادة كما هو المفروض ولا مجال للكلام فيه وقد تقدم نظيره
في الاستدلال على حجية خبر الواحد لكن دون طي بساط التقريب للاشكال الثالث الاجماع على حجية
ظن المجتهد حيث ان الاجماع منعقد بل الضرورة قائمة على المجتهد اذا بذل الجهد في طلب الحكم الشرعي وحصل
له الظن به فهو حجة في حقه اقول ان الاجماع بحيث ينفع في اثبات المقصود غير ثابت اذ القدر الثابت من
الاجماع انما هو الاجماع على حجية الظن في الجملة ولا جدوى فيه والامر في باب الضرورة اوضح كيف لا والاخبارية
يقولون بحجية الظن في الجملة ايضا لكن ينكرون حجية الظن المستفاد من الاستقراء مثلا الا بقال ان بنا

الاخباريين في اعتبار الكتاب على التفسير في الاخبار وفي باب الاخبار على القطع سندا ودلالة كما ان بعض ادلة
حجية مطلق الظن لا يقول بحجية الظن المستفاد من الشهرة بواسطة استلزام حجيتها عدم حجيتها بملاحظة قيام
الشهرة على عدم حجية الشهرة وان كان هذا المقال فاسد الحال كما يظهر مما ياتي وبالجملة التمسك بالوجه المذكور في
غاية الضعف اذ الاجماع على حجية مطلق الظن غير ثابت بل ينكره القائل بحجية الظنون الخاصة والاجماع على حجية
الظن في الجملة اى القدر المشترك بين القائل بحجية الظنون الخاصة والقائل بحجية مطلق الظن لا يسمن ولا يغني من
جوع بل مرجعه الى دعوى الاجماع على حجية الظنون الخاصة وان امكن القدح في الاجماع على القدر المشترك
بملاحظة القول باعتبار الخبر المزكى بتزكية العدلين فلا يتاتى الاجماع على حجية الظنون الخاصة بقى انه
قرر السيد السند العلى نقلا الدليل المتقدم اعنى دليل الانسداد بانه لو لم يكن الظن حجة لزم احد الامور
الثلثة اما التكليف بما لا يطاق والخروج عن الدين والترجيح من غير مرجح واللوازم ظاهر البطلان اقول
ان الترديد بين المحاذير الثلثة من جهة انه لا يخلو الحال على تقدير عدم حجية مطلق الظن عن بقاء التكليف
بالواقع في الواقع فيلزم التكليف بما لا يطاق وارتفاع الحكم الواقعي فيجوز العمل باصل البرائة فيلزم
الخروج عن الدين بل على هذا المنوال الحال في لزوم التوقف والتخيير والبناء على حجية الظنون الخاصة فيلزم
الترجيح من غير مرجح لكن يتطرق القدح في التقرير المذكور بعدم اخذ بقاء التكليف وانسداد باب العلم
غالبا **الثاني** ان في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون
واجب اما المقدمة الاولى فلان الظن بالوجوب او الحرمة يستلزم الظن باستحقاق العقاب فعلا في الاول وتركا
في الثاني لان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم كما ان العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم والوجوب يستلزم
استحقاق العقاب على ترك الواجب والحرمة تستلزم استحقاق العقاب على فعل الحرام وذلك ضرر عظيم في
الغاية فان المضار الاخروية اشد واعظم من المضار الدنيوية ولانه اذا ظن بوجوب شيء او بحرمته ظن باشتمال
الفعل الاول على مصلحة عظيمة دنيوية او اخروية واشتمال الفعل في الثاني على مفسدة عظيمة ايضا دنيوية
او اخروية بناء على قول العدلية بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ومن الظاهر ان فوت المنفعة ونظرق المفسدة
من باب الضرر واما المقدمة الثانية فلانا نجد ان العقل لا يفرق بين الضرر المعلوم والضرر المظنون في وجوب
دفعه وفي انه لو لم يدفعه من غير عذر يكون مرتكبا للقبيح ومذموما عقلا ولذا يلزم بترك الطريق الذي يظن فيه
السبع واللص والحية والعقارب وغير ذلك من الموذيات وكذا يلزم بترك الطعام والشراب الذي يظن بوجود السم
فيهما ويرشد الى ذلك انا نجد العقلاء قديما وحديثا على الالزام بدفع الضرر المظنون ومن تتبع احوالهم وما يحكى
عن السلف منهم يقطع بما ذكر حيث انه ليس ذلك الا لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون بل صرح المحققون بذلك
ومن جملة ما فرعوا عليه وجوب معرفة البارى تعالى كما ذكر في الكلام عند الكلام في وجوب النظر في معرفة الله
سبحانه بل العقل يحكم بوجوب دفع الضرر الموهوم كما صرح به جماعة ولانا نعلم بالوجدان ان الظن بالوجوب
والحرمة يستلزمان الظن باستحقاق العقاب كما ذكره فخر المحققين في الايضاح ولنقل الاجماع من فخر المحققين على
وجوب دفع الضرر المظنون لانه لو لم يجب دفع الضرر المظنون لزم القاء النفس في التهلكة وهو حرام
بنص الكتاب اقول ان الاستدلال بالوجه المذكور من باب حكم العقل مبنى على مراتب يأتي ذكرها في الوجه الاول
وكيف كان ان كان المقصود ان العقل الحاكم بوجوب دفع الضرر المظنون هو عقل متعارف الناس المحفوف بالشهوات
فهم لا يبالون بترك المعلوم الوجوب وارتكاب معلوم الحرمة بل لا يبالون بالمضار الدنيوية ويحملونها لبعض الشهوات
كما في شرب بعض المشروبات المتعارف بين الناس لو صح مضارها بحيث لا يخطها قلم ولا مداد وكذا اكل الاغذية

مظنة الضرر

الدنيوية مطلوبا او دهنها وان امكن القول بان عدم المبالاة فيما ذكر من باب مخالفة حكم العقل لا عدم الحكم وان كان
المقصود ان العقل السالم عن مزاحمة الشهوات والتخلي والطبع عن المزاحمة فهو وان يحكم بوجوب دفع الضرر الاخروي
لكنه لا يحكم بوجوب دفع الضرر الدنيوي المالي وان يحكم بوجوب دفع الضرر الدنيوي من حيث نفسه في الغرض في
بعض الصور بل عقل متعارف الناس وان يحكم بوجوب دفع الضرر المالي من باب فرط الميل بالمال والانغمار في حب الدنيا
لكنه لا يحكم بوجوب دفع الضرر شرعا واستحقاق العقاب على تركه ومقتضى اطلاق دعوى حكم العقل بوجوب دفع الضرر
هو الحكم بوجوب دفع الضرر مطلقا سواء كان الضرر دنيويا او اخرويا بل لو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المالي شرعا
فانما يحكم به لو لم يكن في البين احتمال نفع اخروي ومصلحة اخرى حتما لا مساويا ومن ذلك ان العقل لا يضايق عن
تجويز ضرر دنيوي مقطوع به ولو كان نفسا كالجهاد لنفع اخروي ومصلحة اخرى بل حكم بعض عند الكلام
في قاعدة الضرر بعدم صدق الضرر مع وجود النفع الاخروي وعليه جرى الوالد الماجد ره قال فليس في
شيء من الحقوق الشرعية من الخمس والزكوة والقتل في سبيل الله وغيرها ضرر بل مقتضى نقل الاتفاق في الاسراء
والكفاية على جواز ان يحفر الشخص بالوعة او بئر كنيف في الدار وان تادى الى تغيير ماء بئر الجار ونقل الوفاق
منهما ايضا كالمبسوط والغنية على جواز حفر البئر في الدار وان تادى الى نقص ماء بئر الجار جواز الاضرار بالغير
مالا في الجملة فلو جاز الاضرار بالغير مالا في الجملة يحكم العقل بجواز اضرار الشخص بماله بالاولوية فيحكم
العقل بعدم لزوم دفع الضرر المالي الا ان يقال ان جواز الاضرار بالغير مالا فيما ذكر انما هو بتوسط تصرف
الشخص في ملكه فلا يتاتى من ذلك حكم العقل بجواز الاضرار بالغير مالا بدون استناد الاضرار الى تصرف الشخص
في ملكه فلا يثبت حكم العقل بجواز اضرار الشخص بماله وبعد هذا اقول ان العقل السالم عن مزاحمة الشهوات
او التخلي والطبع عن المزاحمة وان يجزم بدفع الضرر الاخروي لكن حكمه بالحكم الظاهري اعني الوجوب الشرعي
الموجب لاستحقاق العقاب على ترك امتثاله محل الاشكال نعم مقتضى حكم العقل بقبح التجري على المعصية واستحقاق
العقاب عليه وجوب دفع الضرر المظنون الاخروي من باب الحكم الظاهري لاطراد قبح التجري في صورة الظن والشك و
الوهم على اختلاف درجات القبح بالعلم والظن والشك والوهم الا ان يقال ان مقتضى هذا المقال تطرق استحقاق العقاب
على ترك دفع الضرر المظنون من باب استحقاق العقاب على التجري على المعصية لا لمخالفة الظن بالضرر وفي ذلك
الكفاية في المدعى لكنك خبير بان الفرض عدم انتهاض الاستدلال والمفروض عدم الانتهاض وفيه الكفاية في ابطال
الاستدلال وبعد هذا اقول ان اضرار الشخص بماله الى حد غير منجر الى الفقر جائز عقلا واما شرعا فهو جائز ايضا
بناء على اختصاص الاسراف ببذل جميع المال كما لعله يتجه القول به على ما حررناه في الرسالة المعمولة في الاسراف
بل جواز اضرار الشخص بماله في الجملة مما يقضي به الاستقراء في المسائل الفقهية ويظهر الحال بالرجوع الى ما حررناه
في الاصول في قاعدة الضرر وبعد هذا اقول ان الوجوب والحرمة الماخوذين في دعوى استلزام الظن بالوجوب
والحرمة للظن باستحقاق العقاب ان كان المقصود به الوجوب الفعلي فهو مع عدم قيام الدليل عليه من العلم و
الظن المعتبر محل المنع وان كان المقصود به الوجوب الشاني اي ما من شانه ان يجب لمن اطلع عليه بالدليل من العلم
او الظن المعتبر فالظن بالوجوب المشار اليه لا يوجب الظن باستحقاق العقاب ويمكن الذب بانه بعد فرض سد باب
العلم وبطلان الاحتمالات المتطرقة في المقام من العمل بالاصل والاحتياط وغيرها يتاتى الظن بالوجوب الفعلي فيتاتى
استحقاق العقاب فعلا لكن نقول ان هذه مقدمة اخرى خارجة عن الاستدلال ولا يجدي في اصلاح الحال
مع ان الاستدلال على ذلك يرجع الى الاستدلال بدليل الانسداد ولا حاجة الى ذلك الاستدلال وبعد
هذا اقول ان الظن بترتب المصلحة والمفسدة لا يجري في لزوم المتابعة فعلا في المصلحة وتركا في المفسدة كيف لا

ولا يجب الاحتياط في الشبهة التحريمية في باب الشبهة الموضوعية المفردة اتفاقا من الاخباريين وكذا في الشبهة التحريمية
من الشبهة الحكمية اتفاقا من المجتهدين وكذا في الشبهة الغير المحصورة اتفاقا ممن عدا جماعة على ما حكى المحدث الجزائري
عن جماعة من معاصريه كما مر من سكان المشهدين مشهد مولينا امير المؤمنين ومشهد سيد الشهداء عليهما السلم حيث
حكموا بعدم جواز مباشرة احد من المسلمين مع الرطوبة للقطع بان في العالم بل في البلد من لا يجتنب النجاسات ولا من مباشرة
هؤلاء مع الرطوبة فلو باشر احدا منهم باشر من ظن نجاسته او قطع بها وايضا كيف لا وفي الجزم بالاباحة والاستحباب
او الكراهة من باب الجهل المركب في باب الوجوب والحرمة حكما او موضوعا بملاحظة المصلحة والمفسدة الواقعية ولاجل البناء
ولو من باب وجود المانع اعني العلم بالحكم المخالف من باب الجهل المركب الا انه يكفي في عدم استلزام ثبوت المصلحة والمفسدة
للزوم المتابعة لتطرق احتمال الحكمة المانعة عن لزوم المتابعة وبعد هذا اقول ان الضرر بعد امكان منع صدقه على
العقاب الاخروي بدعوى اختصاصه لغة بالمضرة الدنيوية وان كان العقاب الاخروي اشد من المضار الدنيوية بمراتب
كثيرة يمكن منع صدقه على مجرد استحقاق العقاب مع قطع النظر عن العقاب وان كان نفس الاستحقاق اسوء من السوء ومن
هذا وجوب التوبة عن المعصية المعفو عنها كما في العزم على المعصية بناء على كونه معصية بل يمكن منع عموم صدقه
على المفسدة ولو كانت المفسدة مقصورة على الدنيوية على حسب المقصود بها في مفسدة الحرام لوضوح عدم صدق
الضرر على بعض المفاسد الدنيوية بل كثير منها بل يمكن منع صدقه على فوت المنفعة فالاولى تبديل ظن الضرر بظن
الامر المخوف وبعد هذا اقول ان من عدم جواز مخالفة الظن لا يلزم وجوب العمل بالظن لامكان وجوب الاحتياط
او جواز العمل بالاصل لو كان الاحتياط او العمل بالاصل موافقا للعمل بالظن وكذا امكان تخلل الواسطة بغير ما
ذكر مما تقدم فلا بد من سد الاحتمالات وبعد هذا اقول الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بالوجوب والحرمة
وعموم القول بحجية مطلق الظن للظن بالاستحباب والكراهة والظن بالاباحة والظن بالاحكام الوضعية الا ان
يقال ان المدعى هو حجية الظن بالتكليف بناء على ما تقدم من اختصاص النزاع بالظن بالتكليف وكون الكلام
في حجية مطلق الظن في غير ذلك من باب طرد النزاع لا عنوان المتنازع فيه كما تقدم في بعض المقدمات نعم
لابد في القول بتعميم حجية الظن للظن بغير التكليف من دعوى القطع بعدم الفرق او عدم الفارق وبعد هذا
اقول ان دعوى حكم العقل بوجوب دفع الضرر الموهوم تندفع بان بناء العقلاء في امور معاشهم كالتجارات
والزراعات والاسفار في البراري والبحار على ما احتمل فيه الضرر موهوما ولا سيما المسافرة في البحار
فانها محل احتمال الهلاك كثيرا الا ان يقال انه فيما لا يتم امرهم بدونه ولا محيص لهم عن ارتكابه واما ما هو اكثر بالنسبة
مما احتمل الضرر فيه ولو موهوما ومسافرة المسافرين في طريق يحتمل فيه اللص وغيره من المؤذيات فلا مجال لانكار
التزامهم التجنب عنه والزامهم به وذمهم مرتكبه لكن نقول انه قد تقدم ان الانسان لا يبالي بارتكاب مظنون
الضرر لبعض الشهوات فكيف تلك الموهوم وبعد هذا اقول انه لو كان العقل حاكما بوجوب دفع الضرر الموهوم
كما هو المصرح به في الاستدلال لا يجب الاحتياط في باب الظن بالاستحباب او الكراهة او الاباحة مع احتمال
الوجوب والحرمة فالدليل اخص من المدعى الا ان يقال ان النزاع مختص بالظن بالتكليف والكلام في الظن
بغير التكليف من باب طرد النزاع كما مر نعم لا بد في تعميم القول بحجية مطلق الظن للظن بغير التكليف عن دفع
احتمال وجوب الاحتياط بالقطع بعدم الفرق او عدم الفارق كما سمعت او يقال ان وجوب دفع الضرر الموهوم
انما يتاتى لو لم يثبت عقاب على جانب الظن واما لو ثبت اعتبار جانب الظن بالاستحباب او احد من اخويه من باب القطع بعدم
الفرق او عدم الفارق فلا يتاتى وجوب الاحتياط وبعد هذا اقول انه يرد عليه دعوى كون استحقاق العقاب وجدانيا
الى فخر المحققين بتوجيه بان مقتضى كلام فخر المحققين انه كلما حصل الظن بالضرر فحصول الظن بالضرر وجداني

واين هذا من دعوى وجدان حصول الظن بالضرر واستحقاق العقاب في الباب اللهم الا ان يقال ان الغرض من النسبة هو مجرد مناسبتها للدعوى وجدان الضرر باستحقاق العقاب في الباب لا نسبة الدعوى المشار اليها الى فخر المحققين و بعد هذا اقول ان المسئلة بائية الشكلة في باب اثبات المقدمة الثانية بعد عدم اعتبار اطلاق فان الكتاب عمومات يستلزم الدور لعدم ثبوت اعتبار ظواهر الكتاب بغير هذا الاستدلال الا ان يقال ان اعتبار ظواهر الكتاب مورد الاجماع واورد ايضا بوجوه اخرى احدها ما صنعه الحاجبي حيث انهما بعد تسليم استقلال العقل بالحسن والقبح كما يبتني عليه الاستدلال لحكما بان دفع الضرر المظنون احتياط مستحسن ولا ينتهي الى الوجوب في ظاهر الفاضل الخوانساري بقوله الا انه حسن الاحتياط بدفع الضرر بصورة عدم احتمال الحرمة ويندفع بما يظهر مما تقدم من استقلال العقل الشامل عن مزاحمة الشهوات والتخلي و طبعه عن المزاحم بوجوب دفع الضرر الاخروي وثانيا الوجوب في دفع الضرر المظنون الاخروي من باب قبح التجري على المعصية واما بالنسبة الى الضرر المالي فالعقول ملزمة بدفع الضرر الا انه لا يكون من باب الوجوب الشرعي بل لا يحكم العقل بحسن الدفع شرعا فدفع الضرر الاخروي واجب عقلا لا مستحسن احتياطا واما دفع الضرر المالي لا يتصف بالوجوب الشرعي عقلا بل ولا يتصف بالحسن الشرعي من باب الاحتياط واورد عليه ايضا بان جعل الاستدلال مبنيا على استقلال العقل غير ظاهر لان تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية مما دل عليه الكتاب والسنة مثل التعليل في آية النبأ وقوله سبحانه ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله سبحانه ويحذركم الله نفسه وقوله سبحانه افا من الذين مكروا السيئات وانت خبير بان الغرض اعتبار ظاهر الكتاب في غيره بالاستدلال والمفروض عدم ثبوت اعتبار ظاهر الكتاب بوجه اخر في الاستدلال على وجوب دفع الضرر بالآيات يستلزم الدور اللهم الا ان يقال ان اعتبار ظواهر الكتاب مورد الاجماع ويقال انه يحصل العلم من الآيات المذكورة وغيرها بحرمة تعريض النفس للمهالك والمضار ثانيهما ما ذكره الحاجبي ايضا من ان غاية ما يسلم من حكم العقل بوجوب دفع الضرر انما هي في العقليات واما الشرعيات فحكم العقل بوجوب دفع الضرر فيها غير ثابت وقد ذكر الفاضل الخوانساري ان المقصود بالعقليات هو ما يحكم به العقل من امور المعاش والمقصود بالشرعيات هو المسائل الشرعية المتعلقة بامر المعاد كقبول خبر الواحد ووجوب العمل به حذرا عن ترتب العقاب على تركه ومقتضى سكوته عن ترتيبه القول به والمرجع الى تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر في مضار الدنيوية دون المضار الاخروية كما استظهره المدقق والغنية وانما احتمل كون الغرض حصول الظن بالضرر في الامور الدنيوية دون الامور الاخروية فهو بعد كونه خلاف المفروض من المفروض حصول الظن بالضرر في الامور الدينية خلاف ظاهر العبارة بل غير مراد بلا كلام كما ان احتمال كون الغرض حجية حكم العقل في الامور الدنيوية دون الامور الشرعية خلاف ظاهر العبارة ايضا بل غير مراد بلا اشكال بل حجية حكم العقل في الامور الدنيوية لا يرجع الى محصل وقد حررنا المقال في حجية حكم العقل في محله وعلى اي حال فضعف الفرق على ما حررناه واضح لعروض الظن وتعقبه بحكم العقل مع ان المضار الاخروية اعظم وربما يحتمل كون الفرق من جهة خيال كون العقاب مامونا عنه في الشرعيات مع فرض عدم الدليل فيهما على الحكم لابتناء تعلق الحكم فيهما على العلم والاعلام فلا يتطرق الظن بالضرر مع عدم الدليل المعتبر على الحكم بخلاف العقليات وهو خلاف ظاهر العبارة بلا اشكال بل يتطرق الايراد عليه بما يظهر مما مر ثالثها ان الدليل اخص من المدعى اذ غاية ما يفي من الاستدلال انما هو وجوب العمل بالظن بالوجوب والحرمة واما الظن بالاستحباب او الكراهة او الاباحة فلا دليل على حجية الظن في الموارد المذكورة ولا يتم الاستدلال فيها ويمكن دفعه بانه يطرد حجية الظن في باب الاستحباب واخويه بالاجماع المركب والقطع بعدم الفرق بل قد تقدم ان مورد الكلام في المقام انما هو الظن بالوجوب والحرمة وحجية الظن فيما عداهما مبني على حجية مطلق الظن من باب الاجماع المركب والقطع بعدم الفرق رابعها ان

استحقاق العقاب لا يكون ضررا لجواز العفو والمغفرة من الله سبحانه وأجيب بان مجرد استحقاق العقاب ضرر عظيم وجواز
العفو لا يخرجه عن كونه ضررا والا فلا اثبات الضرر في العلم باستحقاق العقاب ايضا وفيه انه قد تقدم امكان منع صدق
الضرر على مجرد استحقاق العقاب والنقض بالعلم بالضرر باستحقاق العقاب مدفوع بان من يمنع عن صدق الضرر على
استحقاق العقاب يمنع عن صدقه على العلم باستحقاق العقاب ايضا ولا توحش فيه نعم يصدق الضرر في صورة العلم بالعقاب
لكن الصدق انما هو على نفس العقاب بعد صدق الضرر على العقاب باعتبار ثبوت العقاب امارة العلم ومن هنا يعلك ان جواز العفو
لا ينافي الظن بالعقاب فينافي الظن بالضرر نعم لو احتمل العفو احتمالا مساويا لا ينافي الظن بالضرر لكن بعد وجود
المقتضي يحصل الظن بترتب المقتضي بناء على اصالة عدم المانع مع ان مقتضى اطلاق الاخبار الدالة على الوعد والوعيد لو
ترتب الثواب والعقاب على الاعمال ويرده عدم اعتبار اصالة عدم المانع على الاظهر بناء على عدم اعتبار اصالة العدم
مع ان اصالة عدم المانع لا يجدي في الظن بترتب المقتضي الا بناء على كون المظنون ما لا اصل هو الظاهر لكن الظهور غير
ثابت واطلاق الاخبار الدالة على الوعد والوعيد مقيدة بانتفاء المانع لا محالة والمفروض عدم ثبوت انتفائه
لا واقعا ولا عملا الا باعتبار اصالة عدم المانع وهو غير ثابت ومع هذا نقول ان احتمال الموازنة بالاحتمال المساوي لا
يبعد القول بالموازنة بين في الباب ثم يمنع عن الظن بترتب العقاب خامسها ان القدر المسلم من لزوم استحقاق العقاب بترك
الواجب وفعل الحرام انما هو اللزوم عند العلم بالوجوب والحرمة واما عند الظن والشك فاللزوم ممنوع ودعوى ان الظن
بالملزوم يستلزم الظن باللازم انما يتم فيما لو كان اللازم لازما لذات الملزوم من حيث انه هو واستحقاق العقاب ليس
لازما لترك الواجب وفعل الحرام والا لاطرد اللزوم عند الشك والجهل والحاصل ان استحقاق العقاب اما ان يكون لازما
للوجوب والحرمة عند العلم بهما او عند الفهم الاعم من العلم والظن او يكون لازما لترك الواجب وفعل الحرام من حيث
انهما هما اما الاول فهو مسلم لكنه لا يجدي نفعا بل يضر بالمقصود واما الثاني فهو موقوف على ثبوت حجية الظن
هو العلم بالضرر عند الظن بالوجوب والحرمة واما الثالث فهو وان كان مثبتا للدعوى لكنه ممنوع لعدم التلازم بين ترك
الواجب وفعل الحرام واستحقاق العقاب لا عقلا ولا شرعا ولا عادة مضافا الى ان لازم الذات لا ينفك عنه الا على سبيل
الاعجاز وخرق العادة كانفكاك الحرارة من النار مع انا نرى نعلم عدم تأتي استحقاق العقاب في كثير من الموارد كمورد
اصل البرائة من الشبهات في الوجوب والحرمة من باب الشبهة الحكم او الموضوع من باب الشبهة المنفردة اذا اتفق ثبوتا الوجوب
والحرمة في الواقع وكذلك موارد خطأ المجتهد عند عدم التقصير وعلى هذا فكيف يمكن جعل استحقاق العقاب
لازما ذاتيا لترك الواجب وفعل الحرام وان قيل ان تخلف استحقاق العقاب عن الوجوب والحرمة فيما ذكر مستند الى
وجود المانع لا الى عدم المقتضي فلا ينافي الذاتية قلت هذا مجرد الدعوى لا شاهد لها ونحن نقول انه من باب
عدم المقتضي وعلى من يدعي الذاتية الاثبات مضافا الى انه اعترف بان مجرد الوجوب والحرمة لا يؤثر في استحقاق
العقاب الا بعد انضمام اصالة عدم المانع فمجرد الظن بالوجوب والحرمة لا يستلزم الظن باستحقاق العقاب الا بعد
الظن بعدم المانع واصل عدم المانع غير جار في الباب لان نفس عدم حصول العلم يصلح مانعا مضافا الى المعارضة
باصالة عدم تحقق اللازم ويرد عليه انه كان المناسب الترديد في الوجوب والحرمة الماخوذين في دعوى استلزام
الظن بالوجوب والحرمة للظن باستحقاق العقاب بان المقصود هو الوجوب والحرمة فعلا او الوجوب والحرمة شأنا والايراد
على كل من الوجهين بما تقدم اذ الوجوب والحرمة من باب الاصل بالنسبة الى الاستحقاق ونشر الكلام في الاصل اولى
من نشر الكلام في الفرع وبعد هذا اقول ان المناسب في المقام نشر الكلام في ان استحقاق العقاب على فعل الحرام او ترك
الواجب بشرط العلم تفصيلا حكما او موضوعا عقلا او شرعا او بنفسهما والجهل مانع في الجملة او بالكلية حكما
او موضوعا عقلا او شرعا او لا استحقاق للعقاب على الفعل او الترك وانما يثبت الاستحقاق على ترك امتثال الامر

والنهي

في الفرق بين الشرط وعدم المانع

والنهي اى ترك الاطاعة باشتراط العلم ومما نعة الجهل قولرانه لا ينبغي الارتياب في استحقاق العقاب على فعل الحرام لنفسه بناء على كون الحسن والقبح عقليين وعلى هذا الحال حال ترك الواجب بناء على اشتماله على المفسدة واما بناء على خلوه عنها وكون حرمته تبعا للوجوب الفعل كما هو الاظهر كما يأتي فيمكن القول باستحقاق العقاب على تفويت المصلحة بناء على ما هو ربا في محله من كون تكاليف الشارع من باب تكاليف ارباب التربية اى مبنية على المصالح والمفاسد مع استدعاء الوقوع واما لو قلنا بخلو ترك الواجب عن المفسدة مع كون تكاليف الشارع من باب نسخ الاطباء فلا مجال للعقاب على ترك الواجب في محض العقاب في جهة التمرد ولا ينبغي الارتياب في عدم اشتراط العلم في استحقاق العقاب لا عقلا ولا شرعا ولا ممانعة الجهل عن تقصير والا لكان الجاهل المقصر معذورا فالكلام في اشتراط العلم بالقوة اى امكان العلم وممانعة الجهل عن القصور ولا ينبغي الارتياب في استحقاق العقاب على التمرد عن اوامر الشارع ونواهيه كما ان الثواب على نفس الاطاعة والانقياد وهكذا الحال في تمرد كل مطيع بالنسبة الى المطاع والطاعة ومن ذلك استحقاق العقاب على التجري على المعصية وكذا استحقاق العقاب لو فرض نهى الشارع او المطاع عن شيء حسن لكن لا مجال لانحصار استحقاق العقاب في جهة التمرد والا لما اختلف العقاب على المحرمات ضعفا وشدة لاتحاد جهة التمرد مع انه ينافي القول بكون الحسن والقبح عقليين والمدار في اشتراط الشيء في اقتضاء شيء لشيء وممانعة عن اقتضائه وان توهم بعض ان عدم المانع من باب الشرط وذكر المحقق القمي في بعض كلماته في الغنائم ان عدم المانع شرط من الشروط على اصطلاح حال الاقتضاء في الشرط بعدم اقتضاء الشيء بنفسه للشيء ومداخلة الشرط في الاقتضاء وممانعة الشيء عن الاقتضاء في المانع باقتضاء الشيء بنفسه للشيء وتمانع المانع عن الاقتضاء فلو امكن اطراد الاقتضاء مع وجود المانع لاطرد الاقتضاء مثلا اضائة فتيلة السراج يشترط بوصول الدهن ولا مجال لحال استعداد الفتيلة للاضائة وممانعة عدم وصول الدهن مع ان المانع اصطلاحا لا بد من كونه وجوديا واما هبوب الريح فهو مانع عن الاضاءة فان الفتيلة الموصول اليها الدهن يكون مستعدة للاضائة ومقتضية له بلا شبهة فالامر في هبوب الريح من باب المانعية كيف لا ولا اشكال في ان عدم الهبوب لا يصلح حال اقتضاء الفتيلة الموصول اليها الدهن للاضائة الا ان وجوده يوجب فساد الاضائة فالعلم لا يصلح به حال استحقاق العقاب لكن الجهل يفسد الاستحقاق ولو امكن اطراد الاستحقاق مع الجهل لاطرد الاستحقاق نظير ان العالم مستحق للتعظيم الا ان الجهل من باب الجهل بالموضوع مانع عن التقصير في التعظيم ومن هنا انه لو امكن استحقاق الملامة في حق الجاهل التارك للتعظيم لاطرد الاستحقاق بخلاف ما لو كان الاستحقاق بشرط علم العالم فانه لو امكن اطراد الاستحقاق في حق الجاهل لم يطرد فقد علمت ان استحقاق العقاب على فعل الحرام بنفسه لكن الجهل مانع الا ان ممانعة الجهل بالحكم ينافي على الاطلاق واما ممانعة الجهل بالموضوع فقد بينا كما في الشبهة المنفردة من الشبهة الموضوعية وقد لا ينافي كما في الشبهة المحصورة بناء على القول بوجوب الاحتياط فيها من باب شمول الاطلاقات لتكاليف لحال الجهل وشمول اطلاقات النواهي للشبهة المحصورة بالخصوص كما هو الاظهر لكن عدم المنافاة في الشبهة المحصورة على حسب العرف مبني على شمول الاطلاقات لنواهي والا فالعقل لا يضائق عن وجوب الاحتياط بثبوت الممانعة في الشبهة المحصورة ايضا لكن جرى المحقق القمي على مضائقة العقل عن وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة لكون الامر على تقدير وجوب الاحتياط في الشبهة المذكورة من قبيل تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا مجال عقلا لوجوب الاحتياط واطراد الممانعة في تلك الشبهة لكن قد تحقق في محله وكما يقتضي العلم التفصيلي لثبوت استحقاق العقاب في فعل الحرام او ترك الواجب فكذا الحال في العلم الاجمالي وبما شرحناه ذكرنا من كون الامر من باب ممانعة الجهل عن استحقاق العقاب لا باستحقاق العقاب على نفس فعل الحرام او نفس ترك الواجب لا اشتراط العلم في استحقاق العقاب امور احدها ان مقتضى تعريف الواجب بما يستحق تاركه للعقاب وتعريف الحرام بما

يستحق فاعله العقاب كون ترك الواجب وفعل الحرام موجبا كل منهما بنفسه لاستحقاق العقاب من دون مدخلية للعلم في الاستحقاق لكن يمكن ان يقال بعد الاغماض عن الكلام في استحقاق العقاب على ترك الواجب ان استحقاق تارك الواجب للعقاب لا ينافي اشتراط الاستحقاق بالعلم اذ الغرض استحقاق تارك الذات المتصفة بالوجوب وفاعل الذات فقط الذات المتصفة بالوجوب شأنا وعلى تقدير اشتراط الاستحقاق بالعلم لا يثبت في ترك الواجب الا في صورة ترك ما علم وجوبه لعدم الوجوب بدون العلم ومما ذكرنا علم انتقاض تعريف الواجب والحرام بالجاهل القاصر لترك الذات مع عدم استحقاقه العقاب ولا حاجة الى التقييد بالعلم كما ربما يتوهم وان قلت انه على ما ذكرت من اشتراط الوجوب بالعلم يلزم الدور قلنا ان لزوم الدور على تقدير كون المقصود بالعلم هو العلم بالفعل واما لو كان المقصود بالعلم هو العلم بالقوة اي امكان العلم وقد تقدم ان الكلام في اشتراط العلم بالقوة فلا مجال للدور نعم يلزم الدور بناء على اشتراط العلم في صحة التكليف لظهور ان العلم في العلم بالفعل ثانيها ان الاصوليين منا ومن المعتزلة ذكروا عند الكلام في الحسن والقبح ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى ما يستحق فاعله المدح والثواب وما يستحق فاعله الذم والعقاب من دون ذكر اشتراط العلم في استحقاق الثواب والعقاب لكن يمكن ان يقال ان هذا المقال في مقابلة الاشاعرة من كون الحسن والقبح شرعيين اي تابعين للامر والنهي بمعنى كون حسن الفعل بكونه مأمورا به وكون قبح الفعل بكونه منهيا عنه والغرض من التعريفين المذكورين اناطة الثواب والعقاب بحسن الفعل وقبحه في الجملة ثالثها ان مقتضى الاتفاق على حسن الاحتياط فيما شك في وجوبه او حرمته بالفعل في الاول والترك في الثاني كون المدار في استحقاق العقاب على نفس الترك والفعل اذ لو كان المدار على العلم بالوجوب والحرمة فلا مجال للوجوب والحرمة بعد فرض الشك فلا مجال للاحتياط اذ لا مجال للاحتياط في الوجوب فيما لا مجال لغير الوجوب فيه ولا مجال للاحتياط في الحرمة فيما لا مجال لغير الحرمة فيه لكن يمكن ان يقال ان الاتيان بما شك في وجوبه وترك ما شك في حرمته من باب الاحتياط ليس من جهة الفرار عن عروض استحقاق العقاب في ترك الواجب وفعل الحرام بل من جهة الفرار عن فوت المصلحة الواقعية في ترك الواجب ومصادفة المفسدة الواقعية في فعل الحرام رابعها لزوم التصويب على تقدير اشتراط استحقاق العقاب بالعلم لكنه يندفع بانه انما يتم على تقدير اشتراط استحقاق العقاب بالعلم بالفعل واما على تقدير الاشتراط بالعلم بالقوة فلا يتم ذلك خامسها اصالة عدم اشتراط استحقاق العقاب بالعلم وهو مدفوع بعد عدم اعتبار اصالة العدم بان الكلام في مقام الاجتهاد والتمسك بالاصل لعدم انما يتم في مقام العمل مع ان التمسك بالاصل في دفع الاشتراط انما يتم في دفع الاشتراط شرعا واما الاشتراط عقلا فلا مجال للتمسك بها في دفعه ومقتضى ما تقدم عموم الكلام في المقام للاشتراط عقلا وشرعا الا ان يقال ان اصل العدم بعد اعتباره يعم كل ما شك فيه على ان مقتضاه عدم اشتراط العلم معارض باصالة عدم مانعية الجهل اذا عرفت ما تقدم فنقول ان مقتضى ما سمعت كفاية العلم الاجمالي في استحقاق العقاب بعد اشتراط العلم فيه فبعد انسداد باب العلم وبقاء التكليف وبطلان سائر الاحتمالات يأتي حكم العقل باعتبار مطلق الظن بواسطة وجوب دفع الامر المخوف والضرر المظنون الا ان يقال ان هذه مقدمة خارجة عن الاستدلال مع ان الامر على ذلك يرجع الى دليل الانسداد ولا حاجة الى ذلك الاستدلال ايضا ما ذكر في الاستدلال في ترتيب دعوى استناد تخلف استحقاق العقاب في الموارد المتعددة الى وجود المانع من انه مجرد دعوى لا شاهد لها مدفوع بانه بمجرده لا يبطل به تلك الدعوى ولا بد في ابطالها من ذكر مستند لها كما ان ما ذكره من ان التخلف من جهة ما ذكر مقتضى مجرد دعوى ايضا لا شاهد لها في كلامه لكن ظهر مما مر سابقا تخصيص الاشتراط عن المانعية وكون الامر في الواجبات والمحرمات من باب مانعية الجهل لا اشتراط العلم سادسها ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم الشارع قطعا او ظنا بالرجوع في مورد الظن الى البراءة والاستصحاب او ترخيصه لترك ما علم الظن وجوبه قطعا او الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون والا لكان ترخيص العمل بالاصل المخالف للظن العقاب في

مفسدة ترك الواجب وفعل الحرام فاصل البراءة والاستصحاب ان قام عليهما الدليل القطعي بحيث يدل على وجوب الرجوع
اليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر فلا اشكال في عدم وجوب مراعاة ظن الضرر وعدم وجوب الترك
والفعل بمجرد ظن الوجوب والحرمة لما عرفت من ان ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون الا لمصلحة
يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته واقعا وان منعنا عن قيام الدليل القطعي على الاصول وقلنا ان الدليل القطعي
لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصا في الاحكام الشرعية وخصوصا مع الظن بالخلاف وكذلك الدليل لم يثبت على
الرجوع الى البراءة حتى مع الظن بالتكليف لان العمدة في دليل البراءة الاجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف
نقول لا اقل من ثبوت بعض الاخبار الظنية على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فيحصل
الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعاة الظن بالضرر وهذا القدر يكفي في عدم الظن بالضرر وتوهم ان تلك الاخبار
الظنية لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون مدفوع بان المفروض ان الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في
مظان الضرر الا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل
فلا وجه لاطراح الاخبار الظنية الدالة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل اقول انه بعد انسداد باب العلم
فالعمل باصل البراءة او الاستصحاب يستلزم الخروج عن الدين ثم هذه مقدمة خارجة عن الاستدلال وتوجب
رجوع الاستدلال الى الاستدلال بدليل الانسداد ومع هذا اقول ان حكم الشارع بالرجوع الى البراءة في مورد
الظن لا يستلزم التدارك لاحتمال مخالفة الظن للواقع نعم يستلزم التدارك في مورد موافقة الظن للواقع و
مع هذا اقول ان قيام الدليل القطعي بحيث يدل على جواز الرجوع الى اصل البراءة والاستصحاب في موارد الظن
بالتكليف محل المنع والتمسك ببعض الاخبار الظنية على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن
يستلزم الدور اذ عمدة ما يثبت حجيته بواسطة حجية مطلق الظن انما هو حجية خبر الواحد فالتمسك بخبر الواحد في مورد
الظن عجيب ومع هذا اقول ان قيام بعض الاخبار المعتبرة على اعتبار اصالة البراءة في مورد الشك في الحكم الشرعي ممكن الا ان
ومع هذا اقول البناء على كون الامر من باب التدارك انما يتاتى فيما ذكره من دلالة بعض الاخبار الظنية على الاستصحاب
والبراءة عند عدم العلم لو ثبت العموم لموارد الظن من موارد انسداد باب العلم وهو مشكوك فيه المسلم الا ان يكون البيان
بالعموم مبنيا على اعتبار الظن النوعي سابقها ما اورد به في غير موضع من المعارج نقلا وتحريرا ان النواهي الدالة على حرمة
العمل بالظن قد صيرتنا مامونين مطمئنين في مخالفة الظن عن الضرر وليس في مخالفة الظن بعد ملاحظتها مظنة للضرر اصلا
كما اذا امر الطبيب الحاذق الحكيم عبده بوضع يده على العقرب فانه يزيل الظن بالضرر ولا يكون في ترك العمل بالظن مظنة
للضرر والمرجع الى ان النواهي المشار اليها برفع الموضوع اعني الظن بالضرر ويمكن تقريره بان مقتضى النواهي المشار اليها
عدم اعتبار الظن فمقتضاه عدم وجوب دفع الضرر المظنون والمرجع الى ان النواهي المشار اليها برفع الحكم اي بوجوب تخصيص
وجوب دفع الضرر المظنون ويمكن تقريره بان مقتضى النواهي المشار اليها نظرا الى الضرر على العمل بالظن فلو وجب دفع الضرر
المظنون لوجب ترك العمل بالظن والمرجع الى المعارضة والاستدلال بلزوم دفع الضرر المظنون على عدم جواز العمل
بالظن اقول انه بعد عدم اعتبار اطلاقات الكتاب عموما يكون الظاهر ان المقصود بالظن هو ما كان غير مربوط بالدليل
الدالة على اعتباره الموجب لاطمينان النفس وسكونها لا مطلق الاعتقاد الراجح لتعرّض المانع عن النقيض وان كان
مربوطا بالدليل المذكور ونظيره ما حررناه في الاصول في جواز نقض الحكم بالحكم من ان الظاهر مما دل على حرمة الرد على
الحاكم انما هو الرد بدون المدرك من باب عدم التمكين عن الحكم وميل الطبيعة ولا يشمل الرد مستندا الى المدرك
والدليل و بعد هذا اقول انه لا بد من تخصيص تلك النواهي بصورة التمكن من العلم الا بازمنة الحضور كما ربما
يتوهم لعدم التمكن من تحصيل العلم للاكثر في اعصار الحضور غالبا اذ لولا ارتكاب التخصيص يلزم البناء على الا

حرّر ظ

الاحتياط او غيرهما من الوجوه المتقدمة بالبطلان وان التخصيص امر سهل ولا سيما بالنسبة الى عمومات الكتاب بعد اعتبار
نعم الاستدلال فيه اختلال الحال من جهة عدم سد ما ينطرق في المقام من وجوه الاحتمال ووجوه آخر لا مجال للعمل بالتزام
المشار اليها في زمان انسداد باب العلم وبطلان الاحتمالات المتطرقة الاان هذه مفقودة هنا وجه حسن الاستدلال والترتيب المتقدمة
الى الاستدلال بدليل الانسداد وبعد هذا اقول ان الادلة ثلاثة النواهي على حرمة العمل بالظن ظنيته ايضا ولا يمكن اعتبار
الا ما عينا مطلق الظن في التمسك بها يستلزم الدور الا ان يقال ان حجية ظاهر الكتاب قطعية بالاجماع او يقال ان كثرة
النواهي المشار اليها توجب العلم في الباب فقد يحصل ان النواهي المشار اليها لا مجال لافادتها الامن من الضرر ولا
افادة عدم وجوب دفع الضرر ولا افادة تطرق الضرر على تقدير العمل بالظن بل وجوب دفع الضرر على تقدير ثبوته
قطعي مستفاد من حكم العقل نقلا وعقلا ووجوب لدفع المستفاد من تلك النواهي ظني فلا بد من تخصيص تلك النواهي بصورة
انفتاح باب العلم وما يقال ان القطعي لا يقاومه الظني ليس بالوجه اذ لو اخذ الفعلية في كل من القطعي والظني فلا مجال للتعارض
وان اخذ الشانية في كل منهما فليس احدهما راجحا بالنسبة الى الاخر لكن الظاهر بل بلا اشكال ان المقالة المشار اليها مبنية
على ما جرى عليه الاصوليون من اعتبار الفعلية في جانب القطعي واعتبار الشانية في جانب الظني ونحوها يقال ان الظن
المستفاد من الامارات يتقدم الظن الثاني وفيه ان الامر من باب قيام الظن على عدم حجية الظن فالظن الاول بالنسبة الى
الظن الثاني من قبيل الاستصحاب الوارد بالنسبة الى المورود فلا بد من تقديم الاول فلا مجال لملاحظة الموه هنا بناء
على عدم شمول النواهي لنفسها والا فيسقط النواهي عن درجة الاعتبار وتعمل بالامارات ويظهر الحال بما يأتي من
الكلام فيما لو قام بعض الظنون مما لم يثبت اعتباره نفيا واثباتا بناء على عدم حجية بعض الظنون مما لم يثبت اعتباره
نفيا واثباتا ثامنها النقض بامثال القياس واجيب بعدم التزام حرمة العمل بالقياس عند انسداد باب العلم وثبت
خبر بان دونه خرط القتاد وقد اجاد من قال انه خلاف مذهب الشيعة ولا اقل من كونه مخالفا للاجماع المنقول
المستفيضة بل المتواترة كما يعلم مما ذكروه في باب القياس واجيب ايضا بان الشارع اذا الغى ظنا تبين ان في العمل به
ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به وفيه انه لا مجال لترتب العقاب على الفعل والترك مع كون استحقاق العقاب على الفعل
ازيد بناء على كون المقصود بالضرر استحقاق العقاب كما هو مقتضى الوجه الاول من الوجهين المذكورين في بيان نقد الاول
مع انه لو كان المقصود بالضرر هو استحقاق العقاب فالنهي عن العمل بالقياس لا يوجب عدم الظن لانه امر قهري لا يختلف حاله
بالنهي عن العمل به وعدمه واعترض عليه بما تلخيصه ان العمل بالقياس مثلا ليس الا على سبيل العمل بالشهرة من حيث تطرق
الضرر على العمل به حيث انه كما يجوز العمل بالشهرة من باب الاحتياط كذا يجوز العمل بالقياس من باب الاحتياط وكما لا يجوز الفتوى
بمقتضى القياس لا يجوز الفتوى بمقتضى الشهرة للزوم التشريع فليس الامر بحيث يترتب الضرر على العمل بالقياس دون
العمل بالشهرة او يكون الضرر المترتب على القياس اشد من الضرر المترتب على الشهرة ويتطرق الاعتراض عليه بان جواز
الاحتياط بالقياس مبني على عدم اقتضاء الاخبار الناهية عن العمل بالقياس عدم جواز مطلق الاعتناء بالقياس والا فلا
مجال للاحتياط بالقياس كما انه لا مجال على ذلك للعمل بالاصل لو ارتفع الظن من الخبر بواسطة القياس بناء على اعتبار الظن
الشخصي وكذا لا مجال للترجيح في الخبرين المتعارضين بالقياس بناء على كون الظن في طرف الراجح مستندا الى الخبر بشرط الترجيح
لا الى المرجح ولا الى المجموع المركب اعني مجموع الخبر والقياس والا فلا اشكال في عدم جواز الترجيح بالقياس لا مستقلا له في
افادة الظن بالحكم على تقدير كون الظن مستندا الى المرجح ومدخلا له في الظن بالحكم على تقدير استناد الظن الى المجموع المركب
وايضا عدم جواز الفتوى بمقتضى الشهرة من جهة التشريع والا فلم يثبت حرمة العمل بالشهرة قضيته ان المعروف من آثاره
ما دل الدليل على عدم جواز العمل بها واما القياس فلا يجوز الفتوى بطبقه بحكم الاخبار الناهية عن العمل بالقياس لو فرض عدمنا
جواز التشريع وعدم جواز الفتوى بمفاد الشهرة من قبيل عدم الجواز العملي وعدم جواز الفتوى بمقتضى القياس من باب عدم

الجواز الاجتهادي وبوجه آخر الضرر في الفتوى مقتضى القياس بواسطة نفس القياس واما الفتوى فمقتضى الشهرة بواسطة التشريع ومنه لا يوجب كون مقتضى الشهرة ضارا نظيران حسن الاحتياط لا يجدي في جواز التشاغل في المندوبات اذ نفس الفعل لا يصير حسنا بواسطة الاحتياط والحسن في مجموع الفعل وداعي الاحتياط ومنشأ الحسن هو داعي الاحتمال بعني ان الاستدلال المتقدم لا يجري الا في الواجب والحرام وجهته الظن بغير الوجوب والحرمة من الاحكام الخمسة والاحكام الوضعية بناء على كونها احكاما مستقلة من باب القطع بعدم الفرق والاجماع المركب ويمكن ان يقال ان المدار في اعتبار الظن بالوجوب والحرمة على حسب ما تقتضيه الاستدلال المتقدم على الاحتياط والعمل في الحقيقة بالاحتياط لا بالظن والاحتياط لا يجري في غير الوجوب والحرمة فلا مجال لدعوى القطع بعدم الفرق والاجماع المركب لكن نقول ان العمل على حسب ما يقتضيه الاستدلال المتقدم انما هو بالظن وجهته داعي الاحتمال تعليلية لا تقييدية كما يظهر مما مر فيطرد الاعتبار في غير الوجوب والحرمة من باب القطع بعدم الفرق والاجماع المركب نعم لو كان الظن مخالفا للاحتياط كما لو قام الشهرة على عدم جزئية شيء او عدم شرطيته او عدم مانعيته للعبادة فكان الامر من باب الشك في المكلف به فلا مجال فيه لجواز العمل بالظن لعدم تأتي القطع بعدم الفرق في هذه الصورة ولا يتأتى فيها الاجماع المركب ومع ذلك لا اختصاص للاحتياط بالوجوب والحرمة بل يجري فيما لو دار الامر بين الاباحة والاستحباب او الكراهة ويكون الاحتياط في الاول في الاولين في الفعل وفي الثاني في الترك ومن هذا تمسك بالاحتياط على القول بجواز التسامح في المندوبات والمكروهات بل يجري فيما لو دار الامر بين جزئية شيء او شرطيته او مانعيته للعبادة مع عدم رجوعها الى الوجوب والحرمة ويكون الاحتياط في الاولين في الفعل وفي الاخير في الترك كيف لا والخلاف في وجوب الاحتياط في المقام معروف وفيه اطلاق الاحتياط في كل من القول بالوجوب والقول بعدم الوجوب الا ان يقال انه باعتبار رجوع الجزئية والشرطية الى الوجوب واستلزامهما له ورجوع المانعية الى الحرمة واستلزامها له لكن يمكن القول بان مدار الاستدلال المتقدم على قسم مخصوص من الاحتياط وهو ما تطرق فيه احتمال الضرر فلا يجري في الظن بالاستحباب والكراهة كما لا يجري في الظن بالاباحة ولا يجري في الاحكام الوضعية بناء على عدم رجوعها الى الاحكام التكليفية مع قطع النظر عن استلزامها للاحكام التكليفية **الثالث** انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح والمقصود بالمرجوح هو الموهوم عقلا او شرعا او عرفا لكن لا يساعده الاشتقاق بل مقتضى الاشتقاق الاشتمال على الرجحان كالمكروه لاشتماله على الكراهة الا ان يقال ان الاصل المرجوح عليه نحو المشترك حيث ان الاصل المشترك فيه والغرض ما رجح شيء عليه كما انه لو لم يجب العمل بالظن لزم اختيار الحكم الموهوم والموهوم على اختيار الحكم المظنون والاختيار المذكور قبيح عقلا وقد يقال ان لفظ الترجيح مأخوذ من الرجحان وهو بحسب اطلاق المتكلمين المصلحة الداعية الى الفعل وفي الاصطلاح الاصوليين جنس الوجوب والاستحباب العقليين اعني كون الشيء بحيث يستحق فاعله المدح الشرعي اعني كون الشيء بحيث يستحق فاعله الثواب هذا اذا جعلناه صفة للفعل والا فهو جنس للعلم والظن ايضا عندهم فيكون صفة للاعتقاد ولا ريب ان لفظ الترجيح عبارة عن جعل الشيء راجحا ويطلق على اعتقاد كون الشيء راجحا ونسبة الرجحان الى الشيء مجازا راجحا فعلى هذا يحصل للترجيح اثنى عشر احتمالا من ضرب احتمالات الثلاثة باعتبار هيئة التفعيل في الاحتمالات الاربعة له باعتبار مادة الرجحان مضافا الى ما هو المراد في قولهم الترجيح بلا مرجح كما صرح به من حمله على اختيار احد الاشياء فله ثلاثة عشر احتمالا انتهى ويطلق الترجيح في كلمات الاصوليين في باب الترجيح على ما يتقوى به الامارة او الدليل على معارضه وكذا يطلق في كلمات الاصوليين على تقديم احد الشيئين على الآخر وهذا الاطلاق مشهور وبينهم شايع الاستعمال في المباحث بل هو شايع الاستعمال في كلام غير الاصوليين من ارباب العلوم ومنه قولهم الترجيح بلا مرجح محال وترجيح المرجوح قبيح ومنه ايضا استعماله في تقديم المجتهد امارة على الاخرى في العمل وفاقا والمرجح في جميع هذه الاستعمالات اعني الاستعمالات في الاطلاق الثاني الى الاستعمال في الاختيار كما سمعت حكايته في كلام القائل المذكور عن حمل الترجيح

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فی قولهم الترجیح بلا مرجح علی الاختیار ویمکن ان یقال ان الرجحان یستعمل غالبا بمعنی المزیة فی الشیء ومنه حکمة الوزن
بل منه ثقل کفة المیزان والترجیح یطلق غالبا علی الاختیار ومنه الترجیح المأخوذ فی الاستدلال المذکور وکذا یطلق
علی نسبة المزیة الی الشیء بل یطلق علی اعتقاد المزیة فی الشیء وکذا یطلق علی الایجاد ومنه ما فی کلام ارباب الکلام من احتیاج
الموجود الی العلة المرجحة للوجود اللهم الا ان یعمم الاختیار للایجاد لکنه بعید اذ الاختیار انما هو من الوجود فاین
الاختیار من الایجاد ویمکن ان یراد به جعل الشیء ذا مزیة وبالجملة فالمقصود بالترجیح هو الاختیار والظاهر بل بلا اشکال
ان المقصود بمبدء الاشتقاق فی الراجح والمرجوح اعنی الرجحان هو المزیة والفضل فالراجح عبارة عما لو کان له مزیة وفضل
بالاضافة الی شیء اخر والمرجوح عبارة عن الشیء الفاقد للمزیة والفضل فالمظنون راجح والموهوم مرجوح بناء علی ما
ذکر فی معنی الراجح والمرجوح والغرض من الاستدلال قبح اختیار الفاقد للمزیة علی الواجد لها وربما فسر المحقق القمی بعد
جعل الترجیح بمعنی الاختیار ایضا بجعل الراجح بمعنی ما یستحق فاعله المدح والمرجوح بمعنی ما یستحق فاعله الذم بتقریب ان المظنون
راجح بالمعنی المذکور حیث انه یشبه الصدق والموهوم مرجوح بالمعنی المذکور لانه یشبه الکذب بل هو هو فلولا لزوم العمل
بالظن یلزم العمل بالموهوم والقول بانه حکم الله ورفع الید عن المظنون وهذا اختیار للمرجوح علی القول بکون الموهوم
حکم الله سبحانه علی الراجح وهو القول بان المظنون حکم الله سبحانه لکان خبیرا بانه خلاف ظاهر الاستدلال مع انه
الفاسد حیث ان الظاهر من کلماتهم فی تعریف الحسن بما یستحق فاعله المدح عاجلا والثواب اجلا والقبیح بما یستحق فاعله الذم
عاجلا والعقاب اجلا وکذا تعریفهما بما یستحق فاعله الذم هو استلزام المدح والذم فی العاجل والثواب والعقاب فی
الاجل فلابد علی ذلک من ثبوت عدم جواز العمل بالموهوم من الخارج والمفروض ان الغرض اثبات عدم الجواز بهذا الاستدلال
بل الاستدلال علی ذلک من باب المصادرة علی المدعی اذ المرجع الی الاستدلال علی وجوب العمل بالمظنون بانه لولاه یلزم
الحرام فی العمل بالموهوم ولا یخفی ان وجوب العمل بالمظنون عین حرمة العمل بالموهوم بناء علی عدم احتمال التخییر و
یمکن ان یقال ان المدار فی الراجح والمرجوح فی الاستدلال علی مجرد استحقاق المدح والذم فیرجع الاستدلال الی دعوی
استلزام استحقاق المدح والذم فی العرف لاستحقاق الثواب والعقاب شرعا فیمکن کفایة استحقاق الذم علی العمل بالموهوم
فی استحقاق العقاب علیه ولزوم البناء علیه بناء علی حجیة حکم العقل لکن نقول انه بعید عن ظاهر الاستدلال اذ
مرجع الامر علی ذلک الی الاستدلال باستقرار طریقة اهل العرف علی الملامة علی العمل بالموهوم ولا ریب ان التعبیر عن
هذا المقصود بالاستدلال المتقدم بعید عن التعبیرات والعبارات المتعارفة بل هو من قبیل الاکل من القفا فالمناسب ان یجری فیها
یأتی علی الکلام فی الاستدلال بناء علی التقریر الاول لا انه یطرد فیه من الکلام بناء علی التقریر الثانی ما یأتی الا طرادا بل
نقول ان حکم العقل باستحقاق العقاب علی ما یکون محل ملامة الناس محل المنع وان قلت فکیف یحکم العقل باستحقاق العقاب فی
موارد الحکم باستحقاق الذم قلت ان حکم العقل بنفسه باستحقاق العقاب غیر الحکم باستحقاق العقاب فی مورد حکم الناس باستحقاق
الذم حیث ان الحکم باستحقاق العقاب فی الاول من جانب العقل بنفسه کما ان الحکم باستحقاق الذم ایضا من جانب نفسه ایضا
ولا ارتیاب واما حکم العقل باستحقاق العقاب فی الثانی فانما هو متفرع علی حکم اهل العرف باستحقاق الذم ولا یجزم العقل بحکم اهل
العرف بل ربما یکون خطأ عنده فلا یتأتی حکم العقل باستحقاق العقاب ویجری المقال ان یقال انه ان کان الغرض حکم العقل باستحقاق
العقاب عند الحکم باستحقاق الذم والعقاب فالمرجع الی حکم العقل باستحقاق العقاب فیما حکم فیه باستحقاق العقاب وان کان الغرض
حکم العقل باستحقاق العقاب بعد الحکم باستحقاق الذم فلا ریب ان الحکم باستحقاق العقاب لیس متفرعا علی الحکم باستحقاق الذم
کان الغرض حکم العقل باستحقاق العقاب بعد حکم الناس باستحقاق الذم ففیه منع لزوم حکم العقل باستحقاق العقاب بعد
حکم الناس باستحقاق الذم اقول ان الاستدلال بالوجه المذکور بعد کون المقصود بالترجیح المأخوذ فیه هو الاختیار مبنی
علی ادراک العقل حسن الشیء وقبحه بمعنی استحقاق المدح والذم علیه عاجلا واستحقاق الثواب والعقاب علیه اجلا یکون عل

الاز

الادراك من جهة القصور في الشيء بعد اشتماله على جهة الحسن والقبح لاقصور العقل بعد الادراك وكذا على استلزام حكم العقل بالحسن والقبح لحكمه بكون المحكوم به من جانبه على حسب الحكم والقبح من لزوم الفعل او لزوم الترك حكما شرعيا وكذا على استلزام حكم العقل بكون المحكوم به من جانبه حكما شرعيا لكونه حكما شرعيا ظاهرا اي بجهة حكم العقل بكون المحكوم به حكما شرعيا وهذا هو مورد الكلام في حجية ما يستقل بادراكه العقل وان توهم كون الكلام فيه في الاستلزام المذكور بالنسبة الى الحكم الواقعي اعني استلزام حكم العقل بكون المحكوم من جانبه حكما شرعيا واقعا والحق في جميع المراتب الثلثة المذكورة هو القول بالثبوت بخلاف الاستلزام بالنسبة الى الواقعي المشار اليه فانه لا مجال للالتزام على تقدير كون حكم العقل ضروريا لعقول تفصيل الحال في المراحل المذكورة موكول الى ما حررناه في محله وعلى حال الاستدلال بالوجه المذكور حال الاستدلال بالوجه السابق بل على تقدير للحال لا الاستدلال في جميع الاستدلال بحكم العقل على حكم فعل من افعال المكلف بخلاف الاستدلال بدليل الانسداد اذ المدار فيه على تعيين وظيفة الله سبحانه في مقام التكليف نعم يتاتى فيه الابتناء على ثبوت حسن الشيء وقبحه بمعنى استحقاق المدح او الذم ان لا يتاتى فيما استحقاق الثواب والعقاب وبعد هذا اقول ان الظاهر ان المرجوح ما اشتمل على الحزازة والنقص والموهوم غاية الامر خلوه عن الرجحان واما اشتماله على الحزازة والنقص فليس بثابت بر شدا ليه ما اشتهر من ان ترك المستحب لا يكون مكروها بل ستما بعض نقلا بترك الاولى للزوم الحزازة في المكروه وعدم ثبوت اشتمال ترك المستحب على الحزازة بل الحق والتحقيق كما نقل ان ترك الواجب لا يكون حراما الا على وجه الغيرية بمعنى ان الحرام لا بد فيه من اشتماله على المفسدة وترك الواجب غاية الامر فيه خلوه عن المصلحة وجهة المحبوبية واما اشتماله على المفسدة فغير ثابت فليس مبغوضيته الا بتبع حب الفعل وان امكن اشتماله على المفسدة وجهة البغض بالاضافة الا ان الظاهر بل بلا اشكال انه لو اتفق يكون نادرا وكذلك ترك الحرام يكون واجبا الا على وجه الغيرية بمعنى ان الواجب لا بد من اشتماله على المصلحة وترك الحرام غاية الامر فيه خلوه عن المفسدة واما اشتماله على المصلحة فغير ثابت فليس محبوبيته الا بتبع بغض الفعل وبما ذكر يظهر حال ترك المستحب وترك المكروه فان ترك المستحب لا يكون مكروها وترك المكروه لا يكون مستحبا للزوم الحزازة في المكروه ولزوم المزية في المستحب وترك المستحب غاية الامر فيه كونه خاليا عن الرجحان والمزية واما اشتماله على الحزازة فليس بثابت فالتسامح في استحباب الفعل بناء على القول بالتسامح لا يقتضي كراهة الترك فلو ورد الخبر الضعيف باستحباب الفعل لا كراهة الفعل فيما لو ورد الخبر الضعيف بالكراهة ملاحظة ثبوت استحباب الترك واقتضائه كراهة الفعل وترك المكروه غاية الامر فيه كونه خاليا عن الحزازة واما اشتماله على الرجحان والمزية فليس بثابت وبما ذكر يظهر ان الفرق من المشهور بين ترك المستحب وبين ترك المكروه باستحباب الاخير دون كراهة الاول كما ترى وتفصيل الحال موكول الى ما حررناه في محله لكن الذي يقتضيه تعميق النظر في الحال انه بناء على كون الامر بالشيء عين النهي عن الضد العام وكون النهي عن الشيء عين الامر بالفعل كما هو الاقرب فلا مجال لكون حرمة ترك الواجب تبعا للوجوب فضلا عن وضوح ان التبعية لا بد فيها من التعدد وهو خلاف المفروض قضية فرض العينية وبما ذكر يظهر الحال في ترك المستحب وترك المكروه ولا يتاتى ما تقدم على كون كراهة ترك المستحب تبعا لاستحباب الفعل وكون استحباب ترك المكروه تبعا لكراهة الفعل فغاية الامر في ترك المستحب الخلو عن الحزازة وغاية الامر في ترك المكروه الخلو عن الحزازة والمدار في الاستحباب على الرجحان وفي الكراهة على الحزازة فلا يتصف ترك المستحب بالكراهة ولا يتصف ترك المكروه بالاستحباب ولو لم يتاتى التبعية قضية كون الامر بالشيء ندبا عين النهي عن تركه وكون النهي عن الشيء تنزيها عين الامر بفعله فلا محيص ولا مناص عن كراهة ترك المستحب واستحباب ترك المكروه لكن نقول ان الحرام المصطلح هو ما كان فعله محل المنع والواجب المصطلح هو ما كان فعله محل الالزام نظير ان الشرط مصطلح في لسان المتكلمين والاصوليين فيما يلزم من

[illegible] لا يلزم من عدمه الوجود والمانع مصطلح في الشان فيما يلزم من وجوده العدم والدلالة في الشرع على
[illegible] الشرطية بما تعلق في الوجوب وبشرط الوجوب به ولا يستلزم المقتضي لوجوبه وللدلالة على العمل
على ما في المانع المتحقق من نوع للمانع عدم المانع في الوجوب ممتنعا لا انطباقه على شرط التزاحم الا ان يعرف ما
التزاحم مما اشتمل الفعل على اشتمال الفضيلة ومحبوب لرجحانه وللفرع عدم المحبوب بما يتم به الانتقال الى الاشتمال
المفاسد لكن يطلق الشرط على المانع ايضا في كلمات الفقهاء والضابطة في الحد الكلي ان الشرط ما يتصف بالمكلف
من جهة الشرط والمقتضي ما يتصف بالحكم او ضده في المانع والمقتضي للامرين من جهة الاشتراط والمنع على الفعل الى الحكم
بحكم باشتمال الفعل في الحرام على المفسدة واشتمال الفعل في الواجب على المصلحة وترك الحرام الخالص للمصلحة وترك الواجب
خال عن المفسدة بل الظاهر من النهي بالامر الجحود الفعل في الواجب هو كون المصلحة في الفعل والظاهر من النهي الى
جانب الوجود والمنع عن شيء في الصلوة مثلا هو مانعية الشيء عن صحة الصلوة بكونه مفسدا لها ان الصلوة والوجوب
بالفعل خلو مدخول اداة الشرط عن الاصطلاح فلا بد من الحمل على كون المدخول من باب حكم المانع لكن يمكن حمله بامر ويجب
فترك الواجب خارج عن الحرام المصطلح المتعارف فترك الواجب لا يكون مساويا لفعل الحرام وترك الحرام خارج عن الواجب المصطلح
المتعارف بخلو الترك عن المفسدة بخلاف الفعل ومما ذكر يظهر حال المستحب وترك المكروه وترك المستحب وترك المكروه وحرمة
الحال ان ترك الواجب ان كان لازم الترك كفعل الحرام وترك الحرام وان كان لازم الاركان بكفعل الواجب الا ان
في التركيب من باب اللزوم اللغوي لكن ترك الواجب يكون حراما بحسب الاصطلاح وترك الحرام لا يكون واجبا بحسب الاصطلاح
ان المصطلح عليه في الواجب والحرام انما هو الفعل والطرفان باللزوم اللغوي فترك الواجب وترك الحرام لا يستلزم الحرام المصطلح
عليه فترك الواجب يختلف مع فعل الحرام بحسب الامر اللفظي بمعنى الاطلاق في الحرام المصطلح وكذا ترك الحرام يختلف مع فعل
الواجب بحسب الامر اللفظي بمعنى الاطلاق في الواجب المصطلح وترك الواجب ايضا يختلف مع فعل الحرام بحسب المصلحة والمفسدة
ان فعل الحرام مشتمل على المفسدة لكن ترك الواجب انما هو الامر به الخالي عن المصلحة واما الحب والبغض فالظاهر ان
ان فعل الترك مغاير لحب الفعل في الواجب بعض الترك انما يكون تبع حب الفعل حيثما ان البغض انما يكون ببغض
الغير كما في بغض الحرام لكن انه يكون بحب الغير كما في ترك الواجب كذا احب الترك مغاير لبغض الفعل في الحرام وحب
الترك يتبع بغض الفعل حيث ان الحب للغير كما يكون لحب الغير كما في مقدمة الواجب كذا انه يكون لبغض الغير كما
ترك الحرام وبالجملة فعل الشيء حيث يحكم وحب الفعل غير بغض الترك وبغض الفعل غير حب الترك وفعل الواجب محبوب
بالاصالة وهو مشتمل على المصلحة وتركه مبغوض بتبع حب الفعل وهو خال عن المفسدة وفعل الحرام مبغوض بالاصالة
وهو مشتمل على المفسدة وتركه محبوب بتبع بغض الفعل وهو خال عن المصلحة والواجب مصطلح في الفعل وكذا الحرام
فترك الواجب لا يكون حراما اصطلاحا وان كان لازما ومبغوضا بالتبع وترك الحرام لا يكون واجبا اصطلاحا وان كان
لازما ومحبوبا بالتبع ولو فرضنا معنى الوجوب والحرمة للفعل والترك فرجع وجوب الفعل وحرمة الترك وكذا حرمة
الفعل ووجوب الترك الى امر واحد لكن حال الحب والبغض كما سمعت ومما ذكر يظهر الحال في المندوب والمكروه ولو
[illegible] معنى الندب في ترك المكروه وعموم المكروه في ترك المندوب بكونه الامر الغيري كما هو المتوهم من الضد العام [illegible]
بالمكروه [illegible] بعض [illegible] اشتراط [illegible] وحضنا عدم الفرق بين جعل الشرط
المانع لكن باب [illegible] الظاهر بلا اشكال انه بطريق الاستحباب [illegible] بعض [illegible] عن امتثال الامر
[illegible] على نحو الاستحباب وهكذا الحال [illegible] مقامنا هذا [illegible] له ومن الله
[illegible] بطريق الاستحباب [illegible] الامر والنهي بطريق الاستحباب
[illegible]

قطع النظر عن الانقياد والتمرد مثلا الكذب يكون قبيحا مع قطع النظر عن ورود النهي عنه مما يستحق فاعله العقاب كيف لا واستحقاق الذم على الكذب غير منوط بالنهي عنه فكذا الحال في استحقاق العقاب اذ عرض استحقاق الثواب والعقاب على حسب عرض استحقاق المدح والذم بل لا مجال للانكار لمداخلة الافعال في استحقاق الثواب والعقاب بناء على طريقة الامامية والمعتزلة من كون الحسن والقبح عقليين نعم يتجه الانكار على طريقة الاشاعرة **ثالثها** ان استحقاق العقاب على فعل الحرام مثلا بنفسه من دون مداخلة العلم اثباتا والجهل نفيا لا حكما ولا موضوعا او بمداخلة العلم او الجهل وعلى الثاني هل الامر بمداخلة العلم اي اشتراطه في استحقاق العقاب او مداخلة الجهل اي ممانعته عن الاستحقاق الاظهر انه لا اشكال في استحقاق العقاب على فعل الحرام بنفسه ولو مع الجهل حكما او موضوعا كيف لا والقول باطراد استحقاق العقاب في حال الجهل بالحكم بناء من جهة اصل البراءة بل على ذلك المنوال يجري الحال في جميع النواهي في جميع الاديان وكذا جميع النواهي من جانب السلاطين بالنسبة الى المطيعين من الموالي والعبيد وغيرهم ولا مداخلة للعلم والجهل اما اشتراط العلم او ممانعة الجهل اي بدوا بدوا فيه غير ممكن القول بالثاني لوجوه **احدها** ان مقتضى تعريف الواجب في كلماتهم بما يستحق تاركه العقاب وتعريف الحرام بما يستحق فاعله العقاب كون ترك الواجب بنفسه وكذا فعل الحرام بنفسه موجبا لاستحقاق العقاب من دون مداخلة للعلم فانتفاء الاستحقاق في حال الجهل من باب ممانعة الجهل **ثانيها** ان الاصوليين ذكروا عند الكلام في الحسن والقبح ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى ما يستحق فاعله المدح والثواب وما يستحق فاعله الذم والعقاب من دون ذكر اشتراط الاستحقاق بالعلم فمقتضاه ان انتفاء الاستحقاق في حال الجهل من باب ممانعة الجهل **ثالثها** ان مقتضى الاتفاق على حسن الاحتياط فيما شك في وجوبه او حرمته بالفعل في الاول والترك في الثاني كون المدار في استحقاق العقاب على نفس ترك الواجب وفعل الحرام اذ لو كان المدار على العلم بالوجوب والحرمة فلا مجال للاحتياط في صورة الشك في الوجوب والحرمة قضيته الجهل لكن يتطرق على الكل كلام اما الاول فلان استحقاق تارك الواجب للعقاب لا ينافي اشتراط الاستحقاق بالعلم اذ الغرض استحقاق تارك الذات المتصف بالوجوب فعلا لا الذات فقط اي الذات المتصف بالوجوب فعلا لا الذات فقط اي الذات المتصف بالوجوب شانا وعلى تقدير اشتراط استحقاق العقاب بالعلم لا ينافي ترك الواجب الا في صورة ترك ما علم وجوبه لعدم الوجوب بدون العلم الا انه يشكل بلزوم الدور في باب العلم بالحكم للزوم توقف الوجوب على العلم الموقوف على الوجوب قضيته ان العلم بالشيء فرع ثبوت ذلك الشيء لكن نقول ان الغرض من تعريف الواجب والحرام كون المدار في الوجوب على استحقاق العقاب على الفعل في الجملة في قبال استحقاق العقاب في الحرام على الترك وبالعكس فالاطلاق وارد مورد الاجمال لا التفصيل حتى يدفع اشتراط العلم في الاستحقاق باطلاق تعريف الوجوب والحرمة مع انه لو كان المدار على اطلاق تعريف الواجب والحرام فكما يقتضي الاطلاق عدم اشتراط العلم فكذا يقتضي عدم ممانعة الجهل والمفروض في الاستدلال ممانعة الجهل واما الثاني فلان مقالة الاصوليين انما هي في قبال مقالة الاشاعرة والغرض مداخلة الفعل في استحقاق الثواب والعقاب في الجملة فالاطلاق وارد ايضا موردا لاجمال مع ان الاطلاق كما يقتضي نفي اشتراط العلم فكذا يقتضي نفي ممانعة الجهل وهو خلاف المقصود بالاستدلال واما الثالث فلان حسن الاحتياط لا يثبت استحقاق العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بل المثبت انما هو اطراد وجوب الواجب وحرمة الحرام في حال الشك في الوجوب والحرمة ولم ينعقد الاتفاق على الاطراد بل الاتفاق منعقد على عدم الوجوب في الشك في الوجوب من باب الشبهة الحكمية كما ان الاتفاق منعقد على عدم الحرمة في الشك في الحرمة من باب الشبهة الموضوعية مع انه يمكن ان يكون حسن الاحتياط من جهة ادراك المثوبات الاخروية او المصالح الدنيوية في الواجب وحذرا ادراك النقمات الدنيوية في الحرام لا استحقاق العقاب تركا في الواجب وفعلا في الحرام فالاظهر القول بالاول وحيث ان الشيء قد يتخصل باشتراط الشيء وممانعة ضده عن الاقتضاء موكول الى نظر العقل عنده ودوران الامر بين الامرين فان كان العقل حاكما بالجزم او بالظن بناء على حجية الظن باشتراط الاقتضاء

وكون الشرط مصلحا للحال الا اقتضائا نعليه المدار ومنه اشتراط اخضرار الاشجار بوصول الماء الى عروق الاشجار واما العقل حاكما جزما او ظنا بناء على حجية الظن بما انتفاء الضد فعليه المدار ومنه مانعية هبوب الريح من اماتة فتيلة السراج بخلاف وصول الماء الى عروق الاشجار وما نحن فيه من هذا الباب حيث ان العقل يحكم بان العلم محال استحقاق العقاب وعلى استقلال العقل في استحقاق العقاب بل يمكن ان يقال ان اقتضاء الطبايع للاثار بالذات لا بواسطة العوارض الخارجية واما الفصول فالطبيعة دائر امرها مدار الفصول وهي تنقسم على حسب انقسام الفصول لا لاقتضاء لها بنفسها لعدم استقلال الجنس في الوجود نعم المقام استحقاق العقاب على نفس الفعل انحال العلم والجهل من العوارض فان كان فالجهل من باب المانع ولا يكون العلم من باب الشرط وان امكن القول بانه لا بأس باستقلال الجنس في استحقاق العقاب مع قطع النظر عن الفصول ودعوى ان الجنس غير متأصل في الوجود مردودة بان الجنس متأصل في الوجود وليس الفرق الا الجنس الموجود ولا سيما بعض الافراد حيث انه لا يكون ممتازا عن الطبيعة الا بالوجود وان يكون بعض الافراد متعرفا ببعض الامور زائدا على الطبيعة فالجنس انما يقتضي ما يقتضيه لكن قد يتطرق عليه باعتبار الفصل ما يصير قاهرا على اقتضاء الجنس فيختلف اقتضاء الجنس والفرد ومنه الصدق الضار والكذب النافع لكن قد يكون الجنس خاليا عن الاقتضاء الا ان الفصل يقتضي بعض الاثار وهذا في دوران الامر بين اشتراط الشيء ومانعية ضده واما دوران الامر بين اشتراط الشيء ومانعية عدمه فلا مجال له لان الاعدام لا تأثير لها في الاصلاح ولا في الافساد فلا مجال للمانعية لعدم وقد تقدم وجهان اخران في الاستدلال على مانعية الجهل مع الكلام فيهما بل تقدم نصرة القول باشتراط العلم لكن تأدى الخيال في هذه الاوان الى القول باشتراط العلم مع مزيد كلام في المقام ولذا تطرقت الحاجة الى تكرار البحث في هذه الايام رابعها انه لا اشكال في تطرق العقاب في ترك الواجب على التمرد ولا اشكال في جواز العقاب بالنار على التمرد حيث ان غاية عظمة الله سبحانه توجب جواز العقاب بالنار على التمرد ولا اشكال في اختلاف العقوبات باختلاف الواجبات وهو يكشف عن مداخلة نفس ترك الواجب في العقاب والا فالتمرد لا يختلف عقابه باختلاف الواجبات فلو كان العقاب منحصرا في جهة التمرد لما اختلف العقوبات ولا اشكال في ان ارباب التربية يعاقبون على تفويت المصالح كما يعاقبون على احداث المفاسد ويختلف عقوباتهم في تفويت المصلحة باختلافها ضعفا وقوة ولا اشكال في ان ترك الواجبات الشرعية يكشف عن خبث النفس ويختلف خبث النفس شدة وضعفا باختلاف شان الواجبات كما ان تفويت المصالح والكمالات العرفية يكشف عن دناءة النفس ورذالتها وبناء على الاشكال في جواز العقاب من الحكيم العادل بالنار على تفويت المصلحة الكامنة في الواجبات لكن ما يفعله الحكيم خال عن الاختلاف مما لا يدركه العقل غير عزيز بل بناء على الاشكال في العذاب بالنار على فعل الحرام مع قطع النظر عن التمرد اللهم الا ان يقال ان استحقاق النار على فعل الحرام انما يأتي بملاحظة كونه في حضور الله سبحانه ولا ريب في اختلاف قبح الفعل بكونه في السر والعلانية سواء كان من المحرمات الشرعية او غيرها فيزيد قبح الفعل بمزيد شان من يرتكب القبيح بحضوره كما انه يزيد قبح الفعل ويزيد العقاب المترتب عليه بمزيد الحضار فلما كان شان الله سبحانه فوق ما يمكن ان يتصور فلابد من كون العقاب المترتب على ارتكاب الحرام فوق الدرجات فقد بان انه لا اشكال في اختلاف ركاكة المعاصي الشرعية والمعاصي العرفية بالاسرار والاظهار ويمكن ان يقال ان العقاب في ترك الواجب انما هو على خبث النفس وبواسطة كون الترك قبيحا بالعرض بواسطة كونه كاشفا عن خبث النفس حيث ان من الحسن حسنه ومن القبيح قبحه ويرشد اليه ان ابرام الناس في وجوه زينة الدنيا من جهة كونها كاشفة عن الغنى المحبوب عندهم واستنكارهم عن ترك تلك الوجوه من جهة كونها كاشفة عن الفقر المستنكر عندهم ومن ذلك قبح التجري على المعصية حيث ان قبحه بواسطة الكشف عن خبث النفس على ما حررناه في محله بل مقتضى بعض الاخبار ان الخلود في النار من جهة زيادة الخبث المقتضية لقصد دوام المعصية او بواسطة كون تفويت المصلحة قبيحا في نفسه لكن نقول ان العقاب على خبث النفس لو لم يرجع

فبيان العقاب الذي يقتضيه فعل الحرام

لامر الى العقت على ترك المجاهدة محل الاشكال كما ان كون ترك المصلحة ركيكا في نفسه محل الاشكال مضافا الى انه مبني
على اطراد الحسن او القبح في التروك وان كان الاظهر القول بالاطراد **خامسها** انه يزداد استحقاق العقاب على فعل الحرام
وترك الواجب بالتكرار والغرض انه قبح ارتكاب الحرام في مرة الثانية مثلا ازيد من قبحه في المرة الاولى لا اجتماع القبح بالتكرار
وبعبارة اخرى الغرض تزايد قبح الفعل بالتكرار لا تزايد القبح بالتكرار والا فلا حاجة الى اظهار الاخيرة على ذلك المنوال
يجري الحال في تكرار ترك المامور به وتكرار فعل المنهي عنه في الامور العرفية ويرشد الى ذلك ان ابحاث الكبائر لو انه
عليهم الحد يقتلون في الثالثة او الرابعة ويمكن ان يقال كما ان ترجيح ما اشتمل على البعض على ما اشتمل على الرجحان قبيح
عقلا فكذا ترجيح ما خلى عن الرجحان على ما اشتمل على الرجحان قبيح عقلا ولا جدوى في المثال المذكور او يقال ان
المصلحة فيما بعد الواجب الرجحان في باب المستحب من الامور الواقعية وكذا لا يلزم اشتمال ترك الواجب على المفسدة
واشتمال ترك المستحب على الحزازة لكن في مقامنا هذا لما كان الامر في مقام الظاهر فكما ان الظن رجحان في جانب
الفعل مثلا فالوهم نقص في جانب الترك لكن يمكن القول بان كون الوهم نقصا محل المنع بل المدار في الموهوم على الخلو
عن الرجحان فقط كما مر الا ان يقال ان الوهم يعد عند اهل العرف نقصا وبعد هذا **اقول** ان دعوى حكم العقل بقبح اختيار
المرجوح تنتقض بترك المستحب حيث ان فعل المستحب راجح شرعا والشارع المقدس جوز تركه بناء على عموم المرجوح لما
خلى عن الرجحان لا النقص ... عما اشتمل على المفسدة والحزازة وكذا بفعل المكروه لتجويز فعله من الشارع مع اشتماله
على الحزازة وكذا ينتقض الدعوى المشار اليها بجواز الاتيان بالفرد الغير الافضل من الواجب كالصلوة في البيت والصلوة
في الحمام بالنسبة الى الصلوة في المسجد وكذا جواز الاقتداء بالعادل التفاضل منه مع وجود الاعدل بناء على قبول
العدالة للتفاضل وكذا جواز تقليد غير الاعلم على القول به لكن كل ذلك مبني على عموم المرجوح لما خلى عن الرجحان
بل العقل يستقل بعدم استحقاق العقاب على بعض المرجوحات كعدم الاحسان الى الفقير بناء على عموم المرجوح لما خلى
عن الرجحان اللهم الا ان يقرر الاستدلال بقبح اختيار الموهوم على المظنون في باب الواجب والحرام فلا يتاتى النقض
بشيء مما ذكر وبعد هذا **اقول** ان الكلام في حجية الظن يعم الظن بالاستحباب والكراهة والاباحة والاحكام الوضعية
بناء على كونها احكاما مستقلة والاستدلال بالوجه المذكور لا يجري في شيء مما ذكر لكن يمكن الذب باختصاص الكلام
في المقام بالظن بالوجوب والحرمة وكون حجية الظن في غيرهما بناء على حجية مطلق الظن من باب القطع بعدم الفرق او الاجماع
المركب وقد تقدم الكلام في الباب في بعض المقدمات وبعد هذا **اقول** ان قبح ترجيح المرجوح على الراجح انما يتاتى اذا كان
الرجحان واقعيا ثابتا في الواقع ولا اقل من ثبوته بالعلم واما اذا كان الرجحان ظنيا فقبح ترجيح المرجوح محل المنع والامر
فيما نحن فيه من الاخير اذ مرجع الكلام في حجية الظن الى ان الشارع هل اوجب العمل بالراجح عندنا والمنتج له لزوم القبح
على الشارع لو اوجب العمل بالمرجوح عندنا والمسلم من لزوم القبح عليه انما هو لو اوجب العمل بالمرجوح الواقعي
وبوجه اخر قبح ترجيح المرجوح على الراجح انما يتم اذا كان الراجح راجحا واقعا والموهوم مرجوحا واقعا بان كان ثبوت
الرجحان بالعلم فلا يلزم القبح على الشارع لو جوز العمل بالموهوم او اوجبه كما هو المدعى بناء على عدم حجية مطلق
الظن او بناء على حجية الظنون الخاصة لا يجوز الفتوى بمقتضى الشهرة مثلا واما لو كان الرجحان مظنونا و
احتمل قبح المظنون واقعا فلا مجال للحكم بالقبح على الشارع لو اوجب العمل بالموهوم ويمكن الجواب بان قبح اختيار
الموهوم من جهة قبح التجري على المعصية لا لزوم القبح على الشارع في ايجاب العمل بالموهوم لاطراد قبح التجري في صورة الظن
... وصورة الشك وصورة الوهم ومنشأ قبح التجري هو كون الفعل بداعي العصيان نظير حسن الاحتياط فان منشأ الحسن
هو كون الفعل او الترك بداعي احتمال المحبوبية والمبغوضية الا ان المدار في التجري على داعي نفس العصيان والمدار في الا...
... الاحتمال ... فمنشأ قبح التجري اختلاف القبح لاختلاف الداعي بكونه عن علم او ظن او شك وهو مسلما

كون مع اختيار الموهوم من جهة لزوم القبح على الشارع في تجويز العمل بالموهوم او ايجابه لكن نقول انه يتم ذلك لو كان الغرض من الاستدلال بيان الحكم الواقعي لكن الغرض بيان الحكم الظاهري بدعوى قبح التكليف بالموهوم وان قلت انه لا بأس بالامر بالموهوم لو كان في الموهوم مصلحة مقتضية للامر به قلنا ان هذا انما يتم في بعض الموارد بملاحظة الحكم الواقعي واما الامر بالموهوم على وجه العموم فلا مجال له لابتنائه على الحكمة في الموهوم اذ لا مجال لعموم الحكمة في الموهوم وبعد هذا اقول ان القبح في ترجيح الموهوم انما هو في اختيار الموهوم في مقام الاجتهاد واما لو توقف في مقام الاجتهاد وعمل بالموهوم في مقام العمل عملا بالاصل فلا قبح فيه بلا شبهة وعلى ذلك المنوال الحال لو كان الموهوم موافقا للاحتياط فانه لا قبح في العمل بالموهوم من باب الاحتياط لو توقف في مقام الاجتهاد فلابد من سد احتمال العمل بالاصل والاحتياط بل سد سائر الاحتمالات المتعددة لكن يمكن القول بان اختيار الموهوم لا يصير موافقا للاحتياط اذ المدار في الاحتياط على الاتيان بالفعل والترك بداعي احتمال المحبوبية او المبغوضية والمدار في اختيار الموهوم على نفس الموهوم نعم العمل بالموهوم قد يوافق الاحتياط لكن العمل غير الترجيح المأخوذ في الاستدلال المقصود به الاختيار وبعد هذا اقول ان الظاهر ان المقصود بالقبح المدعى في باب قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو القبح العرفي والعقلي المقتضي لمخالفته الغرض المعتد به من معاني القبح موافقة الغرض المعتد به من معاني الحسن لا استحقاق العقاب كما جرينا عليه في اوائل الامر لان ظاهر الاستدلال اطراد القبح في جميع موارد ترجيح المرجوح على الراجح حتى الموارد العرفية الخالية عن تطرق استحقاق العقاب فلابد ان يكون المقصود بالقبح هو المعنى العرفي والا فلو كان المقصود هو استحقاق العقاب من الشارع او الاعم من غيره لكان مختصا بالموارد الشرعية او موارد استحقاق العقاب ولو من غير الشارع وهو خلاف ظاهر الاستدلال وح نقول انه لا يثبت بكون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا في العرف ومخالفا للغرض حكم شرعي متوجه من جانب الشارع وان اورد بانه انما يتم اذا ثبت جواز الافتاء بلا دليل عليه لا من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء يجب اختيار الراجح ووجوب الافتاء لم يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتبر قولهم في نقض الاجماع مخالفون في ذلك فيقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول ان مرجع الايراد الى ان حكم العقل بحجية الظن من باب قبح ترجيح المرجوح على الراجح فرع وجوب اصل الترجيح وهو غير ثابت لكنه مردود بانه ان كان الغرض عدم وجوب الاجتهاد في المسائل الظنية راسا نظير ما عن صاحب اللمعة لم ينقل ابنه نقلا من انه انكر غاية الانكار على من افتى من غير حاجة اليه قائلا ولا سيما في المبادئ مع عدم الضرورة سد باب فجاء خروج القائم عليه السلام كما يفعله مخالفونا وربما كان هذا سببا للحرمان من خروجه عليه السلام فهو خروج عن محل الكلام في محل الحاجة ولا جدوى في منع وجوب الترجيح في غير محل الحاجة وبذلك يثبت المقصود وان كان الغرض عدم جواز الافتاء بالحكم الواقعي ووجوب التوقف في مقام الاجتهاد والاحتياط في مقام العمل كما هو مقتضى ذيل الايراد فهو مندفع بما تقدم في فساد الاحتياط ومع ذلك جريان الاخباريين على التوقف والاحتياط انما هو في شبهة الحرمة من الشك في التكليف واما في شبهة الوجوب من الشك في التكليف فالاخباريون ايضا يجرون على العمل بالاصل ومقتضى الايراد المذكور ان الاخباريين يجرون على وجوب الاحتياط مطلقا وقد يقال ان التوقف في ترجيح المرجوح على الراجح قبيح كترجيح المرجوح على الراجح واورد ايضا بان قبح ترجيح المرجوح على الراجح انما يتجه لو كان المرجوح مرجوحا من جميع الوجوه واما لو كان المرجوح راجحا من بعض الجهات فقد يبنى التساوي في الرجحان والاجمال للترجيح وقد يترائد رجحان المرجوح على رجحان الراجح فلابد من ترجيحه وفي مقامنا هذا يترجح الموهوم بالايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن فضلا عن الاصل والاحتياط فلابد من ترجيح الموهوم ويظهر دفعه بما تقدم من الكلام في الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن بل الايات والاخبار لو كانت مقتضية لعدم جواز العمل بالظن فمقتضاه عدم جواز العمل بالوهم بالاولوية وكذا ما تقدم من الكلام

ولعل

في العمل بالاصل والاحتياط بل ترجيح المرجوح بمعنى اختياره كما تقدم واختيار المرجوح انما ينافي في مقام الاجتهاد والافتاء
انما يكون في مقام العمل فالمحل مختلف فاين ترجيح المرجوح على الراجح من الاحتياط حتى ينافي ترجيح المرجوح به ومما ذكرنا
يظهر حال الترجيح بالاصل وبوجه اخر ترجيح المرجوح لا يرتبط بالاحتياط اذ المدار في الترجيح على ذات المرجوح والمدار
في الاحتياط على مداخلة داعي احتمال المحبوبية او المبغوضية فكيف ينافي الترجيح بالاحتياط وبوجه ثالث المدار في
ترجيح المرجوح على طرح الراجح والمدار في الاحتياط في جميع الموارد على عدم منافاته مع شيء فالاحتياط في المقام لابد
ان لا يكون منافيا للعمل بالراجح فلا ينافي موافقة ترجيح المرجوح للاحتياط مثلا اذا دار الامر بين الوجوب وعدم الوجوب
وكان الوجوب مظنونا قد يكون اختيار القول بالوجوب مخالفا للاحتياط بل ربما يكون موجبا للافتراء على الله سبحانه
وليس اختيار القول بالوجوب من باب الاحتياط اذ الاحتياط في مقام الاجتهاد دون الاحتياط في مقام العمل بل الاحتياط في
مقام الوجوب انما هو الاتيان بالفعل بداعي احتمال الوجوب اين هذا من الوجوب في العمل بقصد الوجوب وليس في
الاحتياط المشار اليه طرح للقول بعدم الوجوب حتى ان يتحقق الاتفاق بين اختيار المرجوح المقصود بترجيح المرجوح
مع الاحتياط وقد يورد ايضا بان المراد من ترجيح المرجوح على الراجح اما ترجيح الشارع ما يكون مرجوحا عنده على ما يكون راجحا
عنده او ترجيح الشارع ما يكون مرجوحا عند المجتهد على ما يكون راجحا عند المجتهد او ترجيح المجتهد ما يكون مرجوحا عنده
على ما يكون راجحا عنده فان كان المراد هو الاول فقبح الترجيح مسلم لكن لم يثبت كون المرجوح عند المجتهد مرجوحا عند
الشارع فلعل المرجوح عند المجتهد كان راجحا عند الشارع فلا يجري قبح الترجيح المذكور في المقصود وان كان المراد هو
الثاني فالقبح ممنوع بل البداهة تشهد بانتفاء القبح الا ترى انه يجوز للطبيب ان يمنع المريض عما يكون راجحا عند المريض
من غير شك وشبهة والوجه ان المعتبر هو الرجحان عند الشارع والطبيب ولا عبرة بالرجحان عند المجتهد والمريض وان
كان المراد هو الثالث فالقبح مسلم ايضا لكن مقتضاه قبح ترجيح المجتهد المرجوح عنده على الراجح عنده ولا نفع فيه وانما
النفع في قبح ترجيح الشارع وتجويزه عمل المجتهد بالمرجوح عنده ويندفع بان المقصود هو الوجه الاخير ولا باس بالاستدلال
بناء على كون المقصود من القبح استحقاق العقاب من باب التجري على المعصية بناء على حجية ما يستقل بادراكه العقل
نعم لو كان المقصود هو القبح العرفي من جهة مخالفة الغرض فلا ينهض الاستدلال كما يظهر مما مر كما انه لو كان المقصود هو
الوجه الوسط فلا باس بالاستدلال ايضا لقبح ان يامر الشارع المجتهد بان يعمل بالموهوم في عموم الموارد واما الوجه الاول
فلا مجال لكونه مقصودا في المقام لبراءة الشارع عن الظن والوهم وقد يورد بان قبح اختيار العمل بالمرجوح من دون
تعيينه في الامر الذي يكون المرجوح مرجوحا بالنسبة اليه ومن دون اثبات المزية فيه بل من دون تفطن بالراجح محل
المنع نعم اختيار المرجوح على سبيل تعيينه في الامر الذي يكون المرجوح مرجوحا بالنسبة اليه واثبات المزية له قبيح
فدعوى قبح اختيار المرجوح على الاطلاق كما هو مقتضى الاستدلال لمورد المنع ويضعف بوضوح قبح اختيار
المرجوح من دون تعيينه في الامر الذي يكون المرجوح مرجوحا بالنسبة اليه ومن دون اثبات المزية له نعم اختيار المرجوح من
دون تفطن بالراجح لا قبح فيه لكنه خارج عن مورد الحكم بالقبح في كلماتهم مع ان من يقول بحجية الظنون الخاصة لا يجوز
العمل بمقتضى الشهرة ويعين ترك العمل به فلا جدوى في الايراد المذكور في مورد النزاع والظاهر ان الايراد المذكور
ماخوذ مما قيل في باب الترجيح بلا مرجح من جوازه وعدم قبحه لو كان الامر من باب اختيار احد المتساويين من دون تعيينه
في الامر الذي يكون المتساويان متساويين بالنسبة اليه ومن دون اثبات المزية فيه بل من دون تفطن بالاخر فهو مبني على الاتحاد
بين ترجيح المرجوح على الراجح والترجيح بلا مرجح مضافا الى ما ياتي فيه من الكلام وقد يورد بالنقض بامثال
القياس ويظهر الكلام فيه مما ياتي في القرآن وربما يحتمل ان يكون المقصود من قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو استقرار طريقة
العقلاء في امورهم العرفية على قبح ترجيح المرجوح على الراجح وبه يثبت المقصود لكشف طريقة العقلاء عن تقرير الشارع

العصمة حيث انه لو كان الطريقة المشار اليها غير مرضية للردع حتى لا يطرد الطريقة في باب الاحكام الشرعية فهذا
من باب التقرير بتقرير غير متعارف وقد تقدم الكلام في نظيره لكن نقول ان الاحتمال المذكور غير مقصود والغرض حكم العقل
بقبح ترجيح المرجوح على الراجح ولو لم يتفطن احد بقبحه نظير الحال في التمسك بحكم العقل بالحسن والقبح في شتات
الموارد مع ان في اطمينان النفس بمثله الاشكال كما تقدم وقد تحرر بما تقدم ان قبح ترجيح المرجوح على الراجح اما
لقبح التجري على المعصية او لقبح تجويز العمل بالموهوم من الشارع او للزوم مخالفة الغرض ولكون العمل بالمرجوح
خلاف طريقة العقلاء في امورها العرفية وايضا ربما حكم في النهاية والمنية باستحالة ترجيح المرجوح على الراجح و
ليس بشيء وان قلت انه لو استحال الترجيح بلا مرجح فترجيح المرجوح على الراجح اولى بالاستحالة قلت ان المدار في
الترجيح بلا مرجح على الخلو عن الداعي والمرجوح لا باس بابتنائه على الداعي وان قلت ان المرجوح لو صار مبنيا
على الداعي يصير راجحا قلت ان المقصود بالمرجح في الترجيح بلا مرجح هو الداعي لا ما يوجب حدوث الرجحان في الشيء و
المقصود بالمرجوح كما مر هو الموهوم عقلا او شرعا او عرفا والموهوم باحد الوجوه لا يصير راجحا بواسطة وجود
الداعي مع ان مقتضى كلماتهم في باب الترجيح بلا مرجح ان وجود الداعي يوجب الرجحان في باب المتساويين و يخرج
عن الترجيح بلا مرجح حيث ان الكلام في باب الترجيح بلا مرجح في صورة خلو المتساويين عن الداعي الى احدهما فالمرجوح لو
كان وجود الداعي موجبا لرجحانه كما هو مقتضى ما ذكرت فقد الداعي موجبا لمساواة المرجوح مع الراجح فلا يلزم ان يصير
المرجوح بواسطة وجود الداعي راجحا كما ذكرت على ان الملاك في الترجيح بلا مرجح على الخلو عن الداعي و الخلو عن الداعي
لا يقبل التفاضل فليس سوء حال المرجوح من جهة الخلو عن الداعي فاختصاص المرجوح بالداعي لا يوجب قلب
المرجوحية الى الرجحان اذ لا يوجب القلب الا ما كان فقده موجبا لسوء الحال وقد تحصل مما تقدم ان في ترجيح المرجوح
على الراجح قولا بالقبح وقولا بالامتناع ولعل الاول مقالة الاكثر بقي انه قد يعجبني ان اذكر بالمناسبة شطرا من الكلام
في الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح اما الاول فعن الاشاعرة انهم قالوا بجوازه استنادا الى قدحي العطشان
وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات الداخلة في الرجحان وانكروا جواز الترجيح بلا مرجح وقالوا
ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه بفسد باب اثبات وجود
الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا
فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء وعن الامامية و المعتزلة القول بالامتناع وربما يستدل عليه بان المختار
وان يرجح احد مقدوريه لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف
اتصف احدهما باحدى الارادتين دون الاخر فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام فيها و لزم
التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وربما يستدل ايضا بان
الفعل الخالي عن الغرض و الداعي عبث والله تعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه تعالى محال لتعاليه عن المنافع و
المضار فيكون راجعا الى المخلوقين ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم والحق التفصيل في الباب القول بالامتناع لا
في الترجيح بلا مرجح من الله تعالى والجواز في الترجيح من العباد للزوم التسلسل في الارادات وقبح العبث في جانب الله سبحانه
واما العبد فكثيرا ما يصدر منه العبث كيف لا وقد مدح الله سبحانه المؤمنين اي الكاملين في الايمان بالاعراض
عن اللغو ومقتضاه عدم اعراض غيرهم الا ان يقال ان المقصود باللغو في المدح المشار اليه هو الفعل الخالي عن
الرجحان المعتد به شرعا لا الخلو عن مطلق الرجحان بل غاية الامر في افعال العباد كثرة الفعل الخالي عن النفع
المعتد به العائد اليهم واما خلو الفعل عن الداعي فهو في افعالهم غير ثابت نعم لا باس باستناد ارادة العبد الى ارادة
الله سبحانه لا بانتساب فعل العبد الى الداعي ولا باس بوقوع الترجيح بلا مرجح منه وان قلت ان ارادة الله سبحانه

الكلام في الترجيح بلا مرجح والترجيح بلا مرجح

لابد ان يكون مبنيه على الداعي والغرض ولو بالنسبة الى حال العبد فيكون الفعل الصادر من العبد مستندا الى الداعي والمرجح قلت ان الكلام في الترجيح من غير مرجح للفاعل لا من غير مرجح مطلقا والداعي لارادة الله سبحانه من باب المرجح لارادة الله سبحانه وهو غير الفاعل وان قلت ان ما ذكر انما يرجع الى الجبر قلت كلا المحذور في القول بالجبر على استناد الارادات العبد الى ارادة الله سبحانه على سبيل الموجبة الكلية وما ادعينا امكان استناد بعض ارادات العبد الى ارادة الله سبحانه على سبيل الموجبة الجزئية واين احد الامرين من الاخر وربما قيل ان الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال ومقتضى التامل في استحالة الترجيح بلا مرجح او انكار الاستحالة وورد عليه بانه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الايجاد والتكوين وبينه في مقام الالزام والتكليف فان الاول محال لا قبيح والثاني قبيح لا محال فالاضراب في كلامه عن القبح الى المحال لا مورد له وهو ضعيف لاستحالة الترجيح بلا مرجح على الله في التكوين والتكليف معا كما يظهر مما مر ثم ان المقصود بالترجيح الاختيار الاعم من الايجاد لعموم الكلام في المقام للترجيح من الله سبحانه وهو مبني على الايجاد والترجيح من العبد بالايجاد كتصوير بعض الصور او بغيره كاختيار احد قدحي الشرب من العطشان وقد يقال ان اختيار العمل باحد المتساويين من دون تعيينه في الامر الذي يكون المتساويان متساويين فيه من دون اثبات المزية فيه بل من دون تفطن بالاخر لا امتناع فيه وكذا لا قبح فيه نعم اختيار احد المتساويين على المعين واثبات المزية ممتنع ويضعف بان مورد الكلام في المقام انما هو في صورة اختيار احد المتساويين من دون التعيين ولا اثبات المزية ويظهر امتناعه في الواجب مما مر نعم لو فرض عدم تفطن من يختار احد المتساويين بالاخر لا امتناع فيه وكذا لا قبح فيه لكنه خارج عن مورد الحكم بالامتناع او القبح وكما لهم واما ثالثا فالمقصود بالمرجح فيه سبب الوجود كما يظهر مما مر من الاستدلال على جواز الترجيح بلا مرجح وكذا الاستدلال على عدم جواز الترجيح بلا مرجح كيف والمصرح به في الاستدلال على عدم جواز الترجيح بلا مرجح انه لو جاز الترجيح بلا مرجح يلزم سد باب اثبات الصانع ومقتضاه كون المقصود بالمرجح هو علة الوجود بخلاف المرجح في الترجيح بلا مرجح فان المقصود به الداعي على الفعل لا علة الوجود كما هو صريح الاستدلال الاول على عدم جواز الترجيح بلا مرجح فقد ظهر انه ليس المقصود بالترجيح بلا مرجح هو رجحان احد المتساويين وان يحتمل كونه مرادا بالعبارة الرابع انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب موهوما وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك لكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم وجوب ذلك كله لانه عسر اكيد وحرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات خلاف الاجماع وقد يرد عليه اولا ان وجوب الاحتياط في باب الواجبات والمحرمات المذكورة مبني على بقاء التكليف وسد باب العلم وبطلان ما عدا الاحتياط من الاحتمالات المتقدمة فيرجع الامر الى دليل الانسداد وثانيا ان وجوب الاحتياط في المقام احد الاحتمالات المتقدمة وابطال غيره يتوقف على الدليل اصل الاحتياط كيف يتأتى الجمع بينه وبين قاعدة نفي العسر والحرج كيف لا ولا اختلاف في ان ارتكاب الجمع فرع اعتبار المتعارضين الا ان يقال ان الاحتياط المخالف للاجماع انما هو الاحتياط على وجه العموم بالاحتياط في المظنون والمشكوك والموهوم واما الاحتياط على وجه الاجمال وهو هنا فلا يكون مخالفا للاجماع لكن يقول ان لنا ان نشك في الاحتياط والعمل بعنوان الاحتياط خلاف الاجماع ولو في موارد الظن بل ما تقدم بطلانه من احتمالات الاحتياط كسائر الاحتمالات انما هو في مورد الظن وثالثا ان قاعدة نفي العسر والحرج مورد الاشكال كما حررناه في محله ورابعا ان الجمع المذكور لا اعتبار به اذ غاية الامر مخالفة كل منهما من الجمع او الترجيح بترجيح الاحتياط او ترجيح قاعدة نفي العسر والحرج للاجماع وبهذا لا يتعين دفع التعارض في الجمع

المذكور لعدم مساعدة شاهد عليه كيف لا ولا شاهد على تخصيص الآيات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج [illegible]
فغايته الامر احتمال الجمع المذكور في رفع التعارض لكن الاحتمال لا يجدي وينبه في باب الجمع الابتناء على اعتبار الجمع مهما امكن
ولو احتمالا كما هو مقتضى بعض كلمات الاصوليين لكن لا عبرة به وتفصيل الحال موكول الى ما حررناه في باب الجمع [illegible]
الاخبار نعم لو امتنع بقاء التعارض ونكتفي في اعتبار الجمع المذكور ببطلان ما عداه من الجمع والترجيح ولا حاجة الى
مساعدة الدليل لكن التعارض هنا الغير المرفوع غير عزيز في الاخبار غاية انه الامر تطرق التخيير في تعارض الاخبار
وعدم اطراده في المقام لقيام الاجماع على عدمه او لاختصاص دليل التخيير من الاخبار بتعارض [illegible]
امكن القول باطراد التخيير في تعارض غير الاخبار من باب القطع بعدم الفرق لو لم يكن التخيير خلاف الاجماع [illegible]
الاجماعين المنقولين فقد ظهر ان الجمع المذكور بعد عدم اعتبار كل من طرفيه لا اعتبار به بنفسه ومما
ان تعميم الاحتياط بالاحتياط في المظنونات والمشكوكات والموهومات خلاف الاجماع بلا كلام ولو فرضنا كون الاحتياط
في الجملة كالاحتياط في المظنونات غير مخالف للاجماع ومقتضى كلامه ان تعميم الاحتياط للمشكوكات والموهومات [illegible]
الاجماع فلا حاجة في نفي الاحتياط الكلي الى التمسك بقاعدة نفي العسر والحرج ولا حاجة الى من يثبت المقدمات [illegible]
بنفي الاحتياط الكلي بقاعدة نفي العسر والحرج والجمع بين الاحتياط وقاعدة نفي العسر والحرج بالاحتياط في المظنونات
ويتعين الجمع فيه لمخالفة الجمع بغيره للاجماع بل يكفي التمسك في تبعيض الاحتياط بالاجماع فقط بان يقال ان مقتضى
الاحتياط تعميم الاحتياط للمظنونات والمشكوكات والموهومات لكن نقتصر على المظنونات لمخالفة وجوبه حتما
في غيرها او اخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات للاجماع لكن نقول [illegible]
على كون دعوى مخالفة الاجماع باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات [illegible]
المظنونات وبعض المشكوكات والاحتياط في بعض المظنونات وبعض الموهومات من باب المثال [illegible]
بغير هذا الوجه خلاف الاجماع تعليلا للجمع بالاحتياط في المظنونات فقط واما لو كان [illegible]
وادخال بعض المشكوكات والموهومات من باب التقييد للجمع في قوله لان الجمع بغير هذا الوجه كما هو ظاهر [illegible]
لا من باب المثال فلا ينهض الجمع بالاحتياط في المظنونات فقط لعدم تعين الجمع فيه لامكان الجمع [illegible]
للمشكوكات لكن لا يتوجه عليه ما ذكر من كفاية التمسك بالاجماع نعم كان المناسب التمسك في نفي [illegible]
بالاجماع مضافا الى التمسك بقاعدة نفي العسر والحرج وقد يورد بان العمل بالاحتياط في المشكوكات [illegible]
يلزم من تعميم الاحتياط لها الحرج قطعا لقلة موارد الشك على سبيل تساوي الطرفين كما لا يخفى فيقتصر في [illegible]
الموهومات فقط ويمكن ان يجاب بانه ليس مدار الاستدلال في نفي تعميم الاحتياط للمشكوكات على لزوم العسر [illegible]
حتى يورد بعدم لزوم العسر في تعميم الاحتياط للمشكوكات بل ان كان دعوى مخالفة الاجماع في اخراج بعض المظنونات
وادخال بعض المشكوكات والموهومات من باب المثال فالمدار في نفي تعميم الاحتياط للمشكوكات على الاجماع [illegible]
فلا مجال لعدم لزوم العسر في تعميم الاحتياط للمشكوكات وان كان الامر من باب التقييد فلا [illegible]
في المشكوكات ولا ينهض الجمع بالاحتياط في المظنونات فقط كما سمعت ولا يثبت الايراد بعدم لزوم العسر في تعميم
الاحتياط للمشكوكات ومع هذا يمكن ان يقال ان الاحتياط في المشكوكات دون الموهومات خلاف الاجماع المركب
اذ كل من قال بالاحتياط في المشكوكات قال به في الموهومات وكل من قال بعدم وجوب الاحتياط في الموهومات قال به في المشكوكات
الا ان يقال ان المسألة عقلية فلا مجال لرد قول او احتمال فيها بالاجماع المركب لكن ينقدح القدح في هذا المقال
بما يأتي في **الخامس** ان طريقة العقلاء مستقرة واتفاقهم منعقد على العمل بالظن عند انسداد باب العلم ويقدم
من الاحتياط والتوقف فلو امر المولى عبده بالذهاب الى البلد الفلاني فذهب العبد وضل عن الطريق وتردد في

طرق ثلثة يحتمل ان يكون كل منها موصلا الى المقصود فظن من الخبر او الشيوع بين المكارين ومن شيء آخر من بينها الظن ان الطريق هذا دون هذين فسلكه لا يجوزون العقلاء مؤاخذته ولو جعله المولى في مورد المؤاخذة والملامة قائلا له لم فعلت وبئسما فعلت لينكرونه ويذمونه ويعدونه خارجا عن قانون العدل والحكمة ولا نعني بحجية الظن الا هذا بل لا ينحصر العمل بالظن من العقلاء في صورة التمكن من العلم ويعملون بالظن مع التمكن من العلم ايضا من دون تطرق لوم ولا اثم عليه وبالجملة لا اشكال في ان المقرر عند العقلاء والثابت عند اهل العرف والعادة هو اتباع الظن الذي به ينتظم امور معاشهم ومن تامل بعين الصواب ونظر ببصر البصيرة راى ان اهل كل صناعة وحرفة وارباب التكسب والصناعة قد استقرت طريقتهم واستمرت ديدنهم على اتباع الظن فيما يتعلق بهم بل لا يمكن انتظام امورهم الا به فهذا اصناف التكسب والتجارة يعملون بمقتضى ما يظنون من الربح والخسران والزيادة والنقصان في البيع والشراء والشركة والمضاربة والقرض والنقد والنسيئة وامثالها وكذا يتبعون الظن في المسافرة الى البلاد النائية والبعيدة ولولا اتباع الظن لا يكاد ان يتحقق امر تكسبهم وتجارتهم قطعا وهذه اهل الزراعة حيث انهم يعملون في امر زراعتهم بظنونهم في امر البذر والاراضي والكيفيات المتعلقة بالزراعة وانظر الى ارباب العلوم العقلية حيث انهم يكتفون بامور ظنية والى ارباب السياسات فانهم ياخذون بما يظنون به وينتظم امر سياستهم وهكذا اهل كل حرفة وصنعة فان قيل ان اعتمادهم على الظنون في امثال هذه الموارد لا يقتضي حجية الظن شرعا في الشرعيات والمقايسة باطلة ولا سيما الشرع بالعرف قلنا ان المقصود انه اذا جرت طريقة العقلاء على اعتبار الظن عند تعذر الوصول الى الواقع او مطلقا فليس في العمل به في الاحكام الشرعية عند انسداد باب العلم خروج عن الوظيفة التي تليق بحال المكلف ولا يجوز مؤاخذته في ذلك عقلا ولا نعني بالحجية ازيد من ذلك المعنى اقول ان الجواب عن الايراد بان اعتبار الظن عرفا لا يقتضي باعتباره شرعا بعدم خروج المكلف بالعمل بالظن في الاحكام الشرعية عن الوظيفة اللائقة بحاله بعد اعتبار الظن عرفا تكرار للدعوى واعادة للمدعى كما لا يخفى فلا عبرة بالوجه المذكور بوجه نعم يمكن تقريره بتقرير التقرير بالوجه الغير المتعارف المتقدم نظيره غير مرة بان يقال انه استقر طريقة العقلاء على العمل في امورهم العرفية حتى في صورة التمكن من العلم ولو كان التسلوك في هذا المسلك في باب الاحكام الشرعية غير مرضي لردع ارباب العصمة عن تلك الطريقة في باب الاحكام الشرعية ولم يبينوا الردع فثبت حجية الظن في باب الاحكام الشرعية لكن قد تقدم عدم اطمينان النفس بمثله فلا ينفع لانه انما ينفع لو افاد العلم او الاطمينان الظن فحجية الظن المستفاد من التقرير مبنية على حجية مطلق الظن فالاستدلال به على حجية مطلق الظن يستلزم الدور ومع هذا المثال المذكور في الاستدلال غير مطابق لمورد النزاع اذ المدار في المثال على ظاهر الحال بلا اشكال على عدم تعيين العمل ببعض الامور عند التخير من المولى لا لجواز العمل ببعض الامور من باب القدر المتيقن والقائل بحجية الظنون الخاصة يدعي اعتبارها اجتهادا من باب نصب الطريق او عملا من باب القدر المتيقن وغيره الا ان يقال ان التمثيل بالمثال المشار اليه مبني على فرض عدم ثبوت اعتبار الظنون الخاصة اجتهادا ولا عملا لكن نقول انه لو كان الحال على هذا المنوال فلا محيص عن حجية مطلق الظن بلا اشكال ولا حاجة الى الاستدلال بالوجه المحتمل الظاهر الاختلال **السادس** ان الظن اقرب الى الواقع قطعا واعتبار الاقربية الى الواقع من محكومات العقل والمتفق عليه بين العقلاء واستمرت عليه طريقة العرف والعادة فالقائل بحرمة اتباعه يفتقر الى دليل صالح للخروج عن القاعدة اقول ان المدار في الاستدلال بالعقل على عقل كل عاقل حتى المستدل والمرجع الى التمسك بالعلم والاستدلال من باب التمسك بما يستقل بادراكه العقل كما هو عنوان معروف واما الاستدلال بطريقة العقلاء فالمدار فيه على الاستدلال بجبلة الناس والمرجع الى التمسك بالتقرير الا انه قد يتمسك بطريقة الناس في اخذ الاحكام الشرعية وقد يتمسك بها في باب الامور العرفية كما تقدم وربما يتوهم اتحاد الاستدلال بالعقل مع الاستدلال

بطريقة العقلاء ولعله الظاهر من الاستدلال لكن يظهر ضعفه بما ذكرناه وايضا الاستدلال بالوجه المذكور لا يتم بدون
ضم مقدمات دليل الانسداد او بعضها ومع ضم تلك المقدمات لا حاجة الى مثل الوجه المذكور وايضا الظاهر بل لا اشكال ان الاقرب
من باب الافضل الوصفي لو صح عدّنا تضاف الموهوم بالقرب كيف لا وانتفاء الصدق بالقرب الى الواقع غير معقول فيرجع
التمسك بحكم العقل الى دعوى استقلال العقل بلزوم العمل بما يقرب الى الواقع وهو محل المنع نعم الاولوية لا
كلام فيها لكنها لا تنفع في المقصود واما طريقة العقلاء فان كان المقصود من بابه التمسك بها هو التمسك بالعقل فينقدح القدح
فيه بما سمعت انفا وان كان المقصود التمسك بالتقرير غير متعارف فيظهر الكلام فيه بما تقدم وايضا ينتقض الاستدلال بامثال
القياس وقد استدل ايضا بالنبوي المعروف المرء متعبد بظنه وبان في الاخذ بالظن في الشرعيات سلوك جادة الاحتياط
كالعبد يجتزي بعينه مولاه فيندرج تحت ما دل على التحريص على الاحتياط وبان سيرة الشارع مستمرة على التعويل عليه فلولا
انه حجة في نظر الشارع لما بنى قواعد شرعية عليه حتى اكتفى بوضع اليد على المال وقضى بشاهدين واخذ بظاهر الحال الى غير ذلك
مما لا يحصى بالجملة فنظام الدين والدنيا انما انتظما بالتعويل على الظن وبان طريقة العلماء في استنباط الاحكام انما هو
الاخذ بالظن وبانه يقبح على الحكيم ان يكلفنا تكاليف جمة ثم لا يجعل لنا اليها طريقا وبان في الاعراض تعويلا على الوهم و
كيف لا يكون الظن اصلا في نظر الحكيم واهلا لان يؤخذ به وهو يعلم ان من لا يعول عليه فانما يعول على الوهم وفي الكل نظر

استدل للقول بحجية مطلق الظن بالطريق بوجهين الاول انه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا
التكليف بها في الجملة وان الواجب علينا اولا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به
وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم باداء الواقع اولا فانه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة على اعتباره ولو
حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم ينهض شيء من الادلة الشرعية بوجوب
تحصيل شيء اخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل
من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة
السلف من زمن النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلم كفاية في ذلك اذ لم يوجب النبي صلى الله عليه واله على جميع من
في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الاحكام او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى احاد الاحكام او قيام
القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب والغلط في الفهم او في سماع اللفظ بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به وقد كان تحصيل
العلم بقول الثقة فالعلم الذي هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام الشرعية من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول
اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو ادائه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في الشرع سواء حصل العلم باداء الواقع او على طبق
الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشارع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقته للواقع وبعبارة اخرى لا بد من معرفة المكلف
اداء المكلف به على وجه اليقين وعلى وجه منته على اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما ولو لم يظهر طريق
مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع على حسب امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف
لايصاله الى الواقع الى بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة وح فنقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم
الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة وان انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة
في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع
ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر
في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن باداء الواقع اولا وفي الثاني
لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل
سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار امر اخر يظن معه رضا المكلف بالعمل به و

في الوجه الرابع من الاستدلال على حجية مطلق الظن بالطريق

[illegible]

ليس ذلك الا الدليل الدال على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه اقول
ان مرجع الاستدلال الى وقوع الجعل في حق طرق مخصوصة في زمان حضور النبي صلى الله عليه وآله فاعتبار الطرق في عرض
اعتبار العلم لكن الشايع في الامتثال هو الطرق فالدليل على اعتبار الطرق بعد العجز عن الواقع لكن نقول ان غاية ما يتجه مما ذكرنا
هي انفتاح باب الظن بالنسبة الى الطرق بعد سد باب العلم بها ولا يتجه منه اختصاص انفتاح باب الظن بالنسبة الى الطريق بل لا
مجال لدعوى عدم انفتاح باب الظن بالنسبة الى الواقع نعم تقتضي بعض كلماته الاخر ان حجية العلم بالواقع لذاته لا من جهة
الجعل والتكليف بتحصيله لعسر تحصيل العلم بالواقع لكن الفرق بين حجية العلم بالذات وحجيته بالجعل بانفتاح باب
الظن بعد انسداد باب العلم على الاول دون الثاني مقطوع العدم وان قلت ان سد باب العلم بالشيء انما يوجب انفتاح
باب الظن به بعد كونه مفروض الوقوع والتكاليف الواقعية ليست مفروضة الوقوع لفرض كون التكليف بمؤدى الطرق
قلت انه لو كان الامر على هذا لما كان العلم بالواقع حجة من باب السالبة بانتفاء الموضوع لفرض عدم ثبوت التكليف
بالواقع بل لما كان العلم بالواقع معقولا والمفروض ان المرجع الى اعتبار الواقع ومؤدى الطرق على سبيل التخيير فسد
باب العلم بالواقع يقتضي انفتاح باب الظن به ايضا كما ان انفتاح باب الظن بالطريق يوجب انفتاح باب الظن به واما ما ذكره
من الظن بالبراءة في العمل بالظن بالطريق دون الظن بالواقع فهو مدفوع بانه انما يتم لو لم يثبت كفاية الواقع بنفسه في
زمان الحضور لو ادرك الواقع بالعلم وكان المكلف به منحصرا في زمان الحضور في مؤدى الطرق واما بعد فرض كفاية الواقع
بنفسه في زمان الحضور لو ادرك الواقع بالعلم فلا اشكال في الظن بالبراءة في الظن بالواقع في زمان انسداد باب العلم ومع هذا
نقول ان انفتاح باب الظن بالطريق دون الواقع انما يتاتى بناء على كون اعتبار الطرق من باب الموضوعية واما بناء على كون
اعتبار الطرق من باب الطريقية فلا بد من انفتاح باب الظن بالواقع ايضا ولو فرضنا عدم حجية العلم بالواقع والاقتصار على حجية
العلم بالواقع تقتضي انفتاح باب الظن بالواقع كما سمعت بل يلزم انفتاح باب الظن بالواقع فقط ولا دليل على كون الطرق التعبدية
من باب الموضوعية فلا دليل على انفتاح باب الظن بالطرق فقط بل باقي [illegible] اعتبار الطرق من باب الموضوعية الا انه على تقدير
انحصار المكلف به في العمل بمؤدى الطرق كما يقتضيه ظاهر الوجه الاتي لا التخيير بين الواقع ومؤدى الطرق كما هو مقتضى الوجه
المذكور الا انه على هذا يلزم اشتمال الطرق كلية على مصلحة [illegible] الواقع على تقدير المخالفة لكن الحال على هذا المنوال
بناء على كون اعتبار الطرق من باب المراتية ايضا ومع هذا نقول ان لقائل ان يقول ان الظن النوعي في تمام الطرق في المسئلة الفرعية
اعتبار الظن الشخصي في مسئلة الطرق في المسئلة الاصولية كما جرى عليه المستدل وقد تقدم نقل قوله في تحرير الاقوال لا يرتبط
بوجه حيث ان عمدة المدرك في اعتبار الظن النوعي في ظواهر الخطابات هي الاجماع ولا يختلف الحال في افادة اللفظ بحكم فرعي
او حكم اصولي بل لا فرق في كفاية الظن النوعي في ظواهر الخطابات بحسب [illegible] وان قلت ان المدار في اعتبار الظن بالطريق
على دليل الانسداد وهو انما يثبت حجية الطرق المظنونة بالظن الشخصي دون غيره قلت ان دليل الانسداد الا مفهوم له فمقتضاه اطراد
حجية الظن لا عدم حجية غيره فلو قام دليل لفظي على حجية خبر الواحد وجرى المشهور على عدم اعتبار بعض اقسام الخبر فلا بد
من العمل بالعموم قضاء لحق المقتضي حجية الظن النوعي وقد ظهر بذلك ما وقع من بعض الفحول بمن قال بحجية مطلق الظن حيث جرى على
اعتبار الظن النوعي في ظواهر الخطابات وكذا ما وقع منه من القول باعتبار الخبر الصحيح مع الشك في الصدور او الظن بعدم الصدور الا
ان يقال ان مدار دليل الانسداد على عدم ثبوت الطريق العلمي ومرجع اعتبار الظن النوعي الى التعبد ولو ثبت حجية ظواهر الخطابات
في صورة الشك في الارادة او الظن بعدم الارادة تعبدا فهذا ينافي انكار ثبوت الطريق العلمي في زمان الانسداد ولكن نقول ان الغرض
عدم الخلاف في الاجماع المستند اليه في باب اعتبار الظن النوعي بين افادة الحكم الفرعي والحكم الاصولي فلا مجال لانكار الطريق
المجعول في باب ظواهر الخطابات الا انه يتاتى الاشكال في انه لو لم القول باعتبار الظن النوعي على التعبد في صورة الشك فيما
يقتضيه ظاهر الحقيقة او الظن بعدم الارادة او على التعبد في ظاهر الحقيقة حتى في صورة افادة الظن الفعلي لكن الاظهر الثاني

لوضوح ان الاجماع على اعتبار ظاهر اللفظ في صورة الشك والظن بالخلاف من باب الاجماع على اعتبار ظاهر اللفظ مطلقا لا في
خصوص صورة الشك والظن بالخلاف ففي صورة حصول الظن الفعلي يكون الدليل على حجية الظن امرين الاجماع ودليل
الانسداد بناء على اقتضائه حجية الظن في مداليل الالفاظ من باب الاستلزام وان قلت ان مدرك دليل الانسداد على انكار
اعتبار الظن الخاص من حيث الخصوصية فلا ينافي حجية ظاهر اللفظ في صورة الشك والظن بالخلاف تعبدا قلت ان المدرك في
دليل الانسداد على انكار الطريق المجعول في استنباط الاحكام مطلقا وقد تقدم الكلام في اعتبار الظن النوعي بناء على
حجية مطلق الظن ومع هذا نقول ان غاية الامر العلم بنصب الطريق في الجملة فبالدعوى عدم ثبوت النصب وثبوت العدم
من القائل بحجية مطلق الظن واما العلم بنصب الطريق حتى في صورة الظن بالخلاف كما هو مقتضى القول بحجية الظن بالطريق وظهور
الثمرة بين القول بحجية الظن بالطريق والقول بحجية مطلق الظن في صورة تعارض الظن بالطريق والظن بالواقع كما ياتي وهو محل
المنع لامكان نصب الطريق بشرط الظن كما ان العلم بلزوم اخذ التكاليف من الطريق حتى في صورة الظن بالخلاف في زمان الانسداد
وكذا الظن باعتبار حجية خبر الواحد حتى في صورة الظن بعكس الارادة او الظن بعدم الصدور محل المنع هذا بناء على الانسداد
على حجية الظن بالطريق بالوجه المذكور واما بناء على دعوى العلم بلزوم اخذ التكاليف من الطرق في زمان الانسداد كما تقتضيه
الوجه الاتي فيسقط المنع من حصول العلم بنصب الطريق حتى مع الظن بالخلاف في زمان الانفتاح ويبقى المنعان الاخران ومع هذا
نقول ان قاعدة نفي العسر والحرج غير تامة عندنا على ما تقدم القول فيه فلا مانع عن التكليف بتحصيل العلم بالواقع ومع هذا
نقول ان ما نفاه العسر والحرج بعد تماميتها الاثم في الواجب المخير على ما حررنا الكلام فيه في محله فلا مانع ايضا عن التكليف بتحصيل
العلم بالواقع الا ان يقال ان تحصيل العلم بالواقع متعذر للاغلب في زمان انفتاح باب العلم ولا سيما بناء على عدم حصول العلم
بالتتبع الى مداليل الالفاظ ولعله المشهور فلا مجال للتكليف بتحصيل العلم بالواقع في زمان انفتاح باب العلم ومع هذا
نقول ان الوجه المذكور مخالف للوجه الاتي حيث ان الوجه المذكور مساوق لدليل الانسداد اذ مقتضاه دعوى العلم
ببقاء التكليف باخذ الاحكام من الطرق نظير دعوى العلم ببقاء التكاليف بالاحكام الواقعية في دليل الانسداد واما الوجه
الاتي فالمدرك فيه كما يظهر مما ياتي على دعوى العلم بلزوم اخذ الاحكام من الطرق ابتداء فهو غير مساوق لدليل الانسداد فيتجه
على هذا الوجه ما ياتي في عدم وروده على الوجه الاتي من منع نصب الطريق في زمان الحضور والا لاشتهر كمال الاشتهار
ومع هذا نقول انه لو نصب الطريق في زمان الحضور لكان وقوع الحال في الحال العقد نظير انقلاب يوجب اختفاء الطريق المنصوب
بلا شبهة وبوجه اخر لو نصب الطريق في زمان الحضور لتواتر ولو احيانا لعموم البلوى وشدة الحاجة ومع هذا نقول ان
الوجه المذكور يقتضي باشتراط العلم بسبق جعل الطريق الا انه ليس بينا ولا مبينا اذ لا باس بكون الحال في امتثال التكاليف
الشرعية على منوال امتثال التكاليف العرفية بل قد نقول انه لم يكن البناء في شيء من الشرايع على نصب الطريق الخاص خلافا لما
هو المتعارف في العرف ومع هذا نقول ان الطريق لو كان مجعولا لا بد في جعله من الطريق فيلزم الدور والتسلسل فلا بد ان يكون الطريق
هو العلم ولا فرق بين العلم بالواقع والعلم بالطريق فاذا كان حجية العلم بالواقع لذاته لا بالجعل ولذا لم يوجب انسداد باب
العلم بالواقع انفتاح باب الظن اليه فكذا الحال في العلم بالطريق فمن انسداد باب العلم بالطريق لا ينفتح باب الظن به الا ان يقال
ان العلم بالواقع كان عسر الحصول بخلاف العلم بالطريق فانه سهل الحصول فلا مانع عن التكليف به بخلاف التكليف بالعلم بالواقع
لكن نقول انه قد يمنع عدم ممانعة العسر عن التكليف بالعلم بالواقع ولا سيما مع كون الامر من باب الواجب المخير ومع هذا
نقول ان غاية الامر العلم بجعل الطريق في الجملة واما العلم بجعل طرق متعددة كما هو مقتضى بعض فقرات الوجه المذكور فلا
يكون مربوطا بوجه يقتضيه الخصم الا ان يكون المقصود بالطرق هو جنس الطرق كما يقال فلان يركب الخيل بناء على كون المقصود جنس
الفرد وقد حررنا الكلام فيه في محله ومع هذا نقول ان غاية الامر لزوم حجية الظن بالطريق في الجملة واما حجية مطلق الظن بالطريق
فلا ابد فيها من مقدمة معممة نظير الحاجة في الاستدلال بدليل الانسداد على حجية مطلق الظن الى المقدمة المعممة المعروفة وقد تقدم

وجوه التفهيم وقد تقدم ان قلت بان الاتيان بالمأمور به واقعاً امر وعن علم بالمأمور به واقعاً وان يكفي في فراغ الذمة واقعاً ولم
يوجد في الفراغ عن المأمور به الاتيان به بقصد امتثال الامر وكذا الحال في الطريق المجعول حيث انه يكفي العمل بالطريق الواقع
ولو لم يعلم به في فراغ الذمة عن الامر بالعمل به لو لم يأخذ في الفراغ قصد امتثال لكن حصول الامتثال والاطاعة في الامر
بالمأمور به منوط ومشروط بالعلم فكذا الحال في الامتثال الامر بالعمل بالطريق والطاعة فلو فرض انسداد باب العلم بالطريق
المجعول الامر عن درجة امتثال الامر بالعمل بالطريق فلا فرق بين الظن بالطريق والظن بالواقع لاشتراكهما في عدم فائدة الامتثال
فدعوى انفتاح باب الظن بالطريق وكونه محصلاً للامتثال مع عدم انفتاح باب الظن بالواقع وكون الظن بالواقع غير محصل للامتثال
تحكم صرف اقول ان امتثال الامر لغة ليس الا بمعنى الاتيان بالمأمور به كما يظهر من القاموس فلا دلالة في الامتثال على العلم بالمأمور به
نعم يمكن القول بظهور الامتثال في العلم بالمأمور به من باب انصراف الاطلاق لكن يمكن ان يقال ان الانصراف في المقام بدوي فلا دلالة
في الامتثال على العلم بالمأمور به لا وضعاً ولا اطلاقاً ومع هذا نقول انه لم يوجد لفظ الامتثال في الخطابات لا بالنسبة الى الواقع
ولم يثبت ذلك في الخطابات بالنسبة الى الطريق فلا يجب العلم بالمأمور به ولو كان مقتضى الامتثال وضعاً او اطلاقاً وجوب
العلم بالمأمور به نظير ما حررناه في باب عدم دلالة الامر على اشتراط قصد القربة في ترتيبنا الاستدلال على القول بالدلالة بان
امتثال الامر واجب عقلاً وعرفاً وهو لا يحصل الا بقصد التقرب مع عدم وقوع الامر بالامتثال في شيء من الخطابات حتى يتوقف فراغ
الذمة بقصد الامتثال وان سلمنا الاستدلال عن هذا الاختلال لو كان الاستدلال بان الامتثال هو الاتيان بالمأمور به
وموافقة الامر ولا يصدق الامتثال الا بقصد الامتثال فاناطة صدق الامتثال بقصد الامتثال يكشف عن مداخلة قصد
الامتثال في ان يتطرق عليه الاشكال بان صدق الاتيان بالمأمور به يكفي في فراغ الذمة ولا حاجة الى صدق الامتثال و
لو كان الامتثال هو الاتيان بالمأمور به للزم اناطة صدق الاتيان بالمأمور به بقصد الامتثال ولا يلتزم به ملتزم نعم لفظ
الاطاعة وقع الامر به في الكتاب والسنة وظاهره العلم بالمأمور به من باب انصراف الاطلاق ولو لم يكن الانصراف بدوياً والا
فالاطاعة تصدق بالاتيان بالمأمور به لكن من المقطوع به عدم زيادة الامر بالاطاعة على مفاد الاوامر والنواهي والغرض منها
الاتيان بما ثبت وجوبه بالاوامر وترك ما ثبت حرمته بالنواهي وغيرها مضافاً الى عدم اعتبار انصراف اطلاق الكتاب
كما حررناه في محله بل على هذا المنوال الحال في الامر بالاطاعة في السنة نظير اطلاق ادلة امضاء المعاملات حيث انه لا
اعتبار باطلاقها ولا بعمومها ولا بانصرافها لورودها مورد الاجمال كاطلاق الكتاب ويمكن ان يقال ان غرضه من قصد
القربة لا يتأتى في الامر بالواقع ولا في الامر بالطريق الا بعد العلم بالامر نعم مجرد الفراغ يتأتى في الواجب التوصلي مع عدم العلم
بالامر كما لو غسل الشخص ثوبه بميل الطبيعة وصلى مع عدم الاطلاع على وجوب غسل الثوب عن النجاسة للصلوة فانه يكفي واذا
ثبت مداخلة العلم في الامر بالطريق فالظن بالواقع خارج عن الظن بالامتثال لكنه مدفوع بعدم وجوب قصد القربة في الامر بالعمل
بالطريق وكذا في الامر بالواقع الا فيما دل الدليل على الوجوب فلا يثبت مداخلة العلم في العمل بالطريق فلم يثبت خروج الظن بالواقع
عن الظن بالامتثال ومع هذا نقول انه يمكن قصد الامتثال مع الجهل كما في الصلوة الى اربع جهات في اشتباه القبلة الا ان
يقال ان المدعى على ما ذكرنا منافاة الجهل بالامر مع قصد امتثاله وهذا امر بين لا مجال لانكاره وفي باب اشتباه القبلة الامر
بالقضاء ثابت فالامر متحقق والاشتباه في المأمور به الا ان يقال انه يمكن ان يعرض وضوح الامر بالطريق مع اختفاء الطريق
كما لو ورد في الكتاب الامر بالعمل بالطرق التي سيتوقف شرعيتها نحو يا ايها الذين امنوا اعملوا بالطرق التي نزلتها عليكم مع اختفاء الطرق بعد
ذلك من قبيل اشتباه القبلة الا ان يقال ان هذا مجرد فرض وجوده مقطوع العدم فلا اعتداد به فالجهل بالامر ينافي قصد امتثاله
ويمكن ان يقال ان كلامه مبني على دلالة الامر على لزوم قصد الامتثال كما قال به جماعة لكنه مدفوع مضافاً الى ما مر بعدم دلالة
الامر على لزوم قصد الامتثال كما حررنا في محله مع انه لا يلزم ان يكون الدليل على تشريع الطريق بلفظ الامر كما هو الحال في تشريع الواقع
ومع هذا نقول انه لا يتم دعوى عدم حصول الظن بالامتثال والاطاعة في العمل بالظن بالطريق بناء على مداخلة العلم في الامتثال

والاطاعة الابتنا على موضوعية العلم الدخيلة في الامتثال والاطاعة ويظهر فساد القول بالموضوعية مما مر فغاية الامر دخالة
العلم في الامتثال من باب المرآتية فاذا انسد باب مرآة العلم ينفتح باب مرآة الظن الا ان يقال انه لو تم اقتضاء الامتثال والاطاعة
للعلم فيثبت موضوعية العلم بناء على ان المدار في موضوعية الاعتقاد علماً او ظناً ومرآتية على ان الدليل الدال على اعتبار
الاعتقاد ان كان من باب اللفظ فالمدار على الموضوعية لعدم مداخلة الواقع في هذه الصورة نظير عدم مداخلة الاعتقاد في صورة
تعليق الحكم على الواقع وان كان من باب العقل فالمدار على المرآتية لعدم الحكم العقل بازيد من المرآتية الا ان يقال انه فرق بين الامر
بتحصيل الاعتقاد وحمل الحكم على الاعتقاد نحو ان ظننت في عدد ركعات الصلوة فابن على الظن حيث ان مقتضى عدم اعتبار الا
في الثاني اعتباره حتى مع انكشاف الخلاف اي اعتبار الظن من باب الموضوعية بخلاف الاول فانه لا دلالة فيه على الموضوعية
لا المرآتية مع ان ذلك انما يتم بناء على كون القول باقتضاء الامتثال مداخلة العلم مبنياً على دلالة الامر على لزوم قصد
الامتثال كما تقدم احتمال الابتناء ومع هذا نقول انه يأتي من المورد الايراد على وجه الاتي بمساواة الظن بالطريق
مع الظن بالواقع بناء على كون المقصود بنصب الطريق في الوجه المشار اليه هو نصب الطريق في حال الانسداد من دون اخذ فقد اقتضاء
الامتثال للعلم فالامر دائر بين الاستدلال بهذه المقالة والاخلال بمقالة لازمة في الوجه الاتي بل لو كان مقتضى الامتثال
مداخلة العلم في المامور به فلا يختلف الحال بعموم جعل الطريق لزمان الانفتاح واختصاصه بزمان الانسداد ومقتضى كلامه
في الوجه الاتي حصول الامتثال في الظن بالطريق وكذا الظن بالواقع على الاول دون الثاني الا ان يقال ان السكوت عن
المقدمة المذكورة في الوجه الاتي من باب حوالة الحال على ما ذكره هنا لكن نقول ان الوجه الاتي مقدم في كلامه على هذا
الوجه والحوالة على المتقدم وان لا تكون بعيدة بل هي كثيرة في الكلمات لكن الحوالة على المتأخر بعيدة بل نادرة بل غير واقعة
ومما ذكر المورد ان مدار الاستدلال على ان الطريق المجعول في عرض العلم بالواقع طريق الواقع فالواقع بنفسه لا يكون
مؤنة ادائه في فراغ الذمة فالظن بالواقع لا يكون من باب الظن بالامتثال بخلاف الطريق فان العلم لا مدخلية له فيه فباب انسداد
باب العلم بالطريق ينفتح باب الظن به لكونه موجباً للظن بالامتثال فاورد بان العلم دخيل في اعتبار الطريق وفعلية
طريقيته بناء على اقتضاء الامتثال واقتضاء الاطاعة مداخلة العلم في المامور به فلو سد باب العلم بالطريق فلا يحصل
الظن بالامتثال بالظن بالطريق لكنه يندفع الايراد بما سمعت من الكلام في الاقتضاء والاقتضاء فالظن بالطريق يقتضي
الظن بالامتثال دون الظن بالواقع مضافاً الى ما سمعت من ان دعوى حصول الظن بالامتثال في الظن بالطريق مبتنية على
كون اعتبار العلم بالطريق المدلول عليه بالامتثال والاطاعة من باب الموضوعية وربما يورد بان اطلاق ما يدل على
جعل الطريق انما ينصرف الى حال العلم به قضية انصراف اطلاقات التكاليف الى حال العلم فمقتضى الاطلاق مداخلة العلم
في المامور به فانسداد باب العلم بالطريق لا يقتضي انفتاح باب الظن به لعدما فاده الظن به الظن بالامتثال لكنه مردود
بان الاظهر وان كان ظهور اطلاقات التكاليف في حال العلم على ما حررناه في الرسالة المعمولة في الصلوة فيما شك في كونه
من اجزاء ما لا يؤكل لحمه لكن الانصراف مختص بالاوامر والنواهي ولا يطرد فيما لو كان دليل التكليف من باب الجملة الخبرية و
دليل تشريع الطريق لا يلزم ان يكون بالامر ومع هذا نقول المقصود بانصراف اطلاقات التكاليف الى حال العلم انما هو
عدم عموم التكليف لحال الجهل واين هذا من مداخلة العلم في المكلف به اعني العمل بالطريق المجعول نعم لو قلنا بالانصراف
الى المعلوم يتجه ما ذكر والفرق بين الانصراف الى حال العلم والانصراف الى المعلوم انما هو حصول الامتثال في الاتيان بالمعلوم
مع المخالفة للواقع على تقدير الانصراف الى المعلوم وعدم حصول الامتثال الى تقدير الانصراف الى حال العلم لفرض عدم
الاتيان بالواقع وكون التكليف بالواقع غاية الامر ان التكليف بالواقع في حال العلم والظاهر ان الظاهر انصراف الى حال العلم لو كان
غالباً انا الظاهر انه لا يعتد بمامور بعدم العلم بالموضوع واما غير الغالب فالظاهر انصرافه حال الجهل ومن هنا انه ربما
يعتذر العبد الكسل عن امتثال المامور به بعدم المعرفة الكاملة بالموضوع كما انه يعتذر في حال الجهل بالجهل غاية الامر

المولى بامر بعد الاعتذار بعدم المعرفة الكاملة او بالجهل بالخطر الا انه من باب التكليف الثانوي لكن يمكن ان يقال ان الا عند
بعدم المعرفة الكاملة اعم من الظن الغالب بجميع مقدمة بكون الغرض عدم العلم بل هو الحال لو كان الظن غير الغالب كما هو مقتضى
دعوى شمول الاطلاق للظن الغالب هذا في غير التكاليف الشرعية واما التكاليف الشرعية فالظاهر ان الحال فيها على خلاف غيرها
ولعل الشمول لصورة الظن اظهر فيندبر فمقتضى الاطلاق عدم اطراد التكليف في صورة سد باب العلم مع فرض الظن بجميع الاجزاء
والشرائط للصلوة مثلا معنوانه لو كان المشافه حاله على هذا الحال لما كان يشمله الاطلاق فمثلنا لا بنائي في خوف اطراد التكليف
لعدم ثبوت اطراد التكليف في حق المشافه في الصورة المسطورة لكن لما كان المفروض في المقام قيام الاجماع والضرورة على عدم
ارتفاع التكليف في حق امثالنا فهذا لا ينفك عن اطراد التكليف في حق المشافهين في الصورة المسطورة قضية الشركة والظاهر
ان مدرك الاجماع والضرورة هو انفهام شمول الاطلاقات للصورة المسطورة بالنسبة الى المشافهين كما يظهر مما مر الا
ان يقال ان استناد الاجماع الى انفهام شمول الاطلاق لا باس به لكن لا مجال لاستناد الضرورة الى انفهام شمول الاطلاق
وربما يورد بان الفرقة المحقة بل علماء الاسلام بين القول بحجية الظنون الخاصة والقول بحجية مطلق الظن في
الاصول والفروع او الفروع دون الاصول فالقول بحجية مطلق الظن في الاصول دون الفروع خلاف الاجماع
المركب وقد يدفع بان المسئلة ليست من التوقيفيات التي يدخلها الاجماع المركب فلا معنى لرد قول فيها بمخالفته
الاجماع المركب بل الرد منحصر في ابطال بعض المقدمات العقلية وانت خبير بانه لو كان كون المسئلة عقلية مانعا عن
جواز رد قول فيها بالمخالفة للاجماع المركب لكان مانعا عن جواز الرد بالاجماع البسيط او الضرورة ولا مجال للالتزام
به كيف لا وتكفير كثير من ارباب الكلام بمخالفة الاجماع حيث معروف مع ان الاجماع البسيط يوجب القطع من باب تراكم
الظنون على التحقيق في مدرك حجية الاجماع وبالقطع يصح رد كل ما يخالفه بل يطرد تراكم الظنون في باب الاجماع المركب مقتضيا
لحصول القول في قولين من بداية الامر الظن بانتفاء القول الثالث ولو بظن ضعيف اضعف من الظن المحصل بالواقع من قول
المجتهد الواحد بداية الامر بل الاجماع المركب يرجع الى الاجماع البسيط في نفي القول الثالث فيجري فيه ما يجري في الاجماع
البسيط بل كما يصح رد القول بمخالفة الاجماع في المسائل العقلية كذا يصح الاستدلال على القول في المسائل العقلية
بالاجماع كما انه يمكن اثبات المسائل العقلية بالتواتر خلافا لمن انكره حيث اشترط في باب التواتر الاستناد الى الحس
التواتر العلم والعلم اقوى دليل في جميع المطالب فيصح اثبات جميع المسائل به كيف لا ولا محيص عن حجيته ولا حجة فوقه ومن
ذلك ان المحقق القمي قد تمسك في بعض مسائل المعقول في اصول الدين نقلا على التوحيد بتكاثر الاخبار من الانبياء على عدد
مائة الف واربع وعشرين الفا نعم غاية الامر ان كثرة العدد المحتاج اليها في باب التواتر في المسائل العقلية لا بد ان تكون ازيد
من الكثرة المحتاج اليها في المسائل النقلية لقرب المسائل النقلية الى الاشتباه بل على هذا المنوال حال الاتفاق في
المسائل العقلية فان الاتفاق المحتاج اليه في حصول العلم في المسائل العقلية ازيد من الاتفاق المحتاج اليه في حصول
العلم في المسائل النقلية وان امكن القول بحصول العلم في باب التواتر والاجماع في المسائل العقلية بما يحصل به العلم
في غيرها من باب عدم التفطن بقرب المسائل العقلية بالاشتباه لكن انقياد الكل لا فرق فيه من حيث افادة العلم بين
المسائل العقلية وغيرها فالاجماع المركب بعد فرض افادته العلم بنفي القول الثالث يصح رد القول بالمخالفة له و
ان كان المسئلة عقلية كما في المقام لكن يمكن الدفع بعدم الوثوق عندي بتنازع الى نعتاد في الاجماع البسيط فضلا
عن الاجماع المركب لتعدد ورود كلمة المجمعين في الاجماع المركب على نفي القول الثالث بالمطابقة بل بالالتزام بخلاف الاجماع
البسيط وكون نفي القول الثالث في الاجماع اقرب بالاشتباه من الاتفاق في الاجماع البسيط لا بتنائه في القول الثالث
في الاجماع المركب على عدم التفطن بالقول الثالث فاين هذا من اتفاق الانظار مع التفطن على المتفق عليه لكن يمكن ان يكون
الاجماع المركب مناطا في النظر في افادة العلم من جهة عدم التفطن بما ذكر بل جميع ابنائنا الوثوق يختلف بحسب الانظار بل

عدم الظفر بالمانع ولو لم يصلح المانع للمانعية وبعد ما تقدم اقول ان مدار الاستدلال المتقدم على القول باعتبار
الظن بالطريق من باب المماشاة والتنزل عن القول بحجية الظنون الخاصة اذ مقتضى كلامه ان خبر الثقة كان مجعولا ومعمولا به
في زمان الحضور ومقتضى قوله وان انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه انما هو على
الاذعان بانسداد باب العلم بالطريق المجعول وكون دعوى الانسداد من باب الفرض فالمرجع الى ان خبر الثقة كان في زمان
الحضور طريقا مجعولا ومعمولا به ولو فرضنا عدم العلم بجعل خبر الثقة نقول بانفتاح باب الظن بالطريق الثاني اما بجريه
وتلخيصه كما يظهر مما تقدم انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة كذلك نقطع بان الشارع جعل لنا
الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة ومرجع القطعين الى امر واحد هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق
مخصوصة وحيث انسد لنا باب العلم بالاحكام المشار اليها بالقطع او بالطريق الثابت اعتباره بالقطع او القطعي فلا ريب في ان
العقل يحكم بان اللازم الرجوع في تعيين الطرق المشار اليها الى الظن الفعلي من المدارك التي لم يثبت عدم اعتبارها وان لم
يحصل منها الظن بالحكم لمعارضته بعض الظنون التي يثبت عدم اعتبارها ضمنه الاجماع على عموم الاعتبار وانه اذا تعذر
الظن المشار اليه فلا بد من العمل بالطريق الذي دل على اعتباره بعض من تلك المدارك لكن لم يحصل منها الظن فعلا للمعارضة
بعض الظنون التي ثبت عدم اعتبارها وان لم يحصل منها الظن بالحكم فكان الطريق المذكور مشكوك الاعتبار واذا تعذر هذا
الطريق فلا بد من العمل بالطريق الذي دل على اعتباره بعض من تلك المدارك لكن كان الظن على خلافه لمعارضته بعض الظنون
المشار اليها وان لم يحصل منها الظن بالحكم فكان الطريق المذكور موهوم الاعتبار ولا مجال للعمل بالطريق المقطوع عدم اعتباره
لان الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف الخلاف وما ذكر من العمل بالاصناف الثلثة للطريق على الترتيب انما هو
في صورة الاتحاد واما في صورة التعدد فيثبت التخيير الا انه لا بد من كون المتعدد في جانب العرض لا الطول بكونه من مظنون
الاعتبار او مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار والا فلو كان من مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار
او من مشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار فلا مجال للتخيير قضيته الترتيب لا ناطة حجيته مشكوك الاعتبار وموهوم
الاعتبار بانتفاء مظنون الاعتبار واناطة حجيته موهوم الاعتبار بانتفاء مشكوك الاعتبار ولا يذهب عليك ان الوجه
الاول بعد خلوه عن صورة التعارض خال عن لزوم العمل بالطريق المشكوك نعم بعد تعذر الطريق المظنون في لزوم العمل بالطريق
الموهوم بعد تعذر الطريق المظنون والمشكوك وهذا الوجه مشتمل على جميع ما ذكر بل الوجه الاول خال عن لزوم
العمل بالطريق المظنون ولو لم يفد الظن بالواقع فعلا للمعارضة ببعض الظنون التي ثبت عدم اعتبارها وهذا الوجه
مشتمل عليه وعلى لزوم العمل بالطريق المشكوك والموهوم ولو لم يفد احد من الطريقين الظن بالواقع فعلا للمعارضة
المذكورة الا ان مقتضى اعتبار الطريق عدم اعتبار الواقع فاعتبار الظن بالطريق يغني عن ملاحظة العموم لصورة عدم
افادة الظن بالواقع مضافا الى ان مقتضى ما هو المصرح به في الوجه الاول من اعتبار الطريق المعلوم في زمان الحضور ولو لم
يفد الظن بالواقع عموم اعتبار الطريق المظنون في زمان انسداد باب العلم لصورة عدم افادة الظن بالواقع اقول ان
دعوى ثبوت التكليف باخذ الاحكام من الطرق وبعبارة اخرى دعوى جعل الطرق للاحكام في الواقع ليست بينة
ولا مبينة وان قلت ان الامر بين ان الامر بالشيء يستدعي جعل الطريق اليه والا يلزم التكليف بما لا يطاق كيف
لا والامر بالصعود الى فوق الدار مع عدم الهداية الى طريق الفوق يستلزم التكليف بما لا يطاق قلنا ان اللازم
في الامر بالشيء هو جعل طريق اليه في الجملة واما جعل طريق مخصوص من حيث الخصوصية فهو غير لازم فلا بأس بكون
الحال في امتثال التكاليف الشرعية على منوال امتثال التكاليف العرفية من تكاليف الموالي للعبيد وغيرها من تكاليف
المطاعين للمطيعين حيث ان المدار فيها على كفاية الظن ولم يتبين اهل العرف على جعل طريق مخصوص من المطاع للمطيع في
امتثال تكاليفه والا لاختلف طرق الامتثال كثيرا على حسب اختلاف السليقة والحالات وغيرها بل لو جعل مولى لعبده

طريقا للامتثال مخالفا للنهج المسلوك بين الناس بعيد من باب شتغه بل المقطوع به انه لم يكن الحال في شيء من الشرايع في باب امتثال التكاليف خارجا عن المتعارف في امتثال التكاليف العرفيه هذا في المجتهد ويجري نظيره في المقلد حيث انه لا باس بكون حجية قول المجتهد في حقه من باب حجية الظن لا حجيته من حيث الخصوصية وبعد هذا اقول انه لو كان المكلف به هو العمل بمؤدى الطرق فقط كما يقتضيه ظاهر دعوى كون التكليف بمؤدى الطرق في الوجه المذكور بخلاف الوجه المتقدم فان المصرح به فيه حجية العلم بالاجعل والمرجع الى التخيير بين العمل بالعلم والعمل بمؤدى الطرق في زمان الحضور فمقتضاه الاغماض عن الواقع وكون الامر نظير وجوب التيمم في حال فقد الماء وكذا الصلوة في حال التقية وهو شبيه التصويب بالمعنى المعروف وهو خلو الواقع عن الحكم وكون الحكم فيها تابعا لراي المجتهد والاتفاق التصويب على وجوه سبعة ذكرها الشهيد في التمهيد ولا يلتزم بذلك ملتزم من الخاصه وبعد هذا اقول ان انفتاح باب الظن بالطرق انما ينافي لو كان اعتبار الطرق من باب الموضوعية واما لو كان اعتبارها من باب المرآتية فلا من انفتاح باب الظن بالواقع فقط او مع الظن بالواقع ولا اقل من الاخير لا دليل على كون اعتبار الطرق من باب الموضوعية وبعد هذا اقول انه كما يقتضي حجية العلم بالطرق انفتاح باب الظن بها فكذا حجية العلم بالواقع تقتضي انفتاح باب الظن به كما تقدم في الوجه المتقدم هذا بناء على حجية العلم بالواقع كما هو الواقع وماله من دافع وما يقتضيه ظاهر دعوى كون التكليف بمؤدى الطرق من عدم اعتبار العلم بالواقع زخرف وجزاف صرف ولو قيل ان حجية العلم بالاجعل لا بالجعل بخلاف الطرق فحجية العلم بالواقع لا تقتضي انفتاح باب الظن به قلنا ان المقتضي لانفتاح باب الظن بالطرق هو حجية العلم ولا مداخلة في اقتضاء الانفتاح للجعل واختلاف حال الجعل والاجعل في انفتاح باب الظن على الاول دون الثاني مقطوع العدم فكما يقتضي حجية العلم بالطرق انفتاح باب الظن بها فكذا يقتضي حجية العلم بالواقع انفتاح باب الظن به. وبعد هذا اقول ان غاية الامر العلم بجعل الطريق في الجملة واما العلم بجعل طرق متعددة كما هو مقتضى الوجه المذكور فلا يكون مربوطا بوجه تفصيله وبعد هذا اقول ان غاية الامر لزوم حجية الظن بالطريق في الجملة واما حجية مطلق الظن بالطريق فلا بد فيها من مقدمة معممة كما تقدم في الوجه المتقدم وبعد هذا اقول ان القول بلزوم العمل بالطريق المظنون والمشكوك والموهوم من حيث الاعتبار مع عدم الظن بالحكم لمعارضته امثال القياس مبني على شمول اخبار القياس مثلا لترك العمل بالطريق والعمل بالاصل بكون الغرض منها ترك مطلق الاعتناء واما لو كان الغرض عدم جواز العمل فلا دليل على جواز العمل بالطريق المشار اليه الا ان يتمسك بالاجماع وهو غير ثابت لاحتمال من جهة عدم حصول الظن بواسطة عدم الاعتناء بالقياس نظيرها حكيه سيدنا من الوالد الماجد من كان يعمل بالواحد مع كونه مخالفا للمشهور مع القول باعتبار الظن الشخصي من باب عدم الاعتناء بالشهرة بل نظيره ان الكثير في العرفيات مثلا لا يصغي لاستناد الى اعتراض للمبتدء من جهة عدم الاعتناء فلا يتطرق فتور في اعتقاده ولو اصغى فيذهب اعتقاده ومن هذا انه ربما يتدارك ذلك الاعتراض بشخص معتد به فيصغي لاستناده ويذهب اعتقاده تسليما للاعتراض ومن ذلك يظهر القدح في دعوى الاجماع على اعتبار الظن النوعي في مداليل الالفاظ بملاحظة الاجماع على العمل بظواهر الالفاظ مع مخالفة المشهور وبعد هذا اقول ان القول بالترتيب في باب الاعتبار بين مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار لا معقول له الا انه يلزم العمل بمظنون الاعتبار فان لم يكف في الخروج عن عهدة الخروج عن الدين فلا بد من القناعة به والافيتعدى الى الادنى لا ادنى لا اخفاء في ان الطرق متشتتة ولا مجال للاطلاع على الوفاء والكفاية الا بصرف العمر مدة في ملاحظة الطرق وتشخيص اصنافها وتشخيص الصنف الوافي والكافي منها ثم الشروع في الاجتهاد والعمل بالطرق المحرزة ولا يلتزم به ملتزم الا ان يقال ان الغرض من الترتيب انما هو الترتيب بين الاصناف في كل مسئلة لا في مجموع المسائل بمعنى انه لا يعمل في المسئلة بمشكوك الاعتبار مثلا قبل الفحص عن مظنون

الاعتبار فلا بد من العمل بمشكوك الاعتبار من الخصوص عن مظنون الاعتبار الاحتمال الحجية مخالفا لقاعدة تقوله لمشكوك الاعتبار و
بعد هذا اقول ان القول بالتخيير في صورة التخيير غير مربوط بوجه تقتضيه لاختصاص اخبار التخيير بتعارض الخبرين فلا يطرد
التخيير في تعارض مطلق الطريق بعد الاغماض عن اختصاص التخيير في الكلام المتقدم بمشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار والبناء
على تعميم التخيير لمظنون الاعتبار كما جرينا عليه فيما مر الا ان يقال بالقطع بعدم الفرق او بالاصالة التخيير في باب
التعارض في صورة عدم تمشي الجمع بينها وانتفاء الترجيح وبعد هذا اقول انه سكت عن صورة رجحان احد المتعارضين
وكذا صورة تمشي الجمع بناء على اعتباره التكافؤ في التخيير والا فالامر سهل للزوم القول بالتخيير مع ثبوت الرجحان و
تمشي الجمع فكان اللازم التعرض للصورتين الاخيرتين الا ان يكون الامر مبنيا على حوالة الحال على الوضوح وقد يصار
ايضا عن الترجيح بالظن بالواقع وكان اللازم التعرض له وقد يرد بامكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية
كيف لا ولو نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام لاشتهر الطرق كمال الاشتهار وظهرت ظهور الشمس في رابعة
النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها الاحتياج كل مكلف الى معرفتها اكثر من حاجته الى مسئلة صلوات
الخمس اقول انه مبني على كون المقصود بالاستدلال دعوى نصب الطريق في زمان حضور النبي صلى الله عليه وآله وتطرق
الخفاء عليها مع العلم ببقاء التكليف باخذ الاحكام منها لكنه ليس المقصود ما ذكر بل المقصود دعوى العلم بان
للاحكام في زمان الانسداد طرقا لا نعلمها ونحن مكلفون باخذ الاحكام منها فالطرق مفروضة الخفاء و
الانتفاء قضيته فرضها في زمان الانسداد فليس المقصود دعوى العلم ببقاء التكليف باخذ الاحكام من طرق
حتى تكون مبنية على حدوث التكليف باخذ الاحكام من الطرق ونصب الطريق بل المقصود دعوى العلم بالتكليف
الفعلي باخذ الاحكام من الطرق التي لا نعرفها فلا بد في تشخيصها من الظن والظاهر ان منشأ الاشتباه توهم
مساواة الاستدلال المذكور للاستدلال على حجية مطلق الظن بالواقع بدليل الانسداد مع اخذ العلم ببقاء التكليف
فيه كما اشتهر هذا الحديث في الالسن والافهام من صاحب المعالم وهو راس الاستدلال به للخال عن ذلك مع ان المدار في
الاستدلال المذكور على العلم بثبوت التكليف باخذ الاحكام من الطرق لا العلم ببقاء التكليف باخذ الاحكام من الطرق
الا ان النصب ظاهر في الاظهار والغرض النصب في علم الله سبحانه ومدار الاستدلال على حجية مطلق الظن بدليل
الانسداد مع اخذ العلم ببقاء التكليف بالاحكام وان يمكن اخذ العلم بالثبوت في دليل الانسداد ايضا وان قلت ان
التكليف بما لم يبين طريقه قبيح فلا مجال لكون الغرض العلم بثبوت التكاليف المنصوب طرقها في علم الله سبحانه في زمان
الانسداد ولا بد من كون الغرض العلم ببقاء التكليف بمؤدى الطرق المجعولة في زمان الحضور قلت بعد تسليم ذلك
انه لا فرق بين التكليف بمؤدى الطرق المنصوبة في علم الله سبحانه في زمان الانسداد وبقاء التكليف بمؤدى الطرق
المنصوبة في زمان الحضور في القبح وبالجملة لا فرق بين الانسداد ابتداء والانسداد بالآخرة نعم يمكن ان يقال ان العلم بثبوت
التكليف بمؤدى الطرق المنصوبة في علم الله سبحانه في زمان الانسداد ليس الا من باب الشركة مع الحاضرين في التكليف بمؤدى
الطرق المنصوبة والطرق وان لم تنصب من اول العلم بنصبها اذ لا ثمرة للنصب في علم الله سبحانه وان نصبت ثم تطرق عليها الاختفاء
فيتطرق عليه انه لو نصب الطرق لاشتهر نصبها ولو اجمالا ولتواتر لعموم البلوى وشدة الحاجة ومع ذلك دعوى احتياج
كل مكلف الى معرفة الطرق كما ترى او وضوح عدم احتياج الطرق في حق المقلد واختصاص الاعتبار بارباب الاجتهاد وقد
يعترض على ذلك بانه لا مجال لمنع نصب الطريق لعدم المنكشف بسيرتهم على النصب اذ المعلوم من سيرة العلماء اتفاقهم
على نصب طريق خاص وان اختلفوا في تعيينه وقد يذب بان مجرد قول كل العلماء بحجية طريق خاص بحسب ما ادى اليه
نظره لا يوجب العلم الاجمالي بان بعض هذه الطرق منصوبة لجواز خطأ كل واحد فيما ادى اليه نظره واختلاف الفتاوى
في الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك الا اذا كان اختلافهم راجعا الى التعيين على وجه مبني على اتفاقهم

على القدر المشترك نظير الاخبار المختلفة في الوقايع فانها لا توجب تواتر القدر المشترك الا اذا علم من اخبارهم كون الاختلاف
راجعا الى التعبير وفي كل من الاعتراض والذب نظر اما الاول فبعد الاغماض عن مخالفة السيد واتباعه ومنع نصب الطريق
الخاص منهم بل احالة بعضهم لان طائفة معتدا بها من العلماء تستنبط من قولهم بحجية مطلق الظن انكارهم نصب الطريق بل
هذا صريح كلامهم فكيف يدعى كشف سيرة العلماء عن الاتفاق على نصب الطريق واما الثاني فتحريره ان يقال ان الاخبار المتكثرة
في الواقع اما ان تكون متفقة على امر معين كما لو تكثر الاخبار بالمجيء زيد في الان الاول من اليوم والمجيء في الان الثالث الى اخر انات
اليوم حيث ان الاخبار المشار اليها مشتركة في المجيء واما ان لا تكون متفقة في امر معين كما لو تكثر الاخبار بمجيء زيد ومجيء عمرو
ومجيء بكر وهكذا حيث ان الاخبار المشار اليها لا تتفق على امر معين ففي الصورة الاولى يثبت بالتواتر العلم بالقدر المشترك
واما في الصورة الثانية فلابد في البين من امر معين يكون متفقا عليه حتى يتحقق العلم به كيف لا وكل من الاخبار خبر واحد فيمكن
كونه كذبا لكن نقول انه يرجع ذلك الى حسبان كون الباعث على العلم بالقدر المشترك هو اتفاق الكلمة وهذا جار في الصورة
الاولى من الصورتين المذكورتين دون الصورة الثانية وهو مدفوع بان الباعث على العلم بالقدر المشترك في الصورة
الاولى انما هو امتناع الكذب على الكثير واباء الكثرة عن كذب المجموع وهذا قد يتفق من اتفاق الكلمة على الامر المعين كما
في الصورة الاولى وقد يتفق مع الاشتراك فالباعث على حصول العلم بالقدر المشترك في الصورة الاولى انما هو نفس
كثرة الخبر لا خصوص الكثرة المقرونة بالاتفاق على الامر المعين وجهة الكثرة متحققة في الصورة الثانية ايضا فيطرد فيها
العلم بالقدر المشترك غاية الامر ان القدر المشترك فيها من باب الامر المجمل ففي باب التواتر قد يكون القدر المشترك من باب الامر
المعين ويحصل العلم به كما في الصورة الاولى وقد يكون من باب الامر المجمل ويحصل العلم بالمجمل كما في الصورة الثانية ولعل
اكثر موارد التواتر من قبيل الصورة الثانية كما في وقايع حاتم مثلا ففيما نحن فيه لو ثبت اختلاف العلماء في باب نصب الطريق
الخاص على اقوال يحصل العلم الاجمالي بنصب الطريق الخاص وسيرتهم تكشف عن الاذعان بنصب الطريق في الجملة وبوجه اخر كما
يبعد عند العقل اتفاق الجمع الكثير على الكذب في امر مخصوص تعمدا على الاتفاق او وقوع الاتفاق على الكذب منهم على
نهج البخت والاتفاق بعدا موجبا للقطع بالعدم كذا يبعد عند العقل بعدا موجبا للقطع بالعدم عدم تحرز الجمع الكثير
على الكذب غاية الامر انه لا يحتاج البعد عند العقل هنا الى مزيد الكثرة بالنسبة الى صورة الاتفاق ومن ذلك
بعد اتفاق الكذب من الجمع الكثير ولو في وقايع مختلفة لا تشترك في امر معين ومن هذا القطع بعدم كذب جميع اخبار الطوال
مثلا مع عدم اشتراك ما لا يشترك منها في امر معين وهو لا يعد ولا يحصى فضلا عن جميع الاخبار الفقهية بل القطع
الاجمالي حاصل بعدم كذب جميع الاخبار الضعيفة فيحصل العلم الاجمالي بصدق بعض الاخبار في الصورة الثانية
من الصورتين المتقدمتين ونظير هذا ان كثرة الاحكام المذكورة في الخبر الضعيف كما في بعض اخبار اليقين المروي
في الخصال والمشتمل على اربعمائة حكم او في الخبرين المتعارضين توجب جبر الضعف في الاول والترجيح في الثاني
لكن بالنسبة الى بعض الاحكام على وجه الاجمال خلافا لمن توهم الجبر والترجيح بالنسبة الى كل واحد من الاحكام كما هو
شأن الجابر غالبا حيث ان منشأ الجبر والترجيح هو بعد كذب الكل والظن بصدق البعض الا انه لا يجدي ولا ينفع اقتضاء
اجمال البعض المظنون صدقه كما سمعت فلا جدوى في الذب بالوجه المذكور وقد يعترض ايضا بثبوت جعل الطريق المانع
عن العمل بالقياس ونحوه في استكشاف الواقع فلا مجال لمنع نصب الطريق ويندفع بان التعميم الى المنع عن العمل بمثل القياس
لا يقتضي اعتبار جميع ما عدا مثل القياس وبعض ما عداه من حيث الخصوصية بل يجتمع مع اعتبار مطلق الظن فيما عدا مثل القياس
مضافا الى ما ذكر من عدم تسليم عدم جواز العمل بالقياس كما يأتي وان يأتي الكلام فيه فضلا عن اقتضائه عدم حجية الظن
بالطريق لعدم جواز اثبات حجية الطريق بمثل القياس ويرد ايضا بعد تسليم نصب الطريق بان بقاء ذلك الطريق غير
معلوم حيث ان ما حكم بطريقيته لعله قسم من الاخبار ليس منه بايدينا الا قليل كان يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد

للاطمينان

للاطمينان الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان السابق لكثرة القرائن ولا ريب في تحقق هذا القسم في هذا الزمان
اذ غاية الامر ان نجد ان يروى في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما ومن المعلوم
ان مثل هذا لا يعد بينة شرعية ولهذا لا يعمل بمثله في الحقوق ودعوى حجية مثل ذلك بالاجماع ممنوعة بل المسلم
ان الخبر العدل بمثل هذا حجة بالاتفاق لكن مثل هذا الاتفاق العملي لا ينفع في الكشف عن قول الحجة لان الشرط في نفع
الاتفاق العملي ان يكون وجه عمل المجمعين معلوما الا ترى انه لو اتفق جماعة يعلم برضا الامام عليه السلام بعملهم على النظر
الى امرأة لكن يعلم او يحتمل ان يكون وجه النظر اليها كونها زوجة لبعضهم واما لاخر بنتا للثالث وام زوجة للرابع وبنت زوجة
للخامس وهكذا فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينها وبينه ان ينظر اليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الامام
بل لو راى شخص الامام عليه السلام ينظر الى ا[illegible] ل يجوز للعاقل التاسي به وليس هذا كله الا من جهة ان الفعل لا دلالة فيه على الوجه
الذي يقع عليه فلا بد في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون على ايقاع الفعل من تلك الجهة و
الحيثية ومرجع هذا الى وجوب احراز موضوع الحكم الشرعي المستفاد من الفعل فيما نحن فيه اذا علم بان بعض المجمعين يعمل
من حيث علمه بصدوره بالتواتر او بالقرينة وبعضهم يعمل به من حيث كونه ظانا بصدوره قاطعا بحجية هذا الظن فاذا لم يحصل لنا
العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه او علمنا بخطاء من يعمل به لاجل مطلق الظن واحتملنا خطاءه فلا يجوز لنا العمل
بذلك الخبر تبعا للمجمعين ومع ذلك مثل الخبر المذكور في غاية القلة خصوصا اذا انضم اليه افادة الظن الفعلي للمجتهد الا في قول الاخر
الايراد ان العلم ببقاء التكليف باخذ الاحكام من الطرق مبني على العلم ببقاء الطرق حيث ان وجوب اخذ الاحكام من الطرق حكم
للطرق والموضوع لا بد من تقدمه على الحكم فالعلم ببقاء التكليف باخذ الاحكام من الطرق لا بد فيه من تقدم العلم ببقاء الطرق
وهذا غير ثابت لكن نقول انه مبني على حسبان ما وقع للاستدلال للاستدلال بدليل الانسداد الماخوذ فيه العلم ببقاء التكليف
كما نقل في الايراد الاول وقد سمعت ترتيبه ومع هذا فدعوى ان الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه كما ترى اذ غاية
الامر ان الفعل اعم لكن لا منافاة بين عمومه وظهوره في بعض الوجوه كيف ولا ينقص حال الفعل عن حال اطلاق اللفظ و
انصراف الاطلاق للفظ الى الفرد الشائع حيث شائع ومن ذلك ان الاظهر دلالة الاستعمال بنفسه على كون المستعمل فيه من باب
الحقيقة وان استند في على عدم الدلالة بكون الاستعمال اعم من الحقيقة حيث انه لا منافاة بين كون الاستعمال بنفسه اعم
من الحقيقة والمجاز وظهوره في الحقيقة من باب الانصراف الى بعض الافراد فان الانصراف اعني الظهور كما يوجد في القول
كذا يوجد في الفعل بل البحث عن وجوب التاسي في الفعل المعلوم الوجه عنوان معروف الا ان يقال ان العلم بالوجه فيه
من جهة الخارج لا من جهة نفس الفعل ومع هذا لا يلزم في الاتفاق العملي تعيين الجهة في جهة خاصة بل يكفي العلم الاجمالي بجهة
نافعة وما ذكر في الايراد من عدم جواز التاسي بالجماعة في النظر الى امرأة يحتمل في النظر اليها ممن ينظر وجوه مردود بان
من جهة عدم اقتضاء اتفاق الجماعة العلم الاجمالي بجهة مجوزة للتاسي والا فلو بلغ النظر من رجال لا يعدون ولا يحصون
بحيث حصل العلم الاجمالي بجهة مجوزة للتاسي فلا اشكال في جواز التاسي ومع هذا علم النفع في الاتفاق العملي مع العلم
بكون الجهة او الجهات غير نافعة غير نافع في اشتراط النفع بالعلم بكون الجهة نافعة كما هو المدعى اذ غايته الامر عدم نفع العلم بعدم
النفع عن النفع واين هذا من اشتراط النفع بالعلم بالنفع فلا يجدي في فرض العلم بكون نظر الجماعة بجهة او جهات غير نافعة
ومع هذا دعوى وجوب احراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل تضعف بان احراز موضوع الحكم الشرعي ان لزم فهو في مقام
الاجتهاد لكن لا مانع معه الاحراز في مقام العمل مع التوقف في مقام الاجتهاد واورد ايضا بعد تسليم نصب الطرق ووجوب
حمله ما بايدينا من الطرق الظنية من اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية الظنية بان اللازم
من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه فان وفى بغالب الاحكام اقتصر عليه والا فالمتيقن من الباقي مثلا الخبر الصحيح والاجماع
المنقول متيقن بالنسبة الى الشهرة ونحوها من الامارات اذ لم يقل احد بحجية الشهرة ونحوها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول

فلا معنى لتعبير الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك فيه الى اصالة حرمة العمل اقول ان المتيقن
في الحجية احد المرجحات المتقدمة في باب الظنون الخاصة تخصيصه بالذكر كما ترى فكان المناسب لايرادهما او زدناه من لزوم
الايام المقتربة للمعممة واورد ايضا بعد تسليم العلم الاجمالي بوجود الطريق الغير المجعول بعد وجود المتيقن بان الطريق المعلوم
نصبه اجمالا ان كان منصوبا حين انفتاح باب العلم فيكون هو في عرض الواقع مبرئ للذمة بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلا
اذ فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امتثال ما علم كونه حكما واقعيا بتحصيل العلم به وامتثال مؤدى الطريق
المجعول الذي علم جعله بمنزلة الواقع فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرئ للذمة مع العلم به فاذا انسد باب العلم التفصيلي
باحدهما تعين العمل فيهما بالظن فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى الطريق في كون كل واحد امتثالا ظنيا وان كان ذلك الطريق
منصوبا حين انسداد باب العلم فنقول ان تقدمه على العمل بالظن انما هو مع العلم به وتميزه عن غيره اذ حينئذ يحكم العقل بعدم
جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق اذ فيه عدول عن الامتثال القطعي الى الظني اما مع انسداد باب العلم بهذا الطريق
وعدم تميزه عن غيره الا بامال مطلق الظن فالعقل يحكم بعدم الفرق بين احراز الطريق بمطلق الظن على احراز الواقع بمطلق الظن اقول ان
المقصود هو الوجه الثاني من الترديد وعدم نصب الطريق حين الانسداد ويظهر الحال مما مر وكيف كان فاحراز الطريق بالظن مقدم
على احراز الواقع بالظن اذ بعد ما علمنا بكوننا مكلفين باخذ الواقع بالطرق المظنونة سلوكا في المسلك الثاني فالاخذ بالواقع
بالظن سلوك في المسلك الغير المعتبر لكونه وحدانيا كيف لا والحكم تابع للطريق اذ المفروض ان المدار على مفاد الطريق فالغاء المتبوع
والاخذ بالتابع خلاف النهج المعتبر والمنهج المرسوم وبوجه آخر لو كان المامور به هو العمل بمؤدى الطريق كما هو المفروض فالعمل
بما كان المظنون كونه طريقا عمل على وجه محصل للظن بالامتثال بخلاف العمل بالظن فانه خال عن الظن بالامتثال بلا اشكال
ومما مر يظهر ضعف الايراد ولو قرر بفرض النصب في زمان الانفتاح والترديد بين عموم زمان العمل لزمان الانفتاح
واختصاصه بزمان الانسداد نظرا الى ما هو الحق من كون الشرط في الواجب المشروط قيدا للفعل وبهذا التقرير يناسب مع ما تقدم
من المورد من الايراد الاول بالمنع من نصب الطريق لاستلزام نصب الطريق لا شأنها ثم ان الفرق بين الوجه المذكور والوجه
السابق عليه ان المدار في الوجه السابق على ملاحظة التكليف في زمان انفتاح باب العلم ومن هنا تطرق الحاجة الى ملاحظة
حجية العلم ودعوى حجيته بالاجمال في زمان الانفتاح والمدار في الوجه المذكور على ملاحظة التكليف في زمان
الانسداد ومن هنا عدم تطرق الحاجة الى ملاحظة حجية العلم وايضا المدار في الوجه المذكور على اعتبار الطريق
المظنون الاعتبار فقط والمدار في الوجه السابق على اعتبار الطريق المشكوك الاعتبار بعد تعذر الطريق المظنون الاعتبار
واعتبار الطريق الموهوم الاعتبار بعد تعذر الطريق المشكوك الاعتبار ويظهر الحال بما مر وايضا في الوجه المذكور
التعرض للتخيير دون الوجه السابق **تنبيهها الاول** انه يظهر ثمرة القول بحجية الظنون الخاصة والقول بحجية
مطلق الظن في جواز التعدي عن الظن الحاصل من الكتاب وخبر الواحد والاجماع المنقول على القول بحجيته تمسكا بمفهوم
آية النبأ والشهرة على القول بحجيتها من باب النص المعروف كما عن بعض العمدة الظن الحاصل من خبر الواحد الى الظنون المشكوك
حجيتها كالاستقراء في الاخبار بناء على عدم دخوله في دلالة الاشارة والاستقراء في مواقع الاجماع وظهور الاجماع والتتبع
يرجع ظهور عدم الخلاف وعدم ظهور الخلاف وظهور الشهرة بناء على دخول الشهرة في الاجماع لكن عند بعض هذا من الظنون
المحرمة والشهرة بناء على حجيتها من باب حجية مطلق الظن واما بناء على عدم حجيتها راسا فلا يظهر فيها الثمرة لكن جرى
السيد السند العلي على حجية الشهرة في باب الخبر الضعيف المقرون بالشهرة بكونها حجة مستقلة من باب حجية مطلق الظن كالخبر
بدعوى عدم شمول الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة للشهرة المشار اليها كعدم شمول نقل الاجماع على عدم حجية
الخبر الضعيف للخبر الضعيف المقرون بالشهرة فيظهر الثمرة على ذلك في الشهرة المقرونة بالخبر الضعيف لكن يمكن دعوى
القطع بعدم الفرق بين اقسام الشهرة فلو كان الشهرة المجردة غير معتبرة فكذا الشهرة المقرونة بالخبر الضعيف في الظن المتراكم

من الجهة وغير المجعولة الظن بحتا لدليل على الحكم المخالف للاصل في صورة عموم البلوى وغيرها وان بناء على اصل البراءة بحكم العقل
في الباب الا انه لو كان الظن المذكور حجة فيكون لسقط الحكم المخالف للاصل بالدليل الاجتهادي والا فينتفي بالدليل العقلي والظن
بالحجية في باب العقل بناء على عدم ثبوت الاجماع على حجيته وقد نقل الاجماع على حجية خبر الواحد والظن المستند الى النقد وغير
ذلك لكن ان باب الظنون الخاصة على مشارب فتوى جماعة من الاصحاب ان لم يظهر لهم مخالف لكن لم يبلغ الامر حد الشهرة مع
عدم تمسك الا من جهة عقلية او نقلية واستظهر الشهيد في الذكرى القول بالحجية واختاره بعض الفحول مع افادة المظنة
لكن ظاهر بل بلا اشكال ان الغرض من اطلاق كلام الشهيد هو صورة افادة الظن بلا شبهة والظاهر من صاحب المعالم
القول بعدم الحجية ويمكن ان يقال ان من يقول بعدم اعتبار الشهرة يقول بعدم اعتبار فتوى الجماعة بالاولوية وهما مختلفان
نوعا اذ لابد من تقديم الشهرة بناء على حجية مطلق الظن على ما يظهر مما ياتي فيما لو قام ظن على عدم حجية ظن بناء على حجية مطلق
الظن ويظهر ثمرة القول بحجية الظنون الخاصة والقول بحجية الظن بالطريق في جواز التمسك من الظنون الخاصة الى غيرها فيما
سن الطرق المحرمة وان لم يحصل منها الظن بالواقع في خصوص صورة الظن باعتبار الطريق بناء على اختصاص حجية الطريق
بالطريق المظنون الاعتبار او مطلقا بناء على عموم الحجية المشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار ويظهر ثمرة القول بحجية
مطلق الظن بالواقع والقول بحجية مطلق الظن بالطريق فيما لو دار الامر بين العمل بطريق من الطرق الغير المحرمة في خصوص صورة
الظن باعتبار الطريق او مطلقا والعمل بالظن بالواقع من الظنون الغير المحرمة فيعمل بالاول بناء على حجية ما علم الطرق
المحرمة من مظنون الاعتبار او الاعم من موهوم الاعتبار ويعمل بالثاني بناء على حجية مطلق الظن بالواقع ثم انه اذا
انتفى بغيته او وفقها ان يحكم وافاد ذلك الظن بالحكم فادعى الوالد الماجد الاتفاق على عدم الحجية وكذا بعض الفحول ممن
قال في الظن بعموم الحجية لكن الاتفاق على عدم الحجية غير ثابت لما حكاه الشهيد في الذكرى عن الاصحاب من انهم كانوا
يتمسكون بفتاوى ابن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وهذا او لم ينقض الاجماع على الجواز لا
اقل من اقتضاء الشهرة ولعل من التمسكون في التمسك بفتاوى ابن بابويه ذكر والده الصدوق في الفقيه كلامه في رسالته اليه
حيث انه قد تعهد في فاتحة الفقيه ان لا يورد فيه الا ما كان يفتي به ويحكم بصحته ويعتقد انه حجة فيما بينه وبين ربه لكنه
بناء على عدم الرجوع عن ذلك وربما نقل عن المولى التقي المجلسي دعوى الرجوع لكن الظاهر انه اشتباه عما نقله المولى
المذكور في دعوى الصدوق في فاتحة الفقيه حذف الاسانيد في الفقيه كما جرى عليه في اوائل الفقيه حيث ان عبارته
فيها مثل عبارات الفقهاء في الكتب الفقهية لكنه جرى بعد ذلك على ذكر بعض من الرواة قال الشهيد في الذكرى عند
الكلام في الموالاة في الوضوء وفيمن لا يحضره الفقيه اقتصر على حكاية كلام والده وظاهره اعتقاده والشرايع هي تلك الرسالة
كما هو مقتضى كلام النجاشي وغيرها كما هو ظاهر التهذيب وكلام بعض الاعلام وعن ابن بابويه انهما جعلا الحائط على باب
المصلى كالانسان في استحباب التسليمتين وقال في الذكرى نقلا ولا باس باتباعهما لانهما لا يقولان الا عن ثبت وقد قيل ان
تمسك الاصحاب بالشرايع انما كان من جهة الوثوق بان الفتاوى المذكورة فيها متون الاخبار المعول عليها وقد عرف ان ذلك
بالاستقراء فيها او بالتصريح فيها بذلك ولولا ذلك لما اتمسكوا على الشرايع قلت انه كلما افتى فقيه بحكم وافاد فتواه
الظن بالحكم كان من جهة الظن بابتنائه على مدرك معتبر ولا فرق بين كون المدرك المظنون هو دلالة الخبر او الكتاب
او غيرهما فلو جاز التمسك الى فتوى ابن بابويه من جهة الظن بابتنائه على الخبر لجاز التمسك الى فتوى غيره ايضا من جهة الظن
بابتنائه على الخبر بل من جهة الظن بالحكم من جهة الظن بالمدرك المعتبر مطلقا وايضا قوله لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته
يدل على ان التمسك بفتاويه والسكون اليهما من جهة كمال الوثوق بهما لا الاطلاع على ان فتاويه مضمون متون الاخبار
نعم يحتمل منه البناء وقضاء الاستقراء في كلماته به وايضا مقتضى قوله عند اعواز النصوص انه لم يكن التمسك بفتوى
ابن بابويه الا من جهة كونها فتويها ان المقصود باعواز النصوص هو فقدها الا ان يقال انه وان لم يتفق التمسكون

بالنص لكن التمسك منهم بفتاوى ابن بابويه من جهة حسن الظن بهم اطلبنا فى تنويه على النص والملازمة عليه بغى انه قد
الشهيد فى اللمعة بان رواية سعد بن عمرو الدالة على جواز ان يتمتع بامة المرأة من غير اذن المرأة حيث قال سئلت ابا عبد
الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بامة المرأة بغير اذنها قال لا باس متروكة لمنافية للاصل قال الشهيد الشارح وهو تحريم التصرف
فى مال الغير بغير اذنه عقلا وشرعا فلا يعمل بها وان كانت صحيحة فلذلك اطرحه الاصحاب غير الشيخ فى النهاية جريا على
قاعدة قوله جريا على قاعدته ان كان مقصوده ان طريقة الشيخ العمل بالخبر مع قيام الاصل العملى فلا ريب فى فساده مع
انه لا يناسب المقام كما هو ظاهر وان كان مقصوده ان طريقة الشيخ العمل بالخبر مع قيام القاعدة العقلية القطعية او القاعدة
اللفظية الاجتهادية وبعبارة اخرى قيام الاصل الاجتهادى القطعى والظنى كما هو مقتضى تفسير الاصل بعدم جواز التصرف
فى مال الغير بغير اذنه فلا ريب فى فساده ايضا كيف لا ولا يجرى عاقل فضلا عن فاضل على العمل بالخبر مع قيام القطع او الظن
على خلافه ولا بد ان يكون المدار فى كلمات الشيخ على قوة الظن المستفاد من الخبر الخاص بحيث لا يمانع عن حصول الظن منه
الاصل الاجتهادى قطعيا كان وظنيا بل يرتفع به القطع المستفاد من العقل فضلا عن الظن المستفاد من العمومات و
الاطلاقات ونظيره ما ذكره السيد السند العلى فى الرياض من انه يحمل المطلقات وان كثرت وتواترت على المقيدات وان قلت لكن
الاظهر ان الخاص يقدم على العام والمقيد يقدم على المطلق مع قطع النظر عن الخارج والا فلا بد من تقديم الراجح على تقدير ثبوت
المرجح والا فيعمل بالاصل او بنا فى التخيير بناء على شمول اخبار التخيير او القطع بعدم الفرق بينهما لو كان التعارض بالتباين او
العموم والخصوص من وجه بناء على شمول اخبار التخيير للاخير ولما لو كان التعارض بالعموم والخصوص المطلق وكذا الحال بالرجوع الى
ما حررناه فى محله وقد حررنا الكلام ايضا فى خصوص كثرة رواية العموم والاطلاق فى محله واما حكم العقل بالقطع فان ارتفع
بالخبر فى مورد الخبر بالخصوص ولم يرتفع الظن من الخبر فعليه المدار واما بناء على ... من العلماء ... لعقل لو افاد الظن بناء على حجية
مطلق الظن فلا يعمل بالاصل وان ارتفع القطع ... بملاحظة قيام الخبر على خلاف حكم العقل فى بعض الموارد فلا اشكال
والامر ظاهر ولا يذهب عليك ان طرح الرواية المذكورة كالعمل بها مبنى على رجوع الضمير الى المرأة لا الامة واحتمل بعض
رجوعه الى الامة والاول اظهر لاشتهاره وان كان الظاهر رجوع متعلقات الكلام الى ما هو المقصود بالاصالة فى الكلام اذ
الظاهر فى الاذهان اشتراط الاذن لما لك الامة فى امثال تمتع الامة فالظاهر انه كان السؤال عن التمتع بدون اذن المرأة وقد حررنا
الحال فى الرسالة المعمولة فى ثقة **الثانى** انه بناء على حجية مطلق الظن هل يجوز العمل بالظن فى صورة امكان العلم ام لا
جنح فى المعالم الى القول بالثانى بل عن العلامة نقل الاجماع عليه الا انه قال الجماع واقع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم
العلم وانت خبير بان الظاهر من العلم هو العلم بالقوة فالغرض العلم مع ان المدقق الشيروانى حكى ان الظاهر من الاصحاب وغيرهم
من الاصوليين جواز اتباع الظن فى الفرعيات وان لم يحصل اليأس من اليقين بل ولو ظن امكانه ومرجع هذا الكلام
وان كان الى نقل الاجماع الظنى الا انه حجة بناء على حجية الظن فى الاصول معارض للاجماع المنقول المتقدم وان كان
مبنيا على القطع واما بناء على حجية الظنون الخاصة فهذا الاجماع المنقول المذكور وهذا الاجماع المنقول المتقدم لانه
يوجب عدم حصول الظن منه لكن لا جدوى فى هذا فيما نحن فيه لا نبتنى الكلام فى المقام على حجية مطلق الظن كما يشهد به العنوان
على ان عبائر الاجماع المنقول المشار اليه مبنى على حجية الظن فى الاصول بما فى الكلام فيها مضافا الى انه لا وثوق بالاجماع
المنقول غالبا ويظهر تفصيل المقام فى شرح الحال بما تقدم وبعد هذا اقول ان الظان المتمكن فى حقه العلم اما ان يعلم
او يظن بحصول العلم بالمضمون المظنون او يعلم او يظن بحصول العلم المطابق للظن بعد الفحص والتامل ويعلم او يظن
بحصول العلم بالخلاف ويشك فى الباب اما الاوسط فهو ممتنع الوقوع لمنافاة الظن مع العلم او الظن بتطرق العلم بالخلاف
والاول والاخير يأتى فيهما الكلام الا ان ضعف القول بعدم جواز العمل بالظن مع امكان تحصيل العلم يقتضى ترجيح المرجوح
على الراجح فى الاخير اظهر غاية الامر انه مع قيام الراجح لا قيام الراجح ولا العلم ولا الظن بخلافه وانه بناء على حجية الظنون

الخاصة يجوز العمل بها في صورة امكان العلم او لا يمكن القول بالاول نظرا الى اطلاق ادلة حجية تلك الظنون الا ان
يقال ان الدليل على اعتبار ظواهر الفاظ الكتاب والسنة انما هو الاجماع والسيرة ولا اطلاق لهما والقدر الثابت حجيته
بالاجماع والسيرة انما هو الظن المتحصل في صورة عدم امكان العلم فالظن اللفظي لا دليل على اعتباره بحيث يعم صورة امكان العلم
نعم اطلاق مفهوم اية النبأ يقتضي حجية الظن المستفاد من خبر العدل باعتبار الصدور ولو في صورة امكان العلم الا ان
يقال ان ظواهر الكتاب والسنة انما كانت معمولة في ازمنة الحضور من المشافهين مع امكان حصول العلم قطعا بل هو الحال
في امثال زماننا غاية الامر اختصاص حجية تلك الظواهر في امثال زماننا بالمجتهد الا ان يقال ان ظواهر المشافهة ايضا
كانت مفيدة للعلم بالنسبة الى المشافه بل الحق انها تفيد العلم غالبا الا ما شذ لنا وياتي الكلام فيه ولولا ذلك اعني افادة الظواهر
العلم للمشافه فثبوت طريق يفيد العلم للمشافه غير المشافه مشكل **الثالث** انه حكم بعض اصحابنا بان القول بحجية
مطلق الظن انما يقتضي اطراد حجية الظن لا اختصاص الحجية بالظن وبعبارة اخرى تقتضي اطراد الحجية لا الانعكاس فلا منافاة
بين القول بحجية مطلق الظن والقول بحجية دليل تعبدا وجعل منه ما اشتهر بين البعض حول من قال بحجية مطلق الظن حيث جرى
على القول بحجية الظن النوعي في باب الحقائق تعبدا حتى مع الظن بالخلاف من الظنون التي لم يقم دليل على عدم اعتبارها
وضعفت بما تقدم بانه لا بد على القول بحجية مطلق الظن من انكار جعل الطريق والمدار في اعتبار دليل من باب
التعبد الى جعل الطريق فلا مجال للقول بالتعبد على القول بحجية مطلق الظن نعم لا باس بالقول بالتعبد على القول
بعدم كفاية الظنون الخاصة وان قلت ان الطريق الذي لا بد من انكار جعله على القول بحجية مطلق الظن انما هو الطريق
الناظر الى الواقع قضية ان الملحوظ في دليل الانسداد بقاء التكاليف الواقعية فالطريق المنكر جعله لا بد ان يكون هو
الطريق الناظر الى الواقع كيف لا والقائل به انما يقول به حتى في صورة الظن بالخلاف من الظنون التي لم يقم دليل على فقد
اعتبارها قلت لا بد على القول بحجية مطلق الظن من انكار جعل الطريق ولو كان من باب التعبد الصرف والا فلا ينتج
دليل الانسداد حجية مطلق الظن ولا مجال للقول به واخذ بقاء التكاليف الواقعية في دليل الانسداد لا يستلزم
ان يكون الطريق المنكر جعله بالنسبة الى تلك التكاليف ناظرا الى الواقع كيف لا ولو فرضنا ثبوت الطريق من باب
التعبد الصرف بالنسبة الى جميع الاحكام فلا مجال للقول بحجية مطلق الظن بلا اخفاء نعم على القول بعدم كفاية الظنون
الخاصة لا باس بالقول بكون اعتبارها من باب النظر الى الواقع او من باب التعبد الصرف **الرابع** انه قد اشتهر عدم
جواز التمسك بالظن في مسائل اصول الفقه كما هو مقتضى ما ذكره في الاستدلال على نفي الحقيقة الشرعية من عدم
كفاية النقل عن الحقيقة اللغوية بنقل الاحاد وكذا ما ذكر في الاستدلال على نفي الحقيقة الشرعية من عدم كفاية
نقل الاحاد في المسئلة الاصولية وكذا ما ذكره المحقق في المعارج في تزييف ما ذكره الشيخ من انه اذا تساوت الروايتان
في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة من ان الظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه
السلام وهو اثبات المسئلة الاصولية بخبر واحد وكذا ما ذكره العلامة الخوانساري في بعض كلماته من الاشكال
في ثبوت اعتبار الاستصحاب بما ورد صحيحا في الاخبار من انه لا ينقض اليقين بالشك بدا اشكال في ثبوت الاصول بخبر
الواحد وكذا ما يقتضيه كلام السيد الصدر في بحث خبر الواحد من عدم جواز التمسك بالكتاب في مباحث الاصول
وعدم جواز العمل بالظن فيها حتى في المباحث المتعلقة بالالفاظ بل مقتضى كلام السيد الصدر انه ادعى بعض الضرورة
على عدم جواز التمسك بالظن في الاصول وكذا ما ذكره العضدي تصريحا كالحاجبي تلويحا ايرادا على الاستدلال بالايات
على حجية خبر الواحد بانها ظواهر لا تفيد الا الظن ولا تكفي في الاصول وصريح الاول يقتضي عدم اتفاق الايراد
المذكور من الشافعين لكن مقتضى كلام صاحب المعالم القول بالجواز حيث انه اورد على ما مر من المحقق بانه ليس بجيد
فعلل بانه لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد وحكم المدقق الشيرواني في بحث خبر الواحد بان المعول

[illegible]

في الظن في اصول الفقه

[illegible]

خرج عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول بالاجماع تعليلا بانه لم يزل العلماء يقولون على نقل الاحاد كالخليل والاصمعي ولم ينكر ذلك احد عليهم من العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا وافترق في الوافية في بحث الفور والتراخي السؤال بان الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يفيد الا الظن والمسئلة من المطالب العلمية التي يجب تحصيل العلم بها واجاب بمنع كون المسئلة علمية قال بل هي من المطالب المتعلقة بمقتضيات الالفاظ وقد صرحوا بالاكتفاء بالظن فيها ولو سلم كونها من غير تلك المطالب فلا نسلم وجوب تحصيل القطع في غير المعارف الالهية ولو سلم فلا نسلم وجوب تحصيل القطع فيما لا يمكن فيه ذلك لانه تكليف بالمحال في المسئلة كذلك اذ كل من القول بالفور والتراخي وطلب الماهية مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى وايضا اشتراط القطع في الاصول مطلقا ولا سيما في اصول الفقه كقعدة مبنوع على الادلة الظنية كالآيات القرآنية ونحوها والاصل وحكم الفاضل الخوانساري في تعليقاته على شرح المختصر في بحث الحقيقة الشرعية بان وجوب القطع في كل مسئلة اصولية محل المنع بل في المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ واللغة يكفي حصول الظن كيف لا وانتم تقولون انه اذا دل خبر الواحد على ان المراد من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل الظن والعقل لا يجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا اللفظ هو كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق بين ان يقول صاحب القاموس مثلا ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى في اللغة او يرد خبر بانه موضوع له في الشرع فكيف يعمل بالاول دون الثاني الا ان يقال انه ليس العمل بمجرد قول واحد من اهل اللغة بل انا اخبر جماعة من اهل اللغة بانه موضوع لكذا لمعنى في اللغة ويجب العمل به فتامل فانه انما يتم في بعض الالفاظ المشهورة واما في البعض الاخر فلا شك في ان المدار على الظن وحكى السيد الصدر في بحث خبر الواحد عن شارح الوافية انه قال بعد ثبوت جواز العمل بظاهر القرآن بتخصيصه بمسائل جزئية فرعية لا وجه له بل ظاهره يدل على جواز العمل به في المسائل الجزئية الفرعية يدل على جواز العمل به في القاعدة الكلية المتعلقة بالامور الشرعية الفرعية والاصول التي لا يصح الاكتفاء فيها بالادلة الظنية انما هي اصول الدين لا اصول الفقه فرب مسائل من اصول الفقه يستدلون عليها بالادلة الظنية ولم يرد طريق غير الظن مثل الدلالة على صيغة الامر والنهي للوجوب والحرمة او غيرهما لكن نقول ان عدم جواز التمسك بالكتاب في اصول الدين كما هو مقتضى كلامه محل الكلام بل لا ريب في جواز التمسك بالظن مطلقا في اصول الدين مع انسداد باب العلم وحكم العضدي في اوائل بحث الامر بانه نقل الاحاد في مدلولات الالفاظ قال والا لتعذر العمل باكثر الظواهر المفيدة فيها انما هو تحصيل الظن واما القطع فلا سبيل اليه البتة واعترض في بحث مفهوم الوصف على الاستدلال المنقول على حجية مفهوم الوصف بانا نقطع ان العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في معاني الالفاظ بالاحاد كنقلهم عن الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه واعترض في بحث القياس على الاستدلال على حجية القياس بحديث معاذ انه قيس الامر بالامر بانه لا يثبته الا ان المتن ظني لانه خبر واحد والمسئلة اصولية مبنية على الاكتفاء بالظن فيها وربما يقتضي الاستدلال على حجية خبر الواحد بالآية ايضا والنقل وكذا الاستدلال على حجية الاجماع من العامة بالكتاب والسنة جواز العمل بالظن في الاصول الا ان يقال ان غاية ما ثبت من ذلك انما هو جواز التمسك في الاصول بالظواهر المعتبرة ولا يثبت منه جواز العمل بمطلق الظن في الاصول لكن نقول ان الاستدلال المذكور وان امكن ان يكون مبنيا على التفصيل لكن يمكن ان يكون مبنيا على القول بالاطلاق في الجواز ويرشد اليه ما اعترض به على الايراد على الاستدلال على حجية الاجماع من العامة بالكتاب بلزوم الدور لا بتنائها حجية الظواهر على الاجماع والمفروض الاستدلال على حجية الاجماع بظاهر الكتاب من عدم ثبوت الاجماع على حجية الظواهر في الاصول بناء على اشتراط القطع فيها وربما توقف في الباب شيخنا البهائي في بحث دلالة الامر على الوجوب حيث انه اورد على الاستدلال على دلالة الامر على الوجوب بشيوع استدلال السلف بالامر على الوجوب بانه ان اريد جميع السلف فهو ممنوع وان اريد البعض مع سكوت الباقين فهو اجماع سكوتي ليس بحجة بان استمرار سكوت الباقين من السلف على تعاقب

ويمكن ان [illegible] الالفاظ [illegible] اللغة

الا عصّا بوجوب الظن فقال وشبها الاشكال في اشتراط القطع في الاصول فقال واما ما في بعض كلام بعض المتاخرين
ان مسئلة كون الامر للوجوب ام لا ليست من مسائل الاصول بل لا ريب كونها من مسائل اللغة والظن كاف فيها فهو كلام
لا يستحق الاصغاء اليه ومقصوده بقوله وشبها الاشكال في اشتراط القطع في الاصول ما صنعه في بحث جواز التقليد
في اصول الدين حيث استشكل فيه بقوله واشتراط القطع مرجع الكلام واثباته مشكل وقال في بعض التعليقات ولا يخفى
ان البحث في هذه المسئلة يئول الى ان الاصول هل يجب فيها القطع ام يكفي فيها الظن وهذه المسئلة من المشكلات فان
اوجبنا القطع منعنا التقليد لعدم حصوله به وان اكتفينا بالظن فلا ريب في حصوله بتقليد من يوثق به ثم قال لا
يخفى ان اشتراط القطع في الاصول عند عليه دلائلها واعتراضنا مشكلة من الجانبين لقوة المعرض لضعف الادلة في
كلامه هنا في المتن والحاشية وان كان ظاهرا في كون المقصود بالاصول هو اصول الدين الا ان مقتضى حواله
الاشكال في التمسك بالظن المستفاد من احتجاج السلف على دلالة الامر على الوجوب بما ذكره في كلامه المشار اليه كما سمعت
كون الغرض من الاصول هو اصول الفقه لكنك خبير بعدم امكان منع كون جواز التقليد وغيره من مباحث الاجتهاد والتقليد
من اصول الفقه لعدم صدقه على مباحث الاجتهاد والتقليد فيها بان جواز التقليد في الاصول وان كان من مسائل
اصول الفقه لكن اصول الفقه محل العنوان واما محل الظن فهو اصول الدين والكلام في كفاية الظن في اصول الفقه انما
يناسب لو كان اصول الفقه محل الظن فلا يرتبط على جواز التقليد في اصول الدين بحديث اشتراط القطع في اصول الفقه نعم
نعم الاستدلال على جواز التقليد بعد كون التقليد مفيدا للظن لا العلم او على عدم الجواز يبتني صحته على كفاية الظن في
اصول الفقه ويمكن ان يقال ان المقصود بالاصول في كلماته المذكورة اعم من اصول الدين بكون من اشتراط القطع في الاصول
اشتراطه في الاصوليين من جوزه جوزه فيهما ويرشد اليه ان الفاضل الجواد بعد ان ذكر ان المسئلة هي اشتراط القطع من اشكل المباحث
فصل في اشتراط القطع في الاصول باشتراطه في العقائد الدينية وعدم اشتراطه في اكثر مسائل الاصول ككون الامر حقيقة في
الوجوب وغيره ويرشد اليه ايضا وهي ايضا ما حكيه الفاضل المشار اليه في بحث دلالة الامر على الوجوب في ترتيب دعوى
اشتراط القطع في الاصول بالمنع عن الاشتراط في اصول الفقه لو تم الدليل على الاشتراط في اصول الدين ثم بيع كلما انك
خبير بان اطلاق الاصول على الاعم من اصول الفقه واصول الدين غير معهود مع ان ما استدل به على عدم كفاية الظن المستفاد
من التقليد في اصول الدين يختص باصول الدين فلا مجال لكون المقصود بالاصول في باب عدم جواز التقليد في الاصول هو
الاعم ولا يذهب عليك ان الكلام في المقام اعم من التمسك بالظن على النفي والاثبات كالتمسك بما يفيد الظن على اعتبار خبر
الواحد او عدم اعتباره وايضا الكلام في المقام يختلف مع الكلام في حجية الظن بالطريق انما الكلام في حجية الظن بالطريق انما
هو بالنسبة الى مباحث الادلة الشرعية وهي شطر قليل من مباحث الاصول مع ان الكلام في حجية الظن بالطريق انما هو في طريق
الحكم الواقعي لبيانها ثم ما استدل به على حجية الظن بالطريق من الوجهين المتقدمين والكلام هنا يعم طريق الاحكام التعبدية
كالاستصحاب وقاعدة الطهارة ومنها ما دل على التخيير في تعادل الخبرين المتعارضين على ان القول بحجية الظن بالطريق مبني
على العلم الاجمالي بجعل الطريق والقول بحجية الظن في الاصول اما باجراء دليل الانسداد في الفروع من باب الاستلزام
او باجراء في مطلق الاحكام الالهية الاعم من الاصول والفروع ولا يبتني على العلم بجعل الطريق على الاجمال ولو
فرضنا امكان القول بحجية الظن في الاصول باجراء دليل الانسداد في الاصول فلا خفاء في ان القول بحجية الظن
بالطريق مبني على اجراء دليل الانسداد في الاصول ولا يمكن القائل بالحجية التعدي عن الاصول بخلاف القول بحجية
الظن في الاصول فان القائل بالحجية كما يمكنه اجراء دليل الانسداد في الاصول كذا يمكنه الاجراء في الفروع او الاعم
مضافا الى ان القائل بحجية الظن بالطريق لا يقول بحجية الظن بالواقع لكن القائل بحجية الظن يمكن ان يكون قائلا في الفروع
بحجية مطلق الظن او بحجية الظنون الخاصة الا ان يقال انه يمكن على القول بحجية الظن بالطريق القول بحجية الظن بالواقع

عن الاشتراط مطلقا والمنع

ايضا بناء على ما تقدم من ان حجية العلم بالواقع يقتضي انفتاح باب الظن بالواقع كما ان اعتبار الطرق المعلومة من باب المرآتية لا انسداد باب العلم بالطريق كما يقتضي اعتبار الظن بالطريق كذا يقتضي اعتبار الظن بالواقع ايضا وبالجملة فقد يستدل على عدم اعتبار الظن في المقام بوجهين الاول ان الاصل عدم حجية الظن ولا دليل يوجب الخروج عن الاصل اذ دليل الانسداد اما ان يتمسك به على اعتبار الظن في خصوص الاصول كما يتمسك به على اعتبار الظن في خصوص الفروع او يتمسك به على اعتبار الظن في مطلق الاحكام الالهية سواء كانت اصولية او فرعية فيثبت به اعتبار الظن في الفروع او يتمسك به على اعتبار الظن في خصوص الفروع لكن يتعدى من الفروع الى الاصول من باب الاستلزام لاستلزام الظن في الاصول للظن في الفروع ولا يتم الاستدلال بشيء من الوجوه المذكورة اما الاول فلان باب العلم مفتوح في اكثر مسائل الاصول كمسألة حجية الظن وانسداد باب العلم في نادر من تلك المسائل لا يوجب حجية الظن فيها اذ لا يلزم من الرجوع في النادر الى الاحتياط او اصل البراءة المحذور المترتب على الرجوع اليهما في موارد انسداد باب العلم في الفروع من الخروج عن الدين في العمل باصل البراءة ولزوم العسر والحرج ومخالفة الاجماع في العمل بالاحتياط واما الثاني فلانه لا يثبت عموم حجية الظن بالنسبة الى موارد الظن الا بالاجماع المركب وانتفاء الترجيح وشيء منهما لا يتأتى في الباب اما الاجماع المركب فواضح لوجود القول بالفصل بين الاصول والفروع اذ لا بل المشهور نقلا التفصيل في البين بل نقل الاجماع عليه واما انتفاء الترجيح فلان المسائل الاصولية اهم بالنسبة الى المسائل الفرعية لابتناء الفروع على الاصول واما الثالث فيظهر الكلام فيه انه قد يتأتى الظن في المسألة الاصولية ولا يتعدى الى المسألة الفرعية كما لو ظن بحجية الاستصحاب مع كون البقاء مشكوكا فيه في المسألة الفرعية وعلى هذا المنوال الحال في موارد القواعد التعبدية وكذا الحال فيما دل على التخيير في باب التعادل وقد يكون الظن في المسألة الفرعية على خلاف ما يقتضيه الظن في المسألة الاصولية كما لو تعارض الظن بالطريق مع الظن بالواقع كما لو وقع التعارض بين خبر الواحد والشهرة مع كون الظن في المسألة الفرعية في جانب الشهرة فالنسبة بين الظن في الاصول والظن في الفروع من باب العموم والخصوص من وجه لاجتماع الظنين فيما لو كان الظن المظنون الطريقية على حكم مظنون المطابقة مع الواقع وقد يكون الظن في الاصول دون الفروع فيكون الحكم في الفروع مشكوكا فيه كما في الاستصحاب وتعارض الخبرين على القول بحجية التعادل او مظنون الخلاف كما في تعارض الظن بالطريق مع الظن بالواقع وقد يكون الظن في الفروع دون الاصول كما لو قام الشهرة في المسألة الفرعية فلو كان الغرض من الاستلزام استلزام الظن في المسألة الاصولية للظن بالحكم الفرعي دائما او غالبا كما هو الغالب او ظاهرا كما في الاستصحاب مع الشك في البقاء وغيره مما ذكر ففيه منع حجية اللازم اعني الظن بالحكم الظاهري الفرعي اذ المأخوذ في دليل الانسداد انما هو بقاء الاحكام الواقعية وهو لا يقتضي ازيد من الظن بالحكم الواقعي فلا يقتضي اعتبار الظن بالحكم الظاهري اقول ان الاعتراضات المذكورة على الوجوه المسطورة محل الاعتراض اما الاول فلان انسداد باب العلم في مباحث متعلقات الاحكام كالاوامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم وان كان الاظهر غلبة العلم في باب تشخيص الموضوع له والمراد كما سيظهر الا انه يقال ان المقصود بالاصول هو المباحث المتعلقة بالبحث عن الادلة الشرعية وباب العلم فيها مفتوح لقيام دليل الانسداد على اعتبار مطلق الظن دليلا على الاحكام الشرعية لكنه مدفوع بعدم اختصاص الاصول بهذه المباحث المذكورة بلا شبهة ومن هنا ما تقدم عن جماعة من القول باعتبار الظن المتعلق بالمباحث المتعلقة بالالفاظ او يقال ان باب العلم مفتوح في المباحث المشار اليها لقضاء دليل الانسداد بحجية الظن فيها وحجيته للظن بالحكم الفرعي ابتداء او من باب الاستلزام كما في تلك المباحث لاستلزام الظن فيها للظن بالحكم الفرعي لكنه مدفوع بانه من باب المغالطة لان الغرض انسداد باب العلم بالواقع ودليل الانسداد يفيد العلم بحجية الظن بالواقع واين العلمين من الآخر ومع ذلك ان الظن بوجوب شيء مثلا الواجب والظن بحرمة الضد متعلق بالحكم الفرعي ابتداء ولا مجال للقول بعد

[illegible]

[illegible]

حجية الظن فيهما على القول بحجية الظن في الفروع واما الثاني فلان الوجه المذكور في مزية الاصول على الفروع
مجرد استحسان لا يمانع عن عموم دليل الانسداد وبهذا ينقدح ضعف الاستدلال على عدم اعتبار الظن في الاصول بلزوم ابتناء
الظن على الظن اذ لو كان الظن حجة خصوصا او عموما فلا باس بابتناء الظن عليه واما الثالث فلعدم القول بالفصل
بينهما لو كان الظن في المسألة الاصولية مفيدا للظن بالحكم الفرعي ما لو كان الظن في المسألة الاصولية مفيدا للظن
بالحكم الفرعي ظاهر وما لو قيل ان المسألة عقلية ولا يجدي فيها الاجماع المركب وعدم القول بالفصل يندفع بما تعرفه
الثاني ان الشهرة قائمة على عدم حجية الظن في الاصول ونقل الاجماع عليه فلو كان الظن في الاصول حجة يلزم البناء
على عدم الحجية ويرد عليه اولا انه لا مجال للتمسك بالوجه المذكور بناء على عدم حجية الظن في الاصول ممن ينكر حجية الظن في
الاصول ولم يثبت عنده حجية الظن في الاصول وثانيا ان الوجه الظني المشار اليه يلزم من وجوده العدم فلا مجال للتمسك
على عدم الحجية وثالثا ان الشهرة ونقل الاجماع لا وثوق بهما عندي غالبا ولا سيما مع الاستناد من بعض مدعي الشهرة
كما في المقام ورابعا انه يحتمل ان يكون الشهرة والاجماع المنقول من باب عدم اعتبار مطلق الظن مطلقا اي لا في الاصول ولا في
الفروع وقد يورد بان المسألة عقلية والشهرة ونقل الاجماع لا يفيدان فيها الظن وبان حصول الظن بعدم الحجية مع
تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجية لا يجتمعان فتسليم دلالة دليل الانسداد يمنع عن حصول الظن ويندفع الاول
بان كون المسألة عقلية لا يمانع عن حصول الظن من الشهرة ونقل الاجماع كيف لا ولو كانت الامر كذلك لما يحصل
العلم من الاجماع في المسائل العقلية وقد سبق ترتيبنا القول به ويندفع الثاني بانه لا بد من تخصيص دليل الانسداد
بالظنون التي قام الحجة فيها على عدم الحجية فلو كان الظن قائما على عدم حجية الظن لما ينافي دليل الانسداد كيف لا
ولولا ما ذكرنا لما صح عنوان قيام الظن على عدم حجية الظن في الفروع بناء على حجية مطلق الظن الا ان يقال انه
بناء على تعميم دليل الانسداد للاصول والفروع او تخصيصه بالفروع والقول بحجية الظن في الاصول من باب الاستلزام
واما لو كان التمسك به من باب تقرير دليل الانسداد على وجه يختص بالاصول فيتاتي التنافي بين دليل الانسداد والظن
القائم على عدم حجية الظن في الاصول من باب المباينة ولا مجال للظن بعدم الحجية بعد تسليم دليل الانسداد وربما
يقال ان القول بعدم حجية الظن في اصول الفقه من باب تشبيه اصول الفقه باصول الدين وهو بعيد وتحقيق الحال
انه يقال ان مسائل اصول الفقه على قسمين احدهما المباحث المبحوث فيها عن اعتبار الادلة الشرعية كمباحث الكتاب و
خبر الواحد والاجماع والحق عدم اعتبار الظن في هذا القسم ولو كان الظن من باب ظواهر الكتاب اذ الدليل اما ان يكون قطعيا
او ظنيا اما على الاول فهو الاستدلال على حجية الاجماع بالكتاب بناء على كون حجية الاجماع من باب افادة القطع كما
هو طريقة الخاصة فللزوم الدور بناء على كون مدرك اعتبار ظواهر الالفاظ هو الاجماع مع ان الظن الدال على الاعتبار
ان كان مدرك اعتباره من باب القطع فلا حاجة في اثبات القطع بالظن المبني على القطع والا فالظن الدال على الاعتبار
خال عن الاعتبار واما بناء على طريقة العامة فالمرجع فيه الى حجية الاجماع من باب التعبد على ما يقتضيه بعض ادلتهم ومن باب
افادة القطع على ما يقتضيه بعض ادلتهم اما على الثاني فالامر كما ذكروا اما على الاول فان افاد الاجماع القطع فالامر
ايضا كما ذكر وان افاد الظن او افاد الشك فالامر كما ياتي في باب الاستصحاب واما على الثاني فاما ان يكون في البين دليل
عام يقتضي حجية كل من الظنين اعني الظن الدال على الاعتبار والظن المدلول على اعتباره اولا فعلى الاول الدليل العام
يكون مقتضيا للاعتبار ولا مجال للاستدلال على الاعتبار بالظن الدال عليه وعلى الثاني اذ كان الدليل الخاص هو الظن
المدلول على اعتباره يلزم الدور وان كان دليل الخاص غير ذلك يلزم التسلسل ومما ذكر يظهر ضعف الاستدلال
على حجية الخبر الواحد بالايات وان قلت ان ظاهر الكتاب من باب القدر المتيقن في الحجية ولا باس بالاستدلال به قلت
ان الحال لا يخرج في الواقع عن الاحوال المذكورة بالاختلال فالحال لا يخرج عن الاختلال على اي حال لكن يقول انه لو

تكش

تم الدليل الظني الى ان يحصل العلم فبناء على الحجية الا انه خارج عن العنوان اذ الكلام في الظن في الاصول وما ذكر من
باب العلم في الاصول ثانيها مباحث الالفاظ ولا اشكال في جواز التمسك بالظن فيها بناء على حجية الظن في تشخيص الموضوع
له وتشخيص المراد والمقصود بالافادة فلا باس بالتمسك بالظن في باب الحقيقة الشرعية وشبهها للوضع الا ان يقال ان
العمدة الثابت مما دل على كفاية الظن في باب الوضع انما هو الظن بالموضوع له لغة والتمسك بالظن في باب الحقيقة الشرعية
للوضع الجديد لكنه مدفوع بالقطع بعدم الفرق بين الوضع اللغوي والوضع الجديد وكذا الفرق بين اقسام الوضع ولا باس
ايضا بالتمسك بالظن في بناء العام على الخاص مثلا هذا على القول بكفاية الظن في كل من الموضوع له والمراد والمقصود
بالافادة واما لو قيل بكفاية الظن بالموضوع له دون الظن بالمراد والمقصود بالافادة او بالعكس فبناء على التفصيل في المباحث
المشار اليها على حسب التفصيل المشار اليه واما بناء على عدم حجية الظن بالموضوع له وكذا عدم حجية الظن بالمراد والمقصود
بالافادة فبناء على حجية الظن في المقام من باب الاستلزام ثالثها مبحث وجوب المقدمة وحرمة الضد والاظهر انه يدخل
في التكاليف الفرعية فبناء على حجية مطلق الظن فيه بناء على اعتبار مطلق الظن في الفروع ولا اعتبار باختلاف الاسم
رابعها باب الاستصحاب بناء على ابتنائه على اخبار اليقين والاظهر انه ان يحصل من الاستصحاب الظن بالحكم فبناء على
حجيته من باب الاستلزام واما في صورة عدم حصول الظن فيمكن القول بالحجية من باب عدم القول بالفصل الرابع في
الظن المستفاد من توثيقات اهل الرجال اقول انه يسلك الكلام تارة في ان توثيقات اهل الرجال عن علم او عن ظن واخرى
في ان حجيتها الثابتة على كونها عن علم بناء على اعتبار العلم في الخبر او مطلقا بناء على عموم الاعتبار من باب حجية الشهادة او
او الظن الاجتهادي واما دعوى كون حجيتها من باب حجية القطع كما جرى عليه المحدث الحر في خاتمة الوسائل فلا اعتداد بها
وربما حكي عن الاكثر اعتبار العدالة في المزكي وان لم تعتبر بالعدد وليس بشيء اه فالظاهر ان مدار التوثيقات
على الظن كما يرشد اليه ما ذكره السيد السند المحسن الكاظمي من ان الذي استقامت عليه طريقة اصحابنا على قديم الدهر
كما يظهر من كتب الرجال هو الاكتفاء في الجرح والتزكية بالواحد خصوصا اذا كان من الاجلاء وعن بعض الاواخر ان
الذي يستفاد من كلام النجاشي والشيخ وابن طاوس وغيرهم ان اعتمادهم في الجرح والتعديل على الظن كما يظهر لمن تتبع كتبهم
وقد يقال ان الظاهر من سيرة اهل الرجال ان مزكي الرواة للطبقة اللاحقة غير عالمين بحقوق العدالة فيهم لكونه بل ولا
ظانين بظن العشرة لو بحسب الظاهر وكذا الجارحون بل نعلم ان بناءهم في كل منهما على الركون على اقوال من سلف منهم بل
وربما يعللون ترجيحاتهم صريحا بذلك انتهى والظهور المنفك بالادعاء اقوى في كلام بعض ارباب الرجال كالعلامة في الخلاصة
وغيره حيث ان العلامة في الخلاصة كثير الاخذ من كتاب النجاشي وغيره كما يرشد اليه ما ذكره الشهيد الثاني في بعض تعليقات
الخلاصة عند ترجمة عبد الله بن ميمون من ان ذلك اعتبر بالاستقراء من طريقة العلامة في الخلاصة انه انما يحكيه اولا من كتاب
النجاشي ثم يتبعه بغيره ان اقتضى الحال وكذا ما ذكره عند ترجمة حجاج ورفاعة من ان المعلوم من طريقة العلامة في الخلاصة
انه ينقل في كتابه لفظ النجاشي في جميع الابواب ويزيد عليه ما يقبل الزيادة ومقتضى كلامه في ترجمة الحسين بن محمد بن
الفضل بل يتم للعلامة في الخلاصة اشتباهات في متابعة النجاشي وتفصيل تلك المراحل موكول الى الرسالة المعمولة
في حال النجاشي وايضا ذكر الشهيد الثاني في ترجمة ابراهيم بن محمد بن فارس ان الغالب من طريقة العلامة في الخلاصة متابعة
السيد جمال الدين بن طاوس حتى شاركه في كثير من الاوهام وايضا ذكر في نوائح المشتري ان العلامة كثير المتابعة للسيد ابن
طاوس بحيث يغلب على الظن انه لم يتجاوز كتابه وايضا ذكر السيد السند التفرشي في ترجمة حذيفة بن منصور ان العلامة في
الخلاصة كثيرا ما وثق الرجل بمحض توثيق النجاشي وان كان ضعفه ابن الغضائري وعد جماعة وايضا ابن داود كثير الحذو
من العلامة حيث ان السيد السند التفرشي ذكر في ترجمة حمد بن شعيب وعبد الله بن العلاء وبشر بن الربيع ان ابن داود اخذ
الاخذ من العلامة من دون اظهار الماخذ ولا ينبغي التامل في ابتناء التوثيق الصادر من مثل الفاضل الاسترابادي

والسيد

والسيد السند التفرشي على الظن بل قد يقال ان المعلوم من حال المتأخرين كالعلامة وابن داود وامثالهما بالاستقراء في
كلامهم ان بناءهم على الاعتماد على مجرد توثيقات السلف بل نقول ان التوثيق لو كان مداره على افادة العلم بالملكة فالعلم بها
لارباب الرجال محل الاشكال بل من المحال في اغلب الاحوال بل عن العلامة في موضع من المختلف والشهيد في موضع من الذكرى
دعوى استحالة العلم في اصل باب العدالة واجرى كل منهما في موضع من اخر نقلا على اعتبار العلم في العدالة هي
الاجتناب المستمر كما هو المفروض بالقول بكون العدالة هي نفس الاجتناب وهو الاظهر كما حررناه في محله نعم لو كان المدار
على افادة الوثاقة بالمعنى اللغوي فيمكن حصول العلم بالوثاقة ولو نبأ عدم ثبوت في العصر عن عصر الموثق والاوجه
ان يقال ان الظاهر ان التوثيق من قدماء ارباب الرجال كفضل بن شاذان وعلي بن الحسن بن فضال وابن عقدة وغيرهم ممن
كان الظاهر اتحاد عصره مع الموثق او كان عصره مقاربا لعصره بحيث كان حصول العلم بالوثاقة لمن كان يرتكب التوثيق سهلا
مبني على العلم بناء على كون المقصود افادة الوثاقة بالمعنى اللغوي والا فاستكشاف العدالة بالعلم محل الاشكال ولو
كان من يرتكب التوثيق يلاقي الموثق ولا اشكال في الاشكال لو كان العدالة من باب الملكة بل على هذا المنوال الحال لو
كان العدالة هي نفس الاجتناب كما سمعت وعلى ما ذكر يجري ان كان التوثيق في كلام غير القدماء من المتوسطين والمتأخرين
بالنسبة الى من كان يعاصرهم او كان بعيدا عن عصرهم لكن كان وثاقته في غاية القوة من جهة الاشتهار او غيره ولعل من هذا
باب الموثق بتكرار التوثيق على ثقة ثقة كما اتفق كثيرا في كلام النجاشي وضبطه ابن داود في اخر رجاله حيث انه ظاهر
في العلم ولو كان الموثق بعيد العصر من عصر من يرتكب التوثيق بل كلما ازداد التأكيد يزداد ظهور استناد التوثيق الى
العلم واما بالنسبة الى غيرهم فلا شبهة في ان التوثيق في كثير الموارد من كلام المتأخر كالعلامة مبني على الاجتهاد في
الاستدلال واما المتوسطون فيمكن ان يكون مدار توثيقاتهم فيما لم يعلم كونه مبنيا على توثيق بعض القدماء كما هو غالبا
على العلم ويمكن ان يكون المدار على توثيقات القدماء او الاستنباط من القرائن الخارجة او على الشياع الموجب للظن بل
قد سمعت دعوى ان الظاهر من سيرة اهل الرجال ان بناء من كان من رواة الطبقة اللاحقة في التزكية على الركون الى اقوال
من سلف منهم من دون علم او ظن بظن العشرة ولو بحسب الظاهر والحاصل انه ان كان المقصود بالتزكية والتوثيق هو
التعديل بالعدالة بالملكة فالعلم بالعدالة في محل الاشكال بل على هذا المنوال الحال لو كان المقصود بالعدالة نفس
الاجتناب وان كان المقصود الوثاقة بالمعنى اللغوي فان كان من قدماء ارباب الرجال فالظاهر كونه مبنيا على العلم والا
فيمكن ان يكون مبنيا على العلم ويمكن ان يكون مبنيا على توثيقات القدماء او الاستنباط او القرائن او الشياع
الموجب للظن ففيه وجهان البناء على العلم والبناء على الظن وان كان من المتأخرين فان كان التوثيق ممن عاصرهم او بعد عن
عصرهم لكن كان في غاية الاشتهار بالوثاقة فالظاهر كونه مبنيا على العلم والا فالظاهر كونه مبنيا على الظن وعلى منوال
حال التوثيق حال الجرح فالظاهر من قولهم فلان ضعيف جدا هو العلم بالحال لو كان القائل بعيد العصر بالنسبة الى
المضعف كلما ازداد تأكيد الضعف يزداد الظهور المذكور نظير ما مر في تكرار التوثيق ثم ان نقل التوثيق والجرح كما
عليه المدار في النقد غالبا خارج عما نحن فيه حيث ان نقل التوثيق والجرح غير التوثيق والجرح واما النقد المشتمل
على نقل التوثيق والجرح والسكوت عن الترجيح فهو معلوم المأخذ فهو مبني على الظن بلا شبهة الا ان يكون
التوثيق الى حد يوجب العلم واما الثاني فنقول ان التزكية غير داخلة في باب الشهادة لان المدار فيها على القول في التزكية
غالبا لا يخرج عن المكتوب بل الامر ليس من باب كتابة الشاهد بل المكتوب عن المكتوب بوسائط عديدة بل ربما يكون
الامر من باب نقل المكتوب بوسائط عديدة بالمكتوب بوسائط عديدة مثلا ما صدر من التوثيق عن النجاشي ليس بخطه
فيما بايدينا بل ما بين ايدينا مكتوب عن خطه بوسائط عديدة هذا لو كان التوثيق عن النجاشي مثلا دون ابنه واما لو كان
من باب الرواية بان نقل النجاشي التوثيق عن غيره في كتابه فالامر من باب نقل المكتوب بوسائط عديدة بالمكتوب بوسائط

عدلية بل المدار في الشهادة على العلم المستند الى الحس و التزكية غالبا لا يخرج عن الظن الا انه انما يتم بناء على اعتبار
الاستناد الى العلم في الشهادة بل لا جدوى في الدخول اصلا اذ لو كان اعتبار التزكية من باب اعتبار الشهادة للزم عدالة
المزكي ثم المزكي للمزكي وهكذا بتزكية عدلين ولا يعتبر من الاسانيد الا ما كان كل واحد من رجاله عدلا بتزكية عدلين
ثبت عدالتهما ثم عدالة من زكيهما و من زكى المزكي بتزكية عدلين و هذا امر غير ممكن الوجود بل اعتبار التزكية
من باب اعتبار الشهادة مبني على اطراد اعتبار الشهادة في غير فصل الخصومات ولا سيما بعد موت الشاهد فقد بان ضعف
ما جرى عليه المحقق في المعارج من كون اعتبار التزكية من باب الشهادة واختاره صاحب المعالم في المنتقى ومن هنا تأسيسه
اساس الصحي والصحر وجرى السيد السند التفرشي في ترجمة احمد بن محمد بن يحيى العطار بل ترجمة الحسين بن الحسن بن ابان وصرح
في كشف اللثام نقلا وهي غير داخلة في الخبر غالبا ايضا اذ المدار فيه على القول عليه لا يخرج عن المكتوب بواسطة
كما سمعت بل الظاهر من ادلة اعتباره على تقدير الدلالة انما هو ما كان مستندا الى العلم وان كان الخبر صادقا على ما كان
مستندا الى الظن والمدار في الخبر على الاستناد الى العلم على القول به والمدار في التزكية على الظن غالبا بل لا جدوى في
في الدخول في الخبر لعدم تمامية ادلة اعتبار الخبر فلا يكون اعتبار الشهادة ولا اعتبار الخبر واما اعتبار التزكية لكن
نقول ان في المقام ظنونا الظن الناشي من تزكية الامامي العدل والممدوح وغير الامامي العدل والممدوح والظن
الناشي من القرائن بل الظن الناشي من تزكية المجهول اذ لا منافاة بين جهالة الشخص و افادة تزكيته للظن الا
وان كان هو القدر المتيقن في الاعتبار والكفاية بل طريقة الفقهاء الامر شك مستمرة تحصيلا ونقلا على الاكتفاء
حتى ان المحقق لم يجر في الفقه على اعتبار تزكية العدلين وان بنى في المعارج على تزكية العدلين كما مر بل لو لم يكن ذلك كما
يلزم اهمال الفقه وانهدام الشريعة لكن مقتضى سيرة الاصحاب في قبول مراسيل ابن ابي عمير و اضرابه هو كفاية مطلق
الظن اذ الظاهر ان السيرة المذكورة من جهة قضاء الاستقراء في روايات ابن ابي عمير واضرابه بعدم الرواية الا عن ثقة
وليس المتحصل في الباب غير الظن الناشي عن الغلبة بل نقول ان مقتضى عموم حجية الظن في نفس الاحكام حجية الظن في
المقام قضية الاستلزام ولو كان الظن في المقام مستندا الى القرينة وان قلت انه ربما يكون الحديث المظنون
سندا مفيد الحكم تعبدي كاخبار الاستصحاب وحجية مطلق الظن انما هي بالنسبة الى الاحكام الواقعية قلت لا فارق
في البين بل الفرق مقطوع العدم وقد تقدم نظير ذلك في باب حجية الظن في الاصول بل نقول ان العلم بالعدالة
متعذر في المقام ومقتضى الاجماعات المنقولة المتقدمة على قيام الظن مقام العلم عند التعذر حجية الظن في المقام
حيث ان الغرض من الاجماعات المنقولة المذكورة اما دعوى الاجماع فيما علم بقاء الحكم فيه من الخارج او الغرض دعوى
الاجماع على امرين بقاء التكليف فيما تعذر فيه العلم ولو لم يثبت البقاء من الخارج والاخير وان يتطرق اليه الكلام
لكن المفروض في المقام بقاء التكليف بحكم الضرورة بل نقول ان اعتبار العلم في العدالة يستلزم التكليف بما لا يطاق
لو ابتنى على العدالة حكم وجوبي بل يستلزم تعطيل حقوق الناس وتضييعها في المرافعات بل يستلزم سقوط الصلاة
المشروطة بالعدالة على الاهمال بالكلية فالمعتبر في اصل العدالة مطلقا هو الظن ويكفي الظن بالعدالة الناشي
من التصحيح لو قلنا بان المدار في التوثيق على الوثاقة بالمعنى اللغوي كما هو الاظهر كما حررناه في الرسالة المعمولة
في ثقة لا العدالة بالمعنى المصطلح لوضوح كون المقصود بالتصحيح العدالة بالمعنى المصطلح على حسب الاصطلاح في
الصحيح الا ان يمنع عن حصول الظن بالعدالة من التصحيح بناء على كون المدار في التوثيق على الوثاقة بالمعنى اللغوي
لابتناء التصحيح على التوثيق بقضية غالبا لكن نقول انه يمكن القول باعتبار الظن اللغوي الموجب للوثوق في اصل العدالة
وان اكتفى بتزكية العدل الواحد هنا بمقتضى الاجماع ولزوم اهمال الفقه بل بمطلق الظن بمقتضى ما سمعت من
سيرة الاصحاب بل ظاهر من الاجماعات المنقولة على قيام الظن مقام العلم عند التعذر وان امكن ادعاء انصرافه الى

صورتم

صورة قوة الظن لكنه ليس بشيء والوجه ان انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل
بها الى اصالة عدمها للزوم بطلان اكثر الحقوق ان يقتضي جواز الرجوع الى الظن كما في نظائرها من الموضوعات مع
فرض ثبوت بقاء التكليف فيها مع انسداد باب العلم بها كما هو المفروض في المقام الا ان غاية الامر جواز العمل بالظن في
الجملة فيجب الاقتصار على الظن القوي المعبر عنه بالوثوق والامن مع انه يمكن استفادة حجية هذه المرتبة من النصوص
مثل قوله عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله عليه السلام اذا كنت خلف الامام تولاه وتثق به فانه
يجزيك قراءته وقوله عليه السلام اذا كان صاحبك ثقة ومعه ثقة فاشهد له على انه القدر المتيقن من جميع الاطلاقات
الدالة على اعتبار حسن الظاهر وكذا الاطلاقات الدالة على كفاية ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق وان امكن
القول بان مقتضى هذه الاطلاقات هو اعتبار مطلق الظن بناء على ان القدر المتيقن الخروج عن اطلاقها هو صورة
عدم حصول الظن فينبغي البناء بل هو مقتضى قوله عليه السلام من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وفي رواية
اخرى خيرا وفي رواية ثالثة واجيزوا شهادته الا انه يمكن القول بان الاطلاقات الدالة على اعتبار حسن
الظاهر تنصرف الى صورة الوثوق ولو لم تنصرف اليه لابد من تقييدها بما يدل على اعتبار الوثوق واما احتمال
لزوم الاقتصار على القدر المتيقن المجمع عليه وهو الظن المحصل من المعاشرة او شهادة العدلين او الشياع
فهو مدفوع بعدم ثبوت الاجماع اذ الظاهر من ارباب القول باعتبار المعاشرة او شهادة العدلين والشياع هو اعتبار
العلم ولا سيما بعضهم كالعميد بل هو صريح العلامة نقلا في موضع من المختلف والشهيد في موضع من الذكرى
نقلا الا ان العلامة في موضع آخر من المختلف حكم نقلا ايضا باستحالة العلم بالعدالة وكذا الشهيد في موضع آخر من
الذكرى نقلا كما مر وعن البحر التصريح بكفاية الظن المستند الى تأكد الصحبة وكثرة الملازمة والمعاملة اي الاختبار
بل نقول ثم لو ثبت الاجماع على ما ذكر اي الظن الناشي من المعاشرة فلا فرق بينه وبين غيره مما يفيد الظن للقطع بعدم
الفرق بين الظن الناشي من المعاشرة وغيره وربما يظهر من العلامة المجلسي في حاشية الخلاصة في اوائل الكتاب التفصيل
بينهما لو كان التزكية بصورة الاجتهاد بان كانت في مقام ذكر الخلاف من المزكي فلا عبرة بها لرجوع القبول الى التقليد
وما لو كانت على سبيل الشهادة والاخبار كما لو لم يذكر المزكي خلافا في المقام فيجب على المجتهد اعتباره والنظر فيه وبناء [illegible]
ليستبين حال الرجال ويترجح لديه الرد او القبول اقول ان الظاهر انه بلا اشكال خروج القسم الاول عن مورد النزاع
لعدم اندراجه في الشهادة ولا الاخبار فالتفصيل في غير المتنازع فيه وايضا جعله القسم الاخير من باب الشهادة
والاخبار كما ترى لمنافاة الشهادة مع الاخبار وعدم وجوب الفحص عن المعارض والعمل بالراجح في باب الشهادة ولو كان
غرضه الفحص والعمل بالراجح وعلى هذا المنوال الحال لو كان غرضه البناء على الرجحان عند الاطلاع على المتعارضين
وان بناء الترجيح في تعارض البينتين في الجملة الا انه مقصور على مقام خاص للدليل الخاص كما ذكره بعض اصحابنا بل
قال بل لو رجح احدى البينتين على الاخرى بشهادة جماعة من الفساق لكان من منكرات الفقه **تذنيب** انه لو قال
الراوي سمعت عن بعض واظنه فلانا وكان لفلان معتبرا بناء على اعتبار السند لكفاية الظن في السند واما لو قال
سمعت عن فلان عن فلان عن بعض واظنه فلانا وكان لفلان الثالث معتبرا فيأتي اعتبار السند ايضا لكنه مبني
كفاية الظن بالمراد كما يأتي ومن الاول ما اتفق في اسانيد كما يأتي في تفسير الراوي للواسطة المبهمة في المرسل عند
الكلام في الظن بالدلالة ونظير ذلك ما رواه في الكافي في نوادر الدواجن بالاسناد عن ابي المغرا عن سليمان بن خالد
قال فيما اظن عن ابي عبد الله عليه السلام آه وكذا ما رواه في التهذيب في باب مستحق الفطرة من اهل الولاية بالاسناد عن محمد
بن عيسى قال حدثني علي بن بلال واراني قد سمعت من علي بن بلال قال كتبت اليه آه قوله اراني على صيغة المجهول بمعنى
اظن على ما ذكره السيد الداماد في بعض تعليقاته على الاستبصار قال ونظائره في هذا الباب كلها على المجهول بمعنى الظن منه و

حيث

حديث البرثون بهم اى يظنون بهم برا او خيرا وفى احاديث الدعاء افتراك تعذبنى وهيلى لك انتهى ونظير ذلك قول الشاعر
ونظن سلمى انها ابغى لها بدلا اراها فى الضلال تهيم وقد حكى الفاضل الجلبى فى تعليقات شرح التلخيص عن الفاضل الكاشى
ان اراها فعل مجهول من ارى يرى لكن يستعمل بمعنى الفعل المعروف وحقيقته ذلك ان ارى بمعنى ظن متعد الى مفعولين فاذن
يصير متعديا الى ثلاثة ويكون معنى زيد ارى خالدا عمروا فاضلا ان زيدا جعل خالدا ظانا عمروا فاضلا ويلزم هذا المعنى ظن
خالد عمروا فاضلا وفى المصباح والذى اراه بالبناء للمفعول بمعنى الذى اذهب اليه وفى المجمع وفى الخبر انى لا اراه مؤمنا
بفتح الهمزة اى اعلمها وبضمها اى اظنه وقال الفاضل الرضى ويستعمل ارى الذى هو ما لم يسم فاعله من اريت عاملا عمل ظن
الذى هو بمعناه ولم يستعمل بمعنى علم وان كان اريت بمعنى اعلمت اقول اولم يذكر كون الفعل من الرأى بمعنى الظن مجهولا فى
الاستعمال فى الصحاح ولا فى القاموس ولا فى التوضيح ولا فى التصريح وما ذكره الفاضل الكاشى مردود بانه لا مجال
لكون ارى فى الشعر من باب الافعال كما هو مقتضى صريح كلامه اذ الغرض الظن بضلالها لا احداث الظن بالضلال له فيها مع انه
لو كان من باب الافعال لكان متعديا الى ثلاثة مفاعيل مع انه لا يتجاوز المفعول فى الشعر عن مفعولين اعنى الضمير وقوله
تهيم اذ الجار والمجرور يتعلق بقوله تهيم وليس من باب المفعول وليس الضمير المستتر من باب النائب عن الفاعل وفى الضلال
بمنزلة المفعول لان المفروض على ما ذكره ان الفعل بمعنى المعلوم على ان ما ذكره لا يقتضى كون الفعل على صيغة المجهول ولا
فى الشعر ولا فيما ذكره من المثال مضافا الى انتقاض ما ذكره بالرأى بمعنى العلم حيث انه لو كان ما ذكره مقتضيا لكون
الفعل من الرأى بمعنى الظن على صيغة المجهول يلزم كون الفعل من الرأى بمعنى العلم على صيغة المجهول ايضا ومع هذا ذكر
الراغب ان الرأى فى يرونهم مثليهم رأى العين بمعنى الظن على صيغة مع ان الفعل من باب المعلوم الا ان يقال انه لا
باس بكون الرأى فى ذلك بمعنى الرؤية بل هو مقتضى كلام البيضاوى وان قلت انه لو كان الرأى بمعنى الظن فلا بد من كون
الفعل على صيغة المجهول اذ ما يحصل للشخص من الاعتقاد يكون مظنونا من باب اسم المفعول كما فى المكروه حيث ان
الفعل فيه من باب المجهول قلت يعدانه لو كان الامر على ذلك للزوم ان يكون فعل الرأى بمعنى العلم من باب المجهول
ايضا اذ ما يحصل للشخص من الاعتقاد يكون معلوما من باب اسم المفعول ان المكروه لا مجال فيه لغير اسم المفعول
لكن لا باس باطلاق الظان وكذا العالم كيف لا واطلاق كل منهما ولا سيما الثانى كثير ثم ان فى دعاء كميل يا انه اتراك
معذبى بنارك بعد توحيدك واخرى افتراك سبحانك يا الهى وبحمدك وقد اعرب تراك فى كل من العبارتين فى بعض
النسخ بالفتح بالسواد وبالضم بالحمرة واعرب فى بعض النسخ بالسواد فى كل منهما واعرب فى بعض النسخ بالسواد بالفتح فى
العبارة الاولى وبالضم فى العبارة الثانية لكن لا مجال للاعراب بالضم فى شىء من العبارتين بعد كون فعل الرأى بمعنى الظن من
باب المجهول اذ لا مجال لحمل الرأى فى شىء منهما على الظن مع ان فى دعاء الصباح الهى تراك ابتليت لا من حيث لا ما لو
ترانى فيه بصيغة المعلوم مع ان الرأى فيه متحد المفاد مع الرأى فى العبارتين والتفكيك المذكور فى باب الاعراب
ظاهر الفساد اذ لو كان الرأى فى العبارة الثانية بمعنى الظن وكان فعل الرأى بمعنى الظن من باب المجهول فلا بد من الاعراب
بالضم فى العبارة الاولى ايضا كالعبارة الثانية وايضا ربما يتوهم ان قوله سبحانه ارانى اعصر خمرا من باب لكون فعل
الرأى بمعنى الظن من باب المجهول وهو واضح الفساد اذ الرأى فى ذلك من باب الرؤيا

السادس

انه قد اختلف
فى حجية الظن فى الموضوعات من حيث التحصيل مع العجز عن تحصيل العلم لكن الظن بالموضوع من حيث التحصيل قد يفيد الظن
بالحكم كما فى الظن بصدور القول والفعل والتقرير حيث ان المرجع فيه الى الظن بالموضوع الا ان الظن بالموضوع يفيد الظن
بالحكم وقد لا يفيد الظن بالموضوع من حيث التحصيل للظن بالحكم بل فى حال الظن بالموضوع من حيث التحصيل يحصل الظن
بالحكم بعنوم مقبل الحكم والكلام هنا انما هو فى القسم الثانى واما القسم الاول فهو خارج عن مورد الكلام كيف لا
الكائن للقسم الاول البحث عن اصل الغنوان اعنى البحث عن حجية مطلق الظن والظنون الخاصة والبحث عن حجية خبر الواحد

هو معروف بحث عن بعض مصاديق القسم الاول وكيف كان فهم في المقام على القول بطريق الظن فظهر القول بالحجية ما حكي عن
جماعة كالحلبي حيث انه حكم بثبوت النجاسة بكل ظن تعليلاً بان مناط الشرعيات الظن والمحقق في المعتبر والعلامة حيث حكما بان من لو اخبره
العدل عن علم بوقت ولا طريق له سواه بنى على خبره ولو كان له طريق لا يبني لان الظن بدل العلم فيشترط عدم الطريق
اليه وحكم الاخير ايضا بجواز الاعتماد على خبر الفاسق في القبلة تمسكا بان الظن يقوم مقام العلم في العبادات و
المحقق الثاني في جامع المقاصد حيث حكم ببطلان كلام الحلبي وحكى في الروض في بحث وجوب غسل الميت على الكفاية
نقلا عن العلامة وجماعة كفاية الظن الغالب في الوجوب تعليلا بان العلم بان الغير يفعل كذا في المستقبل ممتنع والتكليف
به والممكن تحصيل الظن وبالغ المحقق القمي في ترويج القول المشار اليه حيث جعل في بحث الاجتهاد تارة الظاهر من كلام الامامية
ان الشارع جعل الظاهر مناط الحكم واخرى استظهر منهم ان الظاهر اصل من الاصول وثالثة جعله من القواعد المتقنة
الادلة الشرعية ورابعة جعله مما اعتمد عليه الشارع قال وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطريقة الفقه
وخامسة ذكر [illegible] الشارع في الاخبار تعميم اعتباره وفي اخر باب التراجيح جعل حجيته مما لا مناص عنه ومستفادا من
تتبع الاخبار لكن اعتبر في الغنائم ان العلم في استفاضة رؤية الهلال واستدل بان الاصل حرمة العمل بالظن والادلة التي
اعتبار الظن الحاصل هنا قال ولا ينافي ذلك ما حققناه في الاصول من ان مطلق ظن المجتهد حجة لابتنائه على الدليل
العقلي الذي لا يقبل التخصيص لان ذلك انما ذكرناه في نفس الاحكام الشرعية ومثل مباحث الالفاظ من متعلقات
الاحكام الوضعية الشرعية لكن الذي يكتفى فيه بالظن هو اثبات سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية المانع
لا وجود السبب وتحققه في الخارج وبالجملة فيما ذكره الوالد الماجد في ترتيب كلام المحقق القمي في باب التراجيح من
القول باعتبار الظن في الموضوع من حيث انه يتحصل منه في غيره ولا من حيث نفسه في غير هذا الموضع ومقتضى كلام جماعة
اخرى القول بعدم الحجية ففي المختلف عند الكلام في بعض الموضوعات انه لا يكتفى بمطلق الظن بل الظن المستند الى سبب ثبت
اعتباره في نظر الشارع وعن الروض في التحري المنتهى الى الاشكال فيما نقل من العلامة وجماعة من التعليل بان العلم بان الغير
يفعل كذا في المستقبل ممتنع ولا تكليف به والممكن تحصيل الظن بان الظن انما يقوم مقام العلم مع النص عليه قال ايضا
لان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون وعن الشهيد الثاني واما ابو الصلاح فقد حكي عنه الاحتجاج
بان الشرعيات كلها ظنية وضعفه ظاهر فانا لا نسلم ان الشرعيات كلها ظنية وان العمل بالظن انما يجب في مواضع مخصوصة بدليل
خاصة ولا دليل فيما نحن فيه فالتعدي منها اليه مجرد القياس ويقتضي القول بذلك ما صرح به في المسالك في كتاب البيع و
الوصية والنكاح وكذا في الروضة في كتب الحوالة والنكاح من ان الاصل يقدم على الظاهر الا فيما شذ وندر لكنه في كتاب
اللقطة من الروضة قدم الظاهر وعلل بان مناط الشرعيات الظن غالبا وربما ذكر الشهيد في التمهيد في تعارض الاصل
والظاهر ان الظاهر ان كان حجة يجب قبوله شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم
يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن او نحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت
الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسألة خلاف وقد يورد عليه بان الظهور
المستند الى العرف والعادة الغالبة مثلا ان كان حجة فلا مجال لتقديم الاصل عليه فلا مجال للخلاف في الباب فضلا عن
الاتفاق على تقديم الاصل وان لم يكن حجة كما هو المفروض في كلامه فلا مجال لتقديمه على الاصل فلا مجال للخلاف في الباب
فضلا عن الاتفاق على التقديم على الاصل لكن نقول ان المانوس بكلمات الفقهاء يعلم انه لا بعد فيه وان لو عدم [illegible]
المسألة واستدل القول بعدم الحجية بالاصل والعمومات الناهية عن العمل بالظن وظهور اتفاق من عدا الحلبي عليه
الا ترى ان الفقهاء اتفقوا على عدم ثبوت الحقوق بشهادة الواحد الفاسق والصبيان مع ان الظن يحصل منها غالبا والا
ترى ان الفقهاء اختلفوا في اعتبار علم الحاكم ولم يتعرضوا للظنه والا ترى ان الفقهاء قد ادعوا الظن بصدق المدعي في باب اللوث

ما افتاه لورود النص فيه ولم يراعوا ذلك في غير الوثيقه مما ذكر يظهر اتفاقهم على عدم حجيه الظن في الموضوع الا ما خرج
وخلو الروايات عن ... انه الى حجيه الظن في الموضوع مع توفر الدواعي ومسيس الحاجة اليه وغلبه عدم حجيه ظنون قويه
في موارد كثيره وان قصاراه حجيه الظن تقتضي الحرج والمرج وفي الكل نظر اما الاول فلعدم اعتبار الاصاله العدميه على فرض
مع ان الكلام في المقام في اعتبار الظن اجتهادا فلا مجال للتمسك بالاصل الا ان يقال ان الكلام في جواز العمل بالظن في الموضوع
من باب الاجتهاد والعمل لكن نقول ان التمسك بالاصل في المقام على تقدير قبيل الاستدلال بالدليل الاخص من المدعى
واما العموم فيظهر الكلام فيها مما تقدم واما الثاني فلان غاية ما يتمشى فيه عدم اعتبار الظن في مقام المرافعات في حق
الحاكم وان هذا مما نحن فيه اذ الكلام في المقام في اعتبار الظن في الموضوعات الخارجيه بالنسبه الى الاحكام العامه
لعموم المكلفين فوظيفة الحاكم في مقام المرافعه خارجه عن مورد الكلام لكن لا يخفى ان وظيفته العمل بالتعبد
وكيف كان فقد وقع الكلام في اعتبار الظن في حق الحاكم نعم مقتضى مسلك الشهيد الثاني في المسالك على حجيه الاستفاضه
بان الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل من البينه وان كان مساويا لاوسط مراتبها وقاصرا عن اعلى مراتبها وهو ما لو افاد
العلم كون المدار على الظن كما ان مقتضى القول بكون اعتبار البينه والاقرار بشرط الظن كون المدار على التعبد بالظن
الخاص لا التعبد الصرف واما الثالث فلما ياتي من اقتضاء الاستقراء في الاخبار باصاله اعتبار الظن في الموضوع واما
الرابع فمرجعه الى ان الاستقراء في الشريعه يقتضي بعدم اعتبار الظنون القويه في الموضوعات ومقتضاه عدم اعتبار
ما دون تلك الظنون من الظن فمقتضى الاستقراء ابتداء عدم اعتبار الظنون القويه وبالاخره من باب الاولويه عدم اعتبار
الظن في الموضوع راسا لكنك خبير بانه ان كان المقصود ثبوت عدم اعتبار الظنون القويه في موارد كثيره فيندفع بما ياتي من
اقتضاء الاستقراء في الاخبار اصاله اعتبار الظن في الموضوع قضيته تقدم الدرايه على الروايه وهي من القضايا المعروفه
وان كان المقصود عدم ثبوت اعتبار الظنون القويه في موارد كثيره فلا يجدي في المقصود اذ الكلام في اعتبار الظن وعدمه
اجتهادا فلا بد فيما يستند عدم اعتبار الظن من الدلاله على عدم جواز العمل بالظن في الموضوع نظير عدم جواز العمل بالظن
المستفاد من القياس في باب الاحكام الا ان يقال ان الكلام في المقام في الجواز وعدمه في الجمله سواء كان عدم الجواز من
باب عدم قيام الدليل على الاعتبار او قيام الدليل على عدم الاعتبار لكن نقول انه لا يساعد هذا المقال جعل العنوان
في الحجيه اذ عدم الحجيه لا يناسب عدم قيام الدليل على الاعتبار بل المناسب له قيام الدليل على عدم الاعتبار الا ان يقال ان
العنوان بالحجيه لم يقع من الكل ولا باس بكون الكلام في كلام بعض والاكثر في جواز العمل بالظن في الموضوع وعدم الجواز
وقد سمعت ان عدم الجواز اعم من عدم قيام الدليل على الجواز او قيام الدليل على عدم الجواز واما الخامس فلمنع استلزام حجيه
الظن في المقام للهرج والمرج كيف وطريقه الناس على العمل بالظن في امورهم ولا يلزم منه الهرج والمرج وان امكن القول
كما ياتي بان طريقه الناس انما هي العمل بالظن بالنسبه الى المستقبل لا الحال او الماضي واستدل للقول بالحجيه بوجوه احدها
ان امر الاحكام اشد من امر الموضوعات والاهتمام بها اكثر ... الا ترى ان الجاهل في الاحكام غير معذور دون الموضوعات
ولما كان مطلق الظن حجه في الاحكام فبالاولى حجيته في الموضوعات بالاولويه اقول ان الاولويه ممنوعه اذ المصالح انما تكون
منوطه بترتيب الاحكام على الموضوعات فكل من الحكم والموضوع بمنزلة جزء المركب وان قلت ان الحكم من باب الجزء الاعظم كالروح
بالنسبه الى الانسان قلت لم يثبت الاعظميه بل كل من الحكم والموضوع بمنزلة الجزء المساوي للجزء الاخر واما الاستدلال
على كون الاهتمام بالاحكام ازيد بحديث العذر فيمكن القدح فيه اولا بخفاء الوجه فلعل الوجه امر اخر غير ما ذكر
وثانيا باحتمال كون الوجه سهولة تحصيل الموضوع دون الحكم وربما يعارض حديث العذر باعتبار خبر الواحد في الاحكام
دون الموضوعات لقيام الاجماع على عدم حجيه شهادة العدل الواحد في المرافعات والمحاكمات وانت خبير بان الكلام
في العمل بالظن في الموضوعات بالنسبه الى الاحكام العامه لعامه المكلفين فوظيفه الحاكم في مقام المرافعه خارجه عن مورد

الكلام كما مر وبعد هذا اقول ان المدار في الاولوية على معرفة تشخص علة الحكم في الاصل ووجودها في الفرع وثبوت
اقتضائها في الفرع للحكم ان ثبت علة حجية مطلق الظن في الاحكام انما هي انسداد باب العلم وبقاء التكليف وبطلان سائر
الاحتمالات المتفرقة على غير العمل بالظن ولا خفاء في عدم اطراد العلة المذكورة في باب الموضوع لجواز العمل بالاستصحاب
او اصالة الحلية او اصالة الطهارة او اصالة صحة فعل المسلم او قاعدة الاشتغال الى غير ذلك فانه لا يلزم في الاولوية
تشخيص علة الحكم في الاصل لامكان انفهام اولوية الفرع بالحكم من الاصل عرفا مع عدم استنباط العلة ولو قيل انه لا
محذور في العمل بالاصل في الموضوع في موضع واحد والمحذور انما هو في العمل بالاصل في عموم الموضوعات كما ان محذور
الخروج عن الدين انما يلزم في العمل بالاصل في مجموع التكاليف لا البعض قلنا انه لا محذور في العمل بالاصل في مجموع الموضوعات
من خلاف الاجماع او الخروج عن الدين ولا محذور غيرهما ثانيهما انه لو لا جواز العمل بالظن في الموضوعات فلا يخلو اما ان يعمل فيها
بالاحتياط او بتوقف ويعمل في كل مورد بمقتضى الاصل الذي يناسبه ففي مورد الظن بالنجاسة يعمل باصل الطهارة و
هكذا اما الاول فلانه باطل اجماعا مضافا الى ان الاول يؤدي الى العسر والحرج بل متعذر في كثير من الموارد والثاني غير ممكن
كما لا يخفى واما الثالث فيرد عليه ان تلك الاصول كلها ظنية وليس العمل بها اولى من العمل بالظن الموضوعي النفس الامري
مثلا فيما كان مظنون النجاسة يكون الاصل فيه الطهارة ولكنه لا يفيد ازيد من الظن الحكمي فاذا اجتمعا تعارض الظن النفس الامري
فهنا اجتمع ظنان ظن بالطهارة الظاهرية وظن بالنجاسة النفس الامرية وليس العمل بالاول اولى ولو قيل ان المفروض ثبوت حجية
الظن في الاصل وقد خرج عن تحت الاصل والعمومات الناهية عن العمل بالظن بخلاف الظن الموضوعي فانه لا دليل على حجيته بعينه
اتباع الظن الحكمي في صورة التعارض قلنا ان القدر الثابت من تلك الاصول الجارية في الموضوعات انما هو فيما لم يكن
خلافه واما فيما ظن بخلافه فجريانها في غير المنع مثلا نقول ان الاستصحاب واصل البراءة واصل الطهارة ونحوها انما يجري
في الموضوعات المشتبهة اذا لم يظن كونها من الصنف الحرام او النجس ونقول ان تلك الاصول مرجعها الى الاخبار والروايات نحو لا
تنقض اليقين بالشك وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وكل ماء طاهر ولا يخفى انها مطلقة بالنسبة
الى الظن وعدمه فان مفادها جريان تلك الاصول فيما لم يعلم خلافها سواء كانت هناك ظن او لا وتعميم العلم للظن الثابت الحجية
غير ثابت لان حجية الظن الموضوعي غير ثابتة والاصل والعمومات تنفيها كما لا يخفى قلنا ان تلك الاخبار مسلمة لكن حجيتها في صورة
الظن بالخلاف ممنوعة ومجرد اطلاقها غير مفيد لان الشك في اصل حجيتها اقول ان محصول الوجه المذكور انه يقع التعارض
في صورة الظن بالموضوع بين الظن المستفاد من اطلاق مدلول الاصول الجارية في موارد الظن الموضوعي والظن الموضوعي فيقع
التعارض بين الظن بالحكم والظن بالموضوع ولا ترجيح للثاني على الاول ويضعف بان غاية ما يقتضيه الوجه المذكور انما هي عدم العمل
بالاصل لا يقتضي العمل بالظن الموضوعي فلا مجال للاستدلال به على اعتبار الظن بالموضوع ومع هذا اقول انه ان كان الاصل
من باب الاستصحاب او اصالة الطهارة او اصالة الحلية فلا مجال لتقديم الظن الموضوعي اما الاستصحاب فلانه لا يجوز نقض اليقين
بالشك ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله كما في اخبار اليقين والظن فيه من الشك لان الشك لغة خلاف اليقين كما ان الظن
ان ثبت اعتباره فهو في حكم اليقين ويجوز نقض اليقين به وبه ينقطع الاستصحاب واما ان لم يثبت اعتباره كما في المقام فلا
يكون في حكم اليقين ولا يجوز نقض اليقين به فالظن الموضوعي لا مجال لتقديمه على الاستصحاب واما قاعدة الطهارة فلان مدركها
المعروف هو الحديث المعروف كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر والظن ان ثبت اعتباره فهو في حكم العلم والا فهو في حكم الشك فلا
يجوز تقديم الظن الموضوعي على اصالة الطهارة لفرض عدم ثبوت اعتباره فقد بان عدم جواز تقديمه على اصالة الحلية المدلول
عليها بقوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه ثالثها ان بناء العقلاء وطريقتهم في الامور المعاشية والدنيوية
على اتباع الظن عند الاشتباه في الموضوعات في صورة انسداد باب العلم بل الاقناعات الظاهرية يتحقق العمل بالظن في الموضوعات
اقول ان مرجع الوجه المذكور الى التقرير بتقرير غير متعارف بتقريب ان طباع الناس مستمرة في امورهم العادية على الاقناع بالظن

بحيث لو لم نات ردعهم عن طريقتهم لسلوكها طريقتهم الى موضوع الاحكام الشرعية لكن يتوقف انه بعد القدح في مثله غير عزيزة بعد عدم اطمينان
النفس بمثل ذلك واما دعوى حصول الاطاعة الظاهرية لخالية عن الوجه بالكلية ويمكن الاستدلال بالاولوية بالنسبة الى
الصلوة بتقريب ان الصلوة عماد الوظائف الشرعية ويكفي الظن في ركعاتها بناء على عدم اختصاص اعتبار الظن بالركعتين
الاخيرتين بل يكفي الظن فيها مطلقا واذا ثبت كفاية الظن فيها فيثبت اعتبار الظن في غيرها من العبادات والمعاملات بالاولوية
الا ان يقال ان الاولوية انما يتاتى بناء على كفاية الظن في الصلوة مطلقا واما لو كان كفاية الظن فيها مختصة بالاخيرتين او
بالركعات فقط فلا يتم الاولوية لابتناء الامر على التعبد ويمكن الاستدلال ايضا بالاستقراء في الاخبار بملاحظة ثبوت
اعتبار خبر الواحد في موارد متعددة كما دل على قبول خبر العدل في عزل الوكيل وخبر البايع باستبراء الامة لو كان عدلا وخبر الثقة
في انفاذ الوصية والاعتماد على اذان العدل العارف في دخول الوقت وما ورد من خبر اللمعة عن الصادق عليه السلام من اغتسل
من الجنابة فقيل له قد بقيت لمعة من ظهرك لم يصبها الماء فقال ما كان يضرك لو سكت ثم مسح تلك اللمعة بيده وما ورد من النهي
عن اعلام المصلي بكون الدم في ثوبه وما ورد من انه اذا كان جماعة جلوسا وسطهم كيس فيها لؤلؤ كلهم ليس لنا واذا ادعاه واحد
نقول له ادعاه وما ورد في تصديق المراة في موارد كالحيض وعدم الزوج وانقضاء العدة وتزويجها وتحليل نفسها بان كانت
غير مطلقة ثلثا ويمكن الاستدلال بما تقدم من الاجماعات المنقولة على انه اذا تعذر العلم يقوم الظن مقامه لكن يظهر الكلام فيه
مما مر واستدل المحقق القمي بالاستقراء في الاخبار ايضا ولعله بملاحظة ما ذكر من الاخبار ولو قيل انه لا يحصل
الاستقراء بما ذكر لانه لا بد في الاستقراء من توافق اكثر الموارد قلت ان مقتضى غير واحد من تعاريف الاستقراء وان كان
لزوم توافق اكثر الموارد لكن مقتضى بعض التعاريف كفاية الكثرة ومقتضى كلماتهم اصولا وفروعا صدق الكثرة على
الثلثة لاكتفائهم في باب التواتر بالثلثة مع اعتبار الكثرة في تعريف المتواتر وكذا في باب عدم اعتبار الشك في كثير الشك
بالثلثة وكذا في باب قصر الصلوة من كثير السفر بثلث سفرات على الوجه المشروط ممن منع بالثلث بل مقتضى كلام التفتازاني عند
الكلام في تعريف فصاحة الكلام في شرحه المطول على التلخيص متنا وحاشيته وكذا في شرحه المختصر متنا ان الكثرة قد يراد بها ما
يقابل الوحدة فيصدق على الثلثة والاثنين وجعل من ذلك الاحتراز بالكثرة في اعتبار الخلوص عن كثرة التكرار في فصاحة
الكلام عن قول الشاعر سبوح لها منها عليها شواهد حيث انه قد تكرر فيه ارجاع الضمير الى السبوح ثلث مرات ولا
مجال لجعله من كثرة التكرار الا بجعل المراد من الكثرة ما يصدق على الثلثة بعد كون التكرار عبارة عن ذكر الشيء مرة
بعد اخرى والا فلو كان التكرار هو مجموع المذكورين فلا يتحقق في الشعر المذكور التكرار فضلا عن الكثرة والظاهر ان
المقصود ان الكثرة قد يكون المقصود بها ما يقابل القلة بل هو المتكرر المتكثر فلا تصدق على الثلثة فضلا عن الاثنين
لكن لم اظفر بمورد يتعين كون المقصود بالكثرة فيه ما فوق الواحد غير المورد المذكور وان قلت ان المقصود بالكثرة
المشار اليها هو ما فوق الاثنين لكن التمثيل بالمثال المذكور يمكن ان يكون مبنيا على الاشتباه كما هو مقتضى الايراد
ممن اورد بعدم الكثرة في الشعر الا ان كثرة التكرار بالمعنى المقابل للقلة بعيد الوقوع بل مفقود الاثر فالظاهر ان
المقصود بالكثرة ما يقابل الوحدة كما انه يمكن ان يكون التمثيل باعتبار مداخلة ذكر السبوح في التكرار فلا يتعين
صدق الكثرة على القلة الا ان غاية الامر كون التكرار باعتبار اربع مرات بملاحظة السبوح لكن الاربعة في حكم
الثلثة من حيث صدق الكثرة وعدمه بل تمسك صاحب الحدائق على وجوب الاحتياط في باب الشبهة المحصورة بالاستقراء
وما ذكره من موارد الاستقراء اربعة مسئلة الانائين والثوب الطاهر المشتبه بالنجس والثوب المتنجس بعضه في وجوب
الاجتناب في جميع اجزاء الثوب واللحم المختلط المذكى منه بالميتة لكن نقول ان الاظهر عدم صدق الكثرة على الثلثة و
الاربعة بل الاظهر عدم صدقها على التفحص في الموارد المتعددة نعم نفي الموارد المتعددة فضلا عن الثلثة والاربعة
بعد حصول الظن بالكلية من توافق الافراد الثلثة او الاربعة في باب الشبهة بالاستقراء لا الاستقراء والمدار

في الجملة

في الحجية على نهج صدق القياس بل المدار على عدم الشمول بلا اشكال وقد يتوهم انه يترتب اعتبار الاخبار انه لو
فلا عبرة بالاستقراء قلت بعد فرض عدم اعتبار الاخبار المذكورة راسا ان اعتبار اخبار الاستقراء وان يشترط
اعتبار الاستقراء بناء على اعتبار الظنون الخاصة بناء على رجوع الاستقراء في الاخبار الى دلالة الاشارة لعدم
اعتبار الدلالة اللفظية مع عدم اعتبار السند بل يمكن القول بعد تحصيل الظن بالدلالة مع عدم الظن بالصدور
لعدم ثبوت صدور المنسوب الى المعصوم عن المعصوم حتى يثبت الظن بارادة المعصوم فالاخبار نظير كلام المغمى عليه واما
بناء على اعتبار مطلق الظن فلا باس بالقول بالاعتبار اذ غاية الامر عدم اعتبار الظن الناشي من الخبر الضعيف المنفرد في
موارده بالاجماع واما الظن الناشي من مجموع الاخبار الضعيفة المتعددة فهو خارج عن مورد الاجماع هذا لو كان كل من
الاخبار الضعيفة مظنون الصدور واما لو لم يكن الكل مظنون الصدور فالحال ايضا على منوال ما ذكر لخروج الظن المتحصل
من المجموع عن مورد الاجماع الا انه يلزم هنا من الكثرة ما لا يلزم في صورة الظن بصدور كل من الاخبار الضعيفة اذ الظن
بالكلية لا ينافي من الظن بالجزئيات فلا بد في الاخبار من الظن بصدور طائفة متكثرة تفيد الظن بالكلية وان قلت ان هذا ينافي
ما فرضت من عدم الظن بصدور الاخبار قلت ان المفروض هو عدم الظن بصدور الكل من باب سلب العموم فلا ينافي الظن
بصدور البعض اعني الطائفة التي تفيد الظن بصدورها الظن بالكلية ويمكن الاستدلال ايضا بالاستقراء في الاخبار
الدالة على توجه اليمين الى من يدعي موافقة الظاهر ثم ان الظن بالنجاسة لا اعتبار بها ولو بناء على اعتبار الظن في الموضوعات لقضاء
الاستقراء في الاخبار به كالموثق المعروف كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر بناء على كون الغرض اصالة الطهارة في الشبهة
الموضوعية عرضا اي صورة تردد الشيء بين الطاهر والنجس او المتنجس كما هو الاظهر او كون الغرض اصالة الطهارة في الشبهة
الموضوعية والحكمية والاستصحاب كما قيل به وكون الغرض اصالة الطهارة في الشبهة الموضوعية عرضا كما قيل به او كون
الغرض اصالة الطهارة في الشبهة الموضوعية طولا اي استصحاب الطهارة كما لو شك في عروض النجاسة للطاهر او كون
الغرض اصالة الطهارة في الشبهة الحكمية كما في ابن ... كما قيل بكل من الوجهين الاخيرين وقد حررنا تفصيل الحال في احتمالات
الحديث وجوانبه وثنائيته وثلاثيته في محله ... من ان ما كله طاهر حتى تعلم انه قذر وانه لا ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم
ان الفراء والكيمخت لا باس به ما لم تعلم انه ميتة وان الخفاف التي تباع في السوق تشترى ويصلى فيها حتى تعلم انه ميتة وان الثوب
اذا اعير الذمي وتعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير يصلى فيه ولا يغسل من اجل ذلك لانه اعير وهو طاهر ولم يستيقن انه نجسه
فلا باس بان يصلي فيه حتى يستيقن انه نجسه وانه لا حاجة الى غسل الرجل بعد الخروج عن الحمام وانه لا باس بمجتمع الماء في الحمام
من غسالة الناس اذا اصاب الثوب وان الوضوء من فضل وضوء المسلمين احب وانه امر بالطريق فيسيل على الميزاب في
اوقات اعلم ان الناس يتوضؤون قال ليس به باس لا تسأل عنه وان الجنب يغتسل فينتضح الماء من الارض في الاناء قال لا باس
وان كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب
ان ما شرب منه الدجاجة ان كان في منقاره قذر لا تشرب ولا تتوضأ منه وان لم تعلم ان في منقاره قذرا توضأ واشرب الى
غير ذلك من الاخبار بقي انه قد ادعى الوالد الماجد ره في بعض كلماته الاتفاق على اعتبار الظن المستفاد من شاهد الحال ولو لم يكن
متعلقا بالموضوع كما في الظن بالرضا في مكان المصلي بل كان مفيدا للظن بالحكم كما في الظن بوجوب شيء من باب الظن بكون فعل النبي
من جهة الوجوب وقد زيفناه في محله واستشكل في الرياض في اعتبار الاذن المستفاد من شهادة الحال في مكان المصلي لكن
جرى على الاعتبار بالآخرة والمحكي في الذخيرة والكفاية عن ظاهر كثير من الاصحاب اعتبار العلم في شهادة الحال في ذلك ومنع في المقاصد
العلية عن اعتبار الاذن المستفاد من شاهد الحال في اباحة الماء في الوضوء وعن بعض ان الاذن في اللباس لا بد ان يكون صريحا
ولا يكون كالمكان في انه يكفي فيه الفحوى وشاهد الحال ومنع في اللمعة عن الاذن المستفاد من شاهد الحال في توكيل الغير وقد
عد في الشرايع في باب مكان المصلي من اقسام الاذن شاهد الحال وقال كما اذا كان هنا امارة تشهد ان المالك لا يكره

الحكمية والشبهة

كفاية الظن بالاذن في شهادة الحال و ان كان مادة الشهادة ملازمة للعلم لكنه محكم في الخارج في باب منصوص العلة بانه
ان نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان
ذلك برهانا و الفاضل النوبي فهم منه ان الغرض من شاهد الحال ما يفيد القطع و لتحقيق الكلام محل آخر لكن لا اشكال في
ان المستفاد من شاهد الحال في مكان المصلي لو كان من باب العلم لا يكون من باب الاذن لاعتبار اللفظ في الاذن غاية الامر
العلم بالرضا واعتباره على تقدير استفادة العلم بالرضا امر شهادة الحال مبنيا على كفاية الرضا بدون الاذن كما هو الظاهر
بل بلا اشكال و ان لا يكفي مجرد الرضا في الرشوة والربا والمكاسب المحرمة على ذلك المنوال الظن بناء على اعتباره فائدة
المدار في الشبهة الموضوعية على نظرة اختفاء الحكم من جهة الخارج بحيث لو ارتفع الاشتباه الخارجي فلا يكون اشتباه
في الحكم بخلاف الشبهة الحكمية فان المدار فيها على اختفاء الحكم من جانب الشارع من دون مداخلة للخارج في الاشتباه
وقد يقع الاشكال فيما لو شك في كون حيوان من ذوات النفوس السائلة ماكول اللحم او غيره من حيث كون الشبهة حكمية
او موضوعية لكن الاظهر كون الشبهة ملحقة بالموضوعية لاختفاء الحيوان من ذوات النفوس السائلة في ماكول اللحم و
غيره وتردد الفرد المشكوك فيه بين نوعين من جنسه و بالجملة فالشك في القسم المتعارف من الشبهة الموضوعية من جهة
دوران الفرد بين نوعين من جنسه لعروض العارض و الشك هنا من جهة اختفاء الحكم الشيء في نفسه لا من جهة الترديد بين نوعين
من جنسه ومع هذا نقول انه لم يرد لفظ الشبهة الحكمية والموضوعية في كتاب او سنة حتى يداق في كون الشبهة مصداقا اي من الشبهتين
فلا بد من البناء على ما يقتضيه القاعدة فعلى القول باصالة البراءة في باب الشك في التكليف في العمدة حكم العقل لا بنائي يسلم حكم
العقل بالبراءة في المقام و لو كان الشبهة من باب الشبهة الحكمية لفرض احراز مانعيته عند اكل اللحم و الشك في كون الحيوان المذكور ماكول
اللحم او غيره بل لا بد من ملاحظة دليل الممانعة من حيث الانصراف الى حال العلم و شموله لحال عدم امكان العلم و الشك في الشمول
و يتشرح الحال بملاحظة ما حررناه في الرسالة المعمولة في الصلوة في الماهوت ثم انه قد يكون الرجوع الى الكتاب موجبا
لرفع الشبهة الموضوعية خلاف ما هو الغالب من ان الرجوع الى الكتاب برفع الشبهة الحكمية و هو تبيان الكتاب في ذلك كما هو
فيما لو شك في ورود التوعيد على المعصية في الكتاب مع عدم الفحص حيث ان الشبهة فيه موضوعية اذ المفروض وضوح الحكم
لو اتضح ثبوت التوعيد بالرجوع الى الكتاب فان التوعيد في الكتاب من باب تحقق الموضوع و الا فلا يستفاد من الكتاب حكم الكبيرة
و حكمها انما قد يستفاد من السنة لكن لو قلنا في ثبوت التوعيد على المعصية في الكتاب فيجب الفحص و ان كان الشبهة موضوعية
قضية اناطة الفسق بارتكاب الكبيرة الواقعية و عدم اطراد الاجماع على عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية في المقام بل لا
بل الاجماع قائم على خلافه فرط لزم الهرج و المرج لولا لزوم الفحص في الباب بلا ارتياب و مما ذكر يظهر الحال من حيث كون الشبهة
موضوعية فيما لو لم يعلم التوعيد بعد الرجوع الى الكتاب كيف و حال الشبهة من حيث الموضوعية والحكمية لا يختلف ما بعض
و عدمه لكن ههنا يلزم العمل بالاصول و القواعد على منوال حال الكتاب حال السنة بناء على تعميم التوعيد بالنار او
العقاب في باب الكبيرة للسنة **السابع** في حجية الظن في الموضوعات من حيث الاستنباط و الكلام في المقام انما هو في الظن
المتعلق بالفاظ الكتاب و السنة مما يترتب عليه حكم شرعي الا انه يطرد الكلام في مثل الاقارير و الوصايا و الاوقاف لو لم يتأت
معرفة المراد الا بتوسط الموضوع له و الا فلو عرف المراد بدون معرفة الموضوع له كما لو كان اللفظ مشهورا فالظن بالموضوع
له خارج عن مورد الكلام و اما ما لا يترتب عليه حكم شرعي من الفاظ الكتاب و السنة كما كان في بيان القصص و الحكايات او
غير ذلك لا الفاظ كما في الالفاظ التي تتفق في محاورات الناس في اليوم و الليلة فلا كلام فيها كيف لا و الكلام في الحجية من جانب
الشارع ولا ارتباط لها بالالفاظ المشار اليها و يمكن ان يقال ان الكلام يطرد في الطائفتين المشار اليهما من الالفاظ بل بعضها
والثمرة جواز نسبة المعنى المظنون كونه مرادا للمتكلم الى المتكلم على تقدير حجية الظن و عدم الجواز على تقدير عدم الحجية لو لم يتأت
معرفة المراد بدون معرفة الموضوع له فمع معرفة المراد بدون معرفة الموضوع له فالامر خارج عن مورد الكلام كما سبق في مثل

فيما لو اشكال في كونه من الشبهة الموضوعية او الشبهة الحكمية

[illegible]

في الظن بالموضوعات من حيث الاستنباط

الاقارير والوصايا وايضا الكلام يعم جهات الاستنباط اعني اللغة والعرف والشرع على حسب عموم الموضوع من حيث الاستنباط
لها وايضا الكلام في المقام يعم الظن بالمعنى الحقيقي والظن بالمعنى المجازي وان امكن القول بان مورد الكلام في المقام انما
هو الظن بالمعنى الحقيقي ويأتي الكلام في المعنى المجازي من باب الاطراد لا العموم وايضا الظنون المتعلقة بالموضوعات
من حيث الاستنباط على وجوه منها ما يكون معلوم الحجية كالظن الحاصل من قول اللغوي ان كان واحدا وقد يعد
هذا من قبيل الاصول العدمية كاصالة عدم النقل وغيرها وفيه ان المحقق الشيرواني انكر حجية اصالة عدم النقل في
لباس الذخيرة وكذا المحقق الخوانساري في شرح المشارق تعويلا على ان المراد بالاصل فيها الاستصحاب ولا دليل على حجيته في الامور
اللغوية وحكى عن العلامة المجلسي في البحار والفاضل الخوانساري في تعليقات الروضة وقد بعد فرض تسليم ذلك ايضا ان الامارات
الظنية المثبتة للمطلوب بضميمة اصالة عدم النقل كالتبادر الظني بناء على ابتنائها ان لم تكن اجماعية الا انها لما كانت
مثبتة للمطلوب بضميمة الاصل المقطوع به اعتبارا اجماعا فكانها ايضا اجماعية وانت خبير بان التشبث بامثال
الاصول فيه لاحتمال المتقدمين في الاصول لا يجدي الاجماع على اعتبارها بعد تسليم الاجماع في صيرورة تلك الامارات بمنزلة المجمع عليه
ومنها ما يكون مشكوك الحجية وقد يعد من هذا الباب الظن الحاصل من الاستقراء وذهاب الاكثر من العلماء الذين لا يكونون
من اهل الخبرة كالاصوليين والبيانيين والظن الحاصل من الخبر الواحد المظنون صدوره عن المعصوم والاخبار المقطوع
صدوره عن المعصوم لا كلام في حجيته ومنها ما يكون حجيته معلوم العدم كالظن الحاصل من القياس لكن نقول ان القياس
ان كان في باب تشخيص الموضوع له فدعوى العلم بعدم الحجية ان كان من باب شمول الاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس
فهي غير شاملة لاثبات الوضع بلا اشكال وان كان من باب قيام الاتفاق على عدم ثبوت الوضع به فينافيه ما عن
ظاهر التهذيب والمنية من القول بجواز اثبات الوضع بالقياس الا ان يقال انه لا حاجة في حصول العلم الى قيام الاتفاق بل
يحصل العلم بما دون الاتفاق نظير ما حررناه في بحث الاستقراء في ترتيب ما اشتهر من ان الاستقراء الناقص يفيد الظن من
افادة الاستقراء الناقص للعلم لو تقارب للاستقراء التام والمدار في اعتبار الاتفاق هنا بل في عموم الموارد على افادة العلم
بل لو كان المدار على الكشف فيتاتي الكشف فيما دون الاتفاق مضافا الى ما اشتهر من تقسيم العوامل الى القياسي والسماعي
الا ان يقال ان المعتبر بالقياس فيه هو الوضع النوعي وان كان في مقام استكشاف المراد فدعوى العلم بعدم الحجية بعد صيرورة
صورة افادة القياس للظن بالمراد وان كان من باب شمول الاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس فهي غير شاملة ايضا
لاستكشاف المراد بالقياس وان كان من باب عدم تداول القياس بين الناس في استكشاف المراد فهو بعد تسليمه لا يضر
بناء على اعتبار حجية مطلق الظن لافادة الظن بالمراد الظن بالحكم ويأتي الكلام في المقام وبالجملة فالكلام يقع تارة
في الظن بالوضع واخرى في الظن بالارادة فهنا مقامان **المقام الاول** في الظن بالوضع وقد ادعى جماعة الاجماع على
حجية الظن فيه قال الآمدي في بحث مفهوم الصفة كان العلماء في كل عصر الى زماننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية
المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة والمعرفة كالاصمعي والخليل وابي عبيدة وامثالهم
قال العضدي في بحث المشار اليه انا نقطع ان العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في معاني الالفاظ بالآحاد كنقلهم
عن الاصمعي والخليل وابي عبيدة وقال في اوائل بحث الامر يكفي الظهور ونقل الآحاد في مدلولات الالفاظ والا لتعذر
العمل باكثر الظواهر المفيدة ودينها انما هو تحصيل الظن واما القطع فلا سبيل اليه البتة وقال المدقق الشيرواني
في تعليقات المعالم في بحث الحقيقة الشرعية لم يزل العلماء في كل عصر يعولون على الآحاد في اللغة كالخليل والاصمعي ولم
ينكر ذلك احد من العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا وقال المحقق الشيرواني في رسالته المعمولة في الغناء بخطه عند الكلام
في معنى الغناء ولا خفاء في ان ما ذكرناه يفيد الظن الغالب بالمدعى وهو كاف في هذا الباب فان غاية ما يحصل في معرفة الالفاظ
الشرعية واحكامها في زماننا هذا انما هو الظن فان طرق العلم في الاحكام منسدة علينا الا نادرا ومن ادعى خلاف ذلك فقد عدل

عن المحقق وفاضل المنهاج وسقوط قوله معلوم عند من مارس الطرق الفقهية ونظر الى مستندات الاحكام الشرعية وبالجملة فليس البحث الا مع من يسلم منا هذا الاصل فان قلت ما ذكرت من كلام اهل اللغة لا يفيد الا ظنا لعدم ظهور صحة مذاهبهم وعدم ثبوت عدالتهم ولا اعتماد على قول غير الثقة قلت صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان فان اهل كل صنعة يسعون في تصحيح مصنوعاتهم وصيانتها وحفظها عن مواضع الغلط والسهو ويتقون من مجاري الخلل بحسب كدهم وطاقتهم ومقدار معرفتهم بصنعتهم لئلا يسقط محلهم عند الناس ولا يشتهرون بقلة الوثوق والمعرفة في امرهم وان كان يتفق الغلط لهم في بعض الاحوال وهذا امر محسوس في العادات مجرب مركوز في النفوس والطبايع المختلفة نعم صحة المراجعة الى صاحب الصنعة تحتاج الى اختباره والاطلاع على حسن صنعته وجودة معرفته والثقة بقوله وذلك يظهر بالتسامع وتصديق المشاركين في الفن وتعويل اهل الصنعة عليه ولذلك ترى المشهورين من اهل اللغة يرجعون الناس اليهم في تفسير اللغات الغريبة العربية على تفسيرهم وتعبيراتهم ويستدلون بذلك ويستندون اليه في مبادي الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة بذلك الى ان قال ومن هذا الباب مراجعة المسلمين الى اطباء اليهود والنصارى عند حذاقتهم وثقتهم في صدور الازمان من غير نكير وهذه الطريقة معمولة بين العامة ايضا فانهم يرجعون ويستندون في تفسير اللغات الى اللغوي من الخاصة كالخليل وابن دريد وابن خالويه وغيرهم وقد تقتضي كلامه دعوى اتفاق العقلاء على الرجوع في كل صنعة عند الحاجة الى اهلها فعلا كما في اكثر اهل الصنايع وقوة كما في البعض والمرجع الى دعوى اتفاق العقلاء على الرجوع في كل صنعة الى اهلها من غير ملاحظة العدالة فضلا عن التعدد وعن السيد السند العلي القول بعدم اعتبار الظن في المقام وهو مقتضى ما صنعه شيخه السند الصدر حيث منع عن حجية الظن المستند الى التبادر في اثبات الوضع في بحث الحقيقة الشرعية ومال الى القول على القول باعتبار الظنون الخاصة بعض من تأخر حيث انه ذكر ان القدر المتيقن من الاتفاق على رجوع العقلاء الى اصحاب الصناعات هو الرجوع مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقا قال الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من اهل الرجال بل بعضهم على اعتبار العدد والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها هذا مع انه لا يعرف الحقيقة من المجاز بمجرد قول اللغوي فلا ينفع في تشخيص الظواهر فالانصاف ان الرجوع الى اهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة اما في مقامات يحصل العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد او ازيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من ارسال جماعة لها ارسال المسلمات واما في مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي كما اذا اريد تفسير خطبة او رواية لا تتعلق بتكليف شرعي واما في مقام انسد فيه طريق العلم ولا بد من العمل فيعمل بالظن بالحكم الشرعي المستند الى قول اهل اللغة ولا يتوهم ان طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الاحكام لاندفاع ذلك بان اكثر مواد اللغات الا ما شذ وندر كلفظ الصعيد ونحوه معلوم من العرف واللغة فالحاجة الى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة موارده لا تصلح سببا للحكم باعتباره لاجل الحاجة نعم كل من عمل بالظن في مطلق الاحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشي من الظن بقول اللغوي لكنه لا يحتاج الى دعوى انسداد باب العلم في اللغات بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الاحكام فانه يوجب الرجوع الى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة وان فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات اقول الظاهر ان دعوى ان القدر المتيقن من رجوع العقلاء الى اصحاب الصناعات انما هو في صورة اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة في كمال الضعف لوضوح انه لا يلتزم احد بشرائط الشهادة في الرجوع الى البناء والنجار وغيرهما فيما تطرق الحاجة الى العمل من ارباب الصناعات كيف لا ويرجعون الى الكفار في حفظ الوطر كاصلاح الساعة ومعالجة المرض وغيرهما وكذا الحال في الرجوع الى المقوم عند تطرق الحاجة الى القول سواء كان التقويم بالاخبار عن القيمة الفعلية المتعارفة المضبوطة من باب الاخبار بدخول العرض في الجنس الجيد والردي المعلوم ما

من دون حاجة الى الاجتهاد في فهم الجنس لا حاجة الى الاجتهاد في دخول الفرد في الجنس او بالاخبار عن الفهم الفعلية المعلومة
المضبوطة من باب الاخبار بدخول الفرد في الجنس بتوسط الحدس والاجتهاد المستند الى الممارسة نظير معالجة الاطباء فان علة
الصعوبة فيما انما هي في تشخيص المرض ودخول الفرد في الجنس وهو المحتاج الى الاجتهاد والا فمعالجة الامراض معلومة مضبوطة في
محله او بالاخبار عن الفهم الشانية من باب الحدس والاجتهاد في فهم الجنس بتوسط الممارسة مع عدم الاطلاع على الفهم الفعلية
ومع ذلك الاكتفاء بمجرد قول اللغوي لو مع عدم اعتبار شرائط الشهادة طريقة اهل الفنون كلا وكان الرجوع الى قول
اللغوي بمجرده طريقا في قطع الخاصمات في جميع الاعصار بلا شبهة كيف لا ولولا الامر على هذا لما تجشم اهل اللغة مع كون كثير
منهم من العامة في ضبط معاني الالفاظ ورسم كتب مطولة ومع ذلك لا مجال لكون اعتبار قول اللغوي من باب اعتبار الشهادة
لانه مبني بعد عدم الاستناد الى الحس على عدم اختصاص اعتبار الشهادة بموارد القضاء ولا سيما مع قول اللغوي المتعرض لشرح
حال اللفظ خصوصا مع كون الغالب في اهل اللغة سوء المذهب بشرط في الشهادة الايمان الا فيما خرج بالدليل فلا مجال للعدالة
في الغالب بناء على منافاة سوء المذهب للعدالة ومقتضى كلامه امكان العدالة في حق اللغوي واعتبار قوله من باب الشهادة على تقدير
كمال العدد قوله الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من اهل الرجال كما ترى لم اقف على اشتراط العدالة في
غير صاحب المعالم وهو قد اشترط العدد ايضا كيف لا والتمسك بقول ابن عقدة والحسن بن علي بن فضال وابن نمير وابن محبوب غير عزيز
هذا بناء على كون المقصود بالعدالة هو المعنى المصطلح عليه ظاهر بدخول الايمان فيه او ان لم يدخل في اصل الاصطلاح واما
لو كان المقصود مجرد الوثوق المطرد في سوء المذهب كما ذكر شيخنا البهائي ان المستفاد من كلام الشيخ في العدة ان العدالة المشروطة
في الرواية غير العدالة المشروطة في الشهادة فلا ارتباط له بالمقصود اذ المرجع الوثوق الى الظن بالصدق وهذا غير مرتبط بالشهادة
اذ المعتبر في الشهادة الايمان مضافا الى العدالة بناء على خروج الايمان عن العدالة مع ان مقتضى الاستشهاد كون
تزكية اهل الرجال من باب الشهادة وصريح كلامه بعد ذلك صيرورة البعض اليه بل لا مجال لكون تزكية اهل الرجال من باب الشهادة
اذ الشهادة من باب القول والتزكية التي يتصادفها المجتهد من باب المكتوب عن المكتوب بمراتب متعددة وما ذكره من امكان تعرف
الحقيقة عن المجاز بقول اللغوي يمكن القدح فيه بان ذكر المعنى اولا للمعاني مرشد الى كونه هو المعنى الحقيقي للزوم المجاز
بلا حقيقة لو لم يكن للفظ معنى حقيقي وتقدم المجاز على الحقيقة لو كان المعنى الحقيقي متأخر الذكر كما جرى على ذلك الوالد
الماجد ره وان انكر المعنى اللغوي في بعض ما علقه على شوارع الوالد الماجد لكن يمكن القول بان الاستقراء في كلمات اهل اللغة
يقضي بعدم المبالاة عن تأخير المعنى الحقيقي وان كان هذا خارجا عن المسلك المناسب وفيما ذكره من انه قد يحصل العلم بالمستعمل فيه
من ذكر اللغوي واحدا وان بدله على وجه يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة مدفوع بانه لا يتجاوز الامر على ذلك من نقل
الاجماع ولا اختلاف في ان نقل الاجماع ما لم يبلغ التواتر لا يفيد العلم وبوجه اخر نقل الاجماع ما لم يبلغ حد التواتر لا يفيد العلم
باي وجه واي نحو كان النقل وما قال وقيل ان الغرض ان يذكر اللغوي استعمال اللفظ في المعنى مقرونا بذكر قرينة توجب العلم
بالتسلم كان يذكر موارد كثيرة لاستعمال اللفظ المذكور في المعنى المذكور يندفع بانه انما يتم في صورة اشتهار اللفظ والا فلو
كان اللفظ غير مشهور فيمكن اطلاع كثير من اللغويين عليه فضلا عن التسلم بينهم الا ان يكون المقصود بالتسلم بين
اهل اللغة هو التسلم بين اهل اللغة العربية لا اهل كتب اللغة مع انه يمكن قيام صورة اخرى للقرينة المشار اليها
لكن الظاهر ان امثال هذا ذكر بمجرد فرض غير واقع فلا عبرة بها ومع هذا نقول ان المقصود بالوجه الموجب للعلم بالتسلم هو اظهار
التسلم لا القرينة لشهادة قوله كما انه قد يحصل العلم بالمسئلة الفقهية من نقل اجماع على ارسالها ارسال المسلمات وما ذكره
في الشاهد عليه مردود بانه لا يتجاوز الامر على ذلك عن استفاضة نقل الاجماع ولا ريب في ان استفاضة نقل الاجماع لا يفيد
العلم وما ذكره من ان القناعة بالظن في الوضع في مقام تفسير الخطبة والرواية من باب المسامحة لعدم ترتب تكليف شرعي
مدفوع بان التفسير بغير الوجه المعتبر من قبيل الكذب والافتراء ومن هنا عدم جواز تفسير الكتاب بالرأي لدلالة الاخبار في

مقام تفسير الخطبة والرواية من باب الحسا محمد بل من باب استقراء الطريقة على الفقاعة بالظن في الوضع وتمام هذا الفصل في نفسه
الكتاب فيما لم يتعلق بالحكم الشرعي بصا بالظن والا فلا يبلغ مقام في فضل الكتاب بما ذكره من ان اكثر موارد اللغات لا اشكال
وبتلك معلوم من العرف واللغة فيضعف بوضوح انه لبيان الغالب من الموارد والمواد المذكورة في القاموس مثلا معلوم الحال الا
اشكال الا ان يقال ان المقصود اكثر موارد اللغات مما وقع مورد الحكم الشرعي بناء على كون النزاع في الفاظ الكتاب والسنه
لكن نقول ان اكثر ما وقع في الكتاب والسنه وان كان معلوم الحال لكن كثير منه غير معلوم الا ان يقال ان المقصود اكثر ما وقع في
الكتاب والسنه ما وقع في مورد الحكم الشرعي ربما يقال ان المقصود بالموضوع له في المقام ما يتصرف اليه اللفظ عند الاطلاق
مجردا عن القرينه واكثرها كان على هذه الوتيرة بل كله معلوم الحال لكنا نجيب بانه ان كان الغرض استقرار الاصطلاح فهو بعيد عن
الثبوت خال عن التشلح والا فلا خفاء في عدم اختصاص الموضوع له في باب الالفاظ بما ينصرف اليه اللفظ عند الاطلاق ونحوه عن
القرينه وما ذكره من ان من قال باعتبار الظن في نفس الاحكام يلزمه القول باعتبار الظن في المقام بتقدح بانه ان كان الغرض ان من
قال باعتبار مطلق الظن بالحكم حتى الظن بالحكم المسبب عن الظن بالوضع يلزمه القول باعتبار الظن في المقام فمرجعه الى ان من قال باعتبار
مطلق الظن بالاحكام يلزمه القول باعتبار الظن بالوضع وهو كما ترى وان كان الغرض ان من قال باعتبار مطلق الظن بالحكم في الجمله اي
قال باعتبار الظن بالحكم المسبب عن العلم بالوضع يلزمه القول باعتبار الظن بالوضع فمرجعه الى ان من قال باعتبار الظن بالحكم المسبب عن العلم بالوضع
يلزمه القول باعتبار الظن بالحكم المسبب عن الظن بالوضع وهذا ليس بينا ولا مبينا الا هو اما بناء على ان الرجحان للظن بالحكم المسبب عن
العلم بالوضع والا فلا يتجه التعدي عن الظن المذكور الى الظن بالحكم المسبب عن الظن بالوضع وبالجمله فالظاهر بل بلا اشكال اعتبار الظن
بالوضع بناء على اعتبار الظنون الخاصه للاجماعات المنقوله المنقحه بان الظن القدح في المسئله بانها بعد اعتبار الظن في الاصول لا يجد
الوثوق بنقل الاجماع لا لكونها كاشفة عن راي المعصوم انيا حجيه الظن بالوضع خارج عن طيبه المعصوم الا ان يدعى حصول العلم من
الاجماعات المنقوله ولا سيما مع استعداد المحل لحصول العلم فانه يختلف باختلاف العلم باختلاف الموارد في حصول العلم فربما يكون متوقفة
به السبب لضعيف لحصول العلم لاستعداد المورد لحصول العلم لقرب المطلب الى الذهن كما انه يختلف حال الاشياء العاديه باختلاف المسببات
فربما يكون مسبب يؤثر فيه السبب الضعيف لشدة استعداد المسبب لقبول التاثير ولا ريب ان ما ذكر مع ما طريقة العلماء استقر في
الفنون على الرجوع الى ارباب اللغة مع زعم عدم خروج الامر عن الظن فهذا يوجب القطع باعتبار الظن وان لم يتأت الكشف عن راي المعصوم
بناء على كون مبان حجيه الظن بالوضع خارجا عن طريقه ارباب لعصمة عليهم السلام ومع هذا طريقه العقلاء مستقر على الرجوع في الصنائع
الى اهلها وان كان هذا لا يجدي في المقصود الا بانضمام التقرير بعدم ثبوت الردع عن الرجوع الى كلمات اهل اللغة
في تشخيص موضوعات الاحكام الشرعيه بمقتضى الرضا به اذ لو لم يكن هذا الجري لما شاع انه بمقتضى الجبله لكن يمكن القدح فيه بعدم
ركون النفس اليه ولا سكونها به ويندفع بذلك تقدم الاجماعات المنقوله الداله على قيام الظن مقام العلم كلما تعذر العلم في موضوعات
الاحكام الشرعيه من قيام الظن مقام العلم بنا على حجيه مطلق الظن فلا اشكال في اعتبار الظن بالوضع لتطرق الظن بالحكم من الظن
بالوضع لعل نفى القول بعدم حجيه الظن في المقام من انسداد السند العلمي مع القول بحجيه مطلق الظن هو دعوى غلبة العلم بالوضع
في الالفاظ اللغويه فمن ترك العمل بالظن بالحكم المستند الى الظن بالوضع من باب ترك العمل بالظن لا بناء على المخالفة القطعيه بالنسبه
الى الاحكام الفرعيه بل لا يبلغ المخالفه القطعيه بالنسبه الى الموضوع له اي لا يبلغ القطع بمخالفه الوضع لكنه يندفع
بانه لو ترك العمل بالظن بالحكم المسبب عن العلم بالوضع على مقدار قلة الظن بالحكم المسبب عن الظن بالوضع فهو لا يوجب المخالفه
القطعيه والخروج عن الدين بالنسبه الى الاحكام الفرعيه وليس ترك العمل بالظن بالحكم المسبب عن الظن بالوضع الى ما ذكرنا
النتيجه تابعة لاخس المقدمتين ومجرد استناد الظن بالحكم الى العلم بالوضع لا يوجب لزوم الاقتصار عليه وان قلت ان الظن
بالحكم المسبب عن العلم بالوضع هو القدر المتيقن في الحجيه والاصل عدم حجيه الظن المسبب عن الظن بالوضع قلت انه ان كان المقصود
اتفاق ارباب القول بحجيه مطلق الظن فهو لا يجدي لترجيح اذ القائل باعتبار العلم بالوضع نادر وجوده نادرة تعتد

الوجود فلا مزية في الظن بالحكم المسبب عن العلم بالوضع مع ان هذا الترجيح لو نفع انما ينفع في نحو من تاخر عن الفاضل باعتبار العلم
بالوضع ولا ينفع في نحوه مضافا الى ما يظهر مما مر في تزييف كون الشهرة مرجحة للظنون الخاصة اجتهادا وعملا فضلا عن ان
الظن بالحكم المسبب عن العلم بالوضع انما يكون من باب القدر المتيقن لو لم يكن في الظن بالحكم المسبب عن الظن بالوضع مزية من
جهة اخرى كما لو كان الظن بالحكم المسبب عن الظن بالوضع من باب الخاص او المقيد وكان الظن بالحكم المسبب عن العلم بالوضع
من باب العام او المطلق او كان الظن بالحكم المسبب عن الظن بالوضع من الظن المستفاد من الكتاب وكان الظن بالحكم المسبب عن العلم بالوضع
من الظن المستفاد من خبر الواحد لما لحكي عن جماعة من عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد الا ان يقال ان مقالة الجماعة وجود ها كالعدم
لندرة الجماعة قضية مصير معظم الفريقين الى القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فليس في الظن المستفاد من الكتاب مزية على الظن
المستفاد من خبر الواحد فان قلت ان حجية الظن بالوضع قد يقتضي الظن بالحكم الاصولي كما في اية النبا حيث ان مقتضى حجية الظن
بالوضع في منطوقها حجية الخبر الموثق بناء على اختصاص العدالة بالايمان وكذا حجية الخبر الحسن القوي والضعيف المنجبر بالشهرة
كما ان تقتضي حجية الظن بالوضع بمفهومها من باب مفهوم الشرط او مفهوم الوصف بناء على استناد مفهوم الشرط الى وضع اداة الشرط
او استناد مفهوم الوصف الى الوضع النوعي حجية خبر العدل فاما ان يقتصر في الحجية على الظن في الفروع فهو خلاف الاجماع المركب ويقال بعموم
حجية الظن في الاصول فيلزم مخالفة الاصل من غير دليل او يقال بحجية الظن بالوضع المقتضي للظن في الفروع من باب الاستلزام
والحاق الظن في الاصول بالظن في الفروع في الحجية من باب الاجماع المركب فليس هذا اولى من العكس اعني القول بعدم حجية الظن في
الاصول والحاق الظن في الفروع من باب الاجماع المركب قلت بعد الكلام في استناد مفهوم الشرط الى الوضع فضلا عن استناد
مفهوم الوصف الى الوضع وبعد الكلام في دلالة الاية على كفاية التبين ظنا لورود الامر بالتبين مورد الاجمال من
باب ورود المطلق مورد بيان حكم اخر لكون الغرض المنع عن المسارعة الى القبول كما تقدم وبعد الكلام في ثبوت حجية خبر الموثق
والحسن القوي بمنطوق الاية لظهور الاية في تحصيل الظن بالصدق بلا واسطة وفي الموثق والحسن القوي يكون التبين
عن حال الراوي فالتبين عن الصدق بتوسط الحال نعم الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة العملية يكون التبين فيه عن الصدق
بلا واسطة الشهرة المطابقة فان التبين فيها يوجب الظن بمطابقة مضمون الخبر للواقع واين هذا من تحصيل الظن بالصدق
وقد تقدم الكلام في المقام انه لا ينهض شيء من الاصلين اعني اصالة عدم حجية الظن واصالة حرمة العمل بالظن مع ان القول
بحجية الظن في الفروع والحاق الظن في الاصول من باب الاجماع المركب اولى من القول بعدم حجية الظن في الاصول والحاق الظن
في الفروع من باب الاجماع المركب لكون الاجماع المركب الاول من باب الوارد بالنسبة الى الثاني فيقدم الاول نظير تقدم
الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود حيث ان حجية الظن في الفروع بحكم دليل الانسداد تستلزم عدم جريان الاصل
في الظن الاصولي بحكم الاجماع المركب وجريان الاصل في الظن الاصولي موقوف على عدم حجية الظن في الفروع نظير ان ثبوت
المستصحب بالاستصحاب الوارد يستلزم عدم ثبوت المستصحب بالاستصحاب المورود فيقدم حجية الظن في الفروع على
عدم حجية الظن في الاصول كما يشرح بما شرحناه في تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود ثم ان ضبط معظم
الالفاظ من اللغويين معمول به عند علماء الاسلام بالتمام وعليه اتفاقهم بلا كلام فلا مجال للكلام في المقام نعم لا ينبغي
في الباب من ان يكون الضبط بالتصريح او بالاعراب بل لولا اعتبار الاعراب القاموس مثلا بعد صحة الاعراب لا يتاتى الا
بالقاموس غالبا وان اعتبار الالفاظ في الكتاب والسنة فاما ان يكون فيما لا يختلف الوجه فيه كما هو الغالب ويكون فيما يختلف الوجه
فيه وعلى التقدير اما ان يختلف المعنى كما هو الغالب او لا يختلف المعنى لا اشكال في الجنبين واما الوسط فيتاتى الكلام فيه
تارة في اعتبار الضبط واخرى في جواز مخالفة الضبط بالاجتهاد لا اشكال في اعتبار الضبط على حسب اعتبار ضبط المفردات
لكن لو ادى الاجتهاد الى خلاف الضبط فعلى المدار قضية حصول الظن في هذا الجانب وعدم قيام دليل على اعتبار الضبط من باب
التعبد بلا شبهة فضبط الفاظ الكتاب والسنة مما فيه السبيل للاجتهاد بخلاف ضبط المفردات فان الاجتهاد فيه مسدود غالبا كما هو

فى ضبط الفاظ القرآن من اللغوى

الحال في شرح المعاني من الامويين فان الاجتهاد فيه ايضا مما هو غالبا وربما يقع الخلاف بين رواة الاخبار في ضبط بعض الفاظ الخبر كما فيما روي عن المؤمنين عليه السلام من ان من جدد قبرا فقد خرج من الاسلام فعن الصفار انه من التجديد بالجيم وعليه جرى في الفقيه وجعل الغرض نبش القبر تعليلا بان من نبش القبر فقد جدده واخرج الى التجديد وعن سعد بن عبد الله انه من التحديد بالحاء المهملة بمعنى التسنيم وعن احمد بن ابي عبد الله البرقي انه من التحديث وفي الفقيه نفي معرفة المقصود بما علله بان الظاهر ان المراد من تحديثها القبران يجعل دفن كان فيه قبرا سابقا ويدفن في هذا القبر ميت آخر فصار هذا القبر قبر الميتين وقد اختاره في التهذيب وعن الشيخ المفيد انه من التخديد بالخاء المعجمة والمهملتين اخذا من قوله سبحانه قتل اصحاب الاخدود والخد الشق يقال خددت الارض اي شققتها والظاهر انه يعم شق القبر من باب النبش ولدفن الميت فيه ثم انه ربما قيل بكفاية الظن للمقلد بصدق الآنية في باب آنية الذهب والفضة لكون الظن من باب الظن بالوضع استنباطا من العرف اذ مرجع الظن بصدق اللفظ على الفرد الحاصل الى الظن بالموضوع له من حيث الاستنباط نعم الظن بالوجود من باب الظن بالموضوع من حيث التحصيل اقول ان القدر الثابت من الاجماع على حجية الظن بالوضع انما هو في حق المجتهد واما امثال الظن المذكور كالظن بصدق الماء المطلق على الماء الممزوج بالتراب وغيره فالاجماع على الحجية فيها غير ثابت كما ان حجية التقليد في الظن المشار اليه في القضية الشخصية غير ثابتة نعم الظن بالموضوع له في كلمات المجتهد كما لو احتيج استفادة معنى من كلام المجتهد الى الرجوع الى اللغة لا اشكال في حجيته ويمكن ان يقال ان الظن المذكور من المقلد بعد حوالة المجتهد الحال الى العرف انما هو من باب تقليد المجتهد في فتواه ولا بأس به نعم لو اتفق الظن المشار اليه من المجتهد كان التقليد فيه غير ثابت كما انه لو اتفق الخلاف بين المجتهد والمقلد في التسمية فيبتني الامر فيه على جواز التقليد في التصديق في القضية الشخصية على جواز التقليد في صورة الظن بالخلاف بقي ان منشأ سهولة التأمل لا يطيقها نطاق الاحصاء كما ذكره التفتازاني في اوائل شرح التلخيص فلا تغنيه في معنا الاوضاع وغيرها بمجرد الاشتهار بعدا عجيبا ان ذكر في المقام ما وقع من الغفلة والاشتباه في باب وضع المركبات من المشهور القائلين بالوضع وبعض منكريه حيث ان الكاتبي عرف المجاز في المركب باللفظ المستعمل فيما يشبه معناه الاصلي اي بالمعنى الذي يدل عليه بالمطابقة كما يقال للمتردد اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك الصورة واورد عليه التفتازاني بان المجاز في المركب كما يكون استعارة فقد يكون غير استعارة حيث ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في زيد قائم موضوعة للاخبار بالاثبات فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلابد ان يكون لعلاقة بين المعنيين فان كانت العلاقة هي التشبيه فاستعارة والا فمجاز مرسل كقوله هواي مع الركب اليمانين مصعد فان المركب موضوع للاخبار والغرض اظهار التحزن والتحسر فتعريف المجاز في المركب بما ذكر عدول عن الصواب بل ينبغي ان يعرف باللفظ المستعمل في غير ما وضع له لمشابهة او غيرها وربما يستند للقول بالوضع في المركبات باتفاق البيانيين على عد المجاز في المركب من اقسام المجاز حيث ان المجاز لا ينفك عن الحقيقة للزوم المجاز بلا حقيقة فمقتضاه الاتفاق على الوضع في المركبات وقد اجاب بعض المحققين من المتأخرين ممن انكر الوضع في المركبات بما حاصله انه لا منافاة بين انكار الوضع في المركب والتزام المجاز في المركب حيث ان المجاز في المركب يتبع المجاز في المفردات لوضوح انه لو كان المفردات حقيقة لكان المركب حقيقة غاية الامر ان كلا من المفردات هنا ليس مستعملا في معنى خاص خلاف ما هو الغالب المتعارف حيث ان الغالب المتعارف في المجاز في المفردات انما هو استعمالها في معان مخصوصة وما لا ينفك عن الحقيقة انما هو التجوز بالاصالة باستعمال اللفظ الموضوع للمعنى الحقيقي في غير المعنى الحقيقي والمفروض هنا ان المجاز في المركب يتبع المجاز في المفردات لا في نفسه نعم لو ثبت كون المجاز في المركب بالاستقلال باستعماله في معنى على حدة غير ما يحصل من التجوز في المفردات لثبت المقصود والتحقيق ان المقصود بالمركبات المختلفة في كونه موضوعا هو المركب النوعي ولا مجال لكون المقصود بالمركب في تعريف المجاز في المركب هو المركب الشخصي اذ الهيئة التركيبية في الجملة الفعلية المشتملة على الفعل والفاعل موضوعة للدلالة على صدور الفعل عن الفاعل والجملة الفعلية هذا مستعملة ايضا في الدلالة على صدور الفعل عن الفاعل اذ تقدم رجلا وتؤخر اخرى بمنزلة ان يقال تردد وما اورده التفتازاني

فيما يتعلق بضبط بعض الفاظ الاخبار

فيما يتعلق بكلام بعض المحققين

فيما وقع من الاشتباه في باب وضع المركبات

مبنو على الاشتباه بين المركب الشخصي والنوعي بحمل المركب في المجاز في المركب على المركب النوعي ويظهر ضعفه مما ذكرنا ما ذكره التفتازاني
من ان قوله هواي مع الركب اليمانين مصعد مستعمل في اظهار التحزن والتحسر مع القطع بان القضية الخبرية موضوعة على القول
بالوضع في المركبات للاخبار وليست العبارة المذكورة مستعملة في اظهار التحزن والتحسر كيف لا واظهار التحزن والتحسر لازم فهي
غير قابل لاستعمال اللفظ فيه نظيران لازم الحكم لازم للاخبار فهو الاجمال لا ارادته من اللفظ بل العبارة المذكورة ليست مستعملة
في التحزن والتحسر من باب استعمال الاخبار في الانشاء انما هي مستعملة في الاخبار والداعي على الاخبار اظهار التحزن والتحسر نظير
الداعي على الاخبار قد يكون هو لازم الحكم نعم المجازية في المركب الشخصي يمكن ان يكون من باب المجاز المرسل فلا وجه لتخصيص المجاز في
المركب بالاستعارة فلو اورد التفتازاني بهذا مزيد ونقل داعي حدث الوضع في المركبات لكان حسنا لكن ربما يظهر منه ان المجاز في
المركب النوعي قد يكون من باب [illegible] كان [illegible] المجاز في المركب النوعي لا يخرج عن استعمال الاخبار في الانشاء وبالعكس وشيء
منهما لا يخرج عن المجاز [illegible] انه يمكن التجوز في القضية الخبرية من باب المجاز في النوع بغير استعمال الاخبار في
الانشاء كما هو الحال في بعض الاقوال [illegible] اعني القول بتشبيه الملابسة الفاعلية بالملابسة الظرفية وما تمام
الجملة في الملابسة الظرفية ومما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على القول بالوضع في المركبات باتفاق البيانيين على عد
المجاز في المركب من فنا المجاز لابتنائه على الاشتباه بين المركب النوعي والمركب الشخصي وحمل المركب في المجاز في المركب على
المركب النوعي مع ان المركب المتنازع فيه من حيث الوضع انما هو المركب النوعي والمركب في المجاز في المركب انما هو المركب
الشخصي لا دلالة في تطرق المجاز في المركب الشخصي على ثبوت الوضع في المركب النوعي والجواب المنقول عن الاستدلال المذكور
[illegible] بان التجوز [illegible] لكنه لا يقتضي التجوز في المركب النوعي لوضوح انه
لو كان [illegible] مجازي مخصوص لا يوجب خروج المركب النوعي عن
[illegible] ان المقصود من الموت هو الذل كان المقصود
[illegible] لا يخرج [illegible] الاخبار مع كون كل من الفعل والفاعل مجازا فيكون المركب النوعي
حقيقة مع كون المركب [illegible] المجاز على جميع اجزاء مركب من المركبات العرفية بعروض العارض على
كل من الاجزاء قبل التركيب [illegible] ذلك المركب وان كان المركب الشخصي تابعا للاجزاء مثلا لو فسد كل من
الخل والسكر قبل التركيب [illegible] الاسكنجبين وان وجب فساد الاسكنجبين المخصوص المركب من الخل الفاسد
والسكر الفاسد والجواب [illegible] مبني على الاشتباه بين المركب النوعي والمركب الشخصي بحمل المركب في المجاز في المركب على المركب
النوعي نعم لو [illegible] على المركب [illegible] ان المجاز في المفرد غاية الامر ان كلا من المفردات لا يكون مستعملا في معنى
مخصوص بل كل منها دخيل في معنى مخصوص [illegible] فيما ذكرنا لكن من البين ان التجوز في المفردات يقتضي التجوز في المركب الشخصي
[١٦١] [illegible] انه لو كان كل من المفردات من باب المجاز وان يكون المركب الشخصي من باب المجاز الا ان كون المجموع من باب المجاز بمعنى
كون كل من مفرداته مجازا والا فلا يتطرق في المركب الشخصي مجاز براسه ومع ذلك القول بكون التجوز في المجموع بتبع التجوز في
المفردات ليس اولى من العكس بكون التجوز في المجموع بتبع التجوز في المفردات لعدم اولوية من العكس بكون التجوز في المجموع
موزعا على المفردات وموجبا لتطرق المجاز عليها كما في رفع الحجر العظيم من عشرة رجال فانه متعلق بالمجموع لكنه موزع
على الاجزاء نظير سراية الحكم المتعلق بالطبيعة من حيث هي هي الى الافراد [١٦٢] [illegible] انه لا مجال لكون التجوز في الافراد
بتبع التجوز في المجموع لحصول التجوز في المفرد المبدوّ به الكلام قبل المفرد الاخر فضلا عن المجموع لكن يمكن القول بان
مقتضى كلام المجيب ان التجوز لو كان واردا على المجموع بالاصالة ينفع عن الوضع مع انه لو كان التجوز في المجموع موزعا على
المفردات لا يكاد يمنع عن الوضع لعدم سراية التجوز في الشيء الى جزئه لكن لا بد في الكاشف عن وضع المجموع من عدم التوزيع
على المفردات [١٦٣] [illegible] ان التجوز في المركب لا يحتمل سرايته الى الافراد الا في بعض الصور بل التجوز في المركب لا يحتمل

الى المفردات الا فى صورة صدور المركب فى نفسه من دون سبق بعض المفردات على بعض و هذا ممتنع فالحق فى الجواب عن

الاستدلال ان يقال اولا ان المجاز فى المركب لا يرتبط بالقول بالوضع فى المركبات لكون المقصود بالمركبات فى المجاز فى المركب

هو المركب الشخصى ولو قيل ان المدار فى القول بالوضع فى المركبات على ان المركب موضوع لافادة المفردات معانيها ومن

هذا انه من انكر الوضع فى المركبات ذكر ان وضع المركب غير محتاج اليه لحصول مفاد المفردات بضم بعضها ببعض و اذا تطرق

التجوز على المفردات بالمداخلة فى معنى مخصوص فلم يفد المفردات مفادها فيتطرق المجاز فى المركب النوعى وهو موقوف على الوضع

نعم الايراد و الاشكال و الجواب قلت ان المدار فى القول بالوضع فى المركبات ليس على ما ذكر بل انما هو على وضع الجملة

الخبرية للاخبار و وضع الجملة الفعلية المشتملة على الفعل و الفاعل و المفعول للدلالة على صدور الفعل عن الفاعل

الى المفعول وهكذا و الاول لازم فهى لافادة المفردات معانيها ولا حاجة فيها الى الوضع كما لا حاجة فى افادة المفردات معانيها

الى وضع اخر و المدار فى الثانى على الدلالة على صدور نوع الفعل عن نوع الفاعل و المدار فى الثالث على الدلالة على صدور نوع الفعل

عن الفاعل على نوع المفعول و ليس المدار فى الثانى على صدور الفعل بالمعنى الحقيقى عن الفاعل بالمعنى الحقيقى بل لو استعمل كل من الفعل

و الفاعل فى الثانى وكل من الفعل و الفاعل و المفعول فى الثالث يكون المركب مستعملا فيما وضع له كما يظهر مما سمعت فى ما اشتهر

فتطرق المجاز فى المفردات لا يوجب تطرق المجاز فى المركب، ومع هذا لو كان المجاز فى المفرد مستلزما للمجاز فى المركب لكان استعمال

المفردات فى المعانى الحقيقية مستلزما لكون المركب من باب الحقيقة مع ان التجوز فى صيغ العقود باستعمال الاخبار فى الانشاء

معروف مع ان المفردات فيها من باب الحقيقة و انظر كيف وقع الغفلة و الاشتباه فى الايام المتمادية المتطاولة ثم انه لما جرى ذكر

قولهم للمتردد انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فحدانى الى ذكر ما يتعلق به من الكلام حرصا على ضبط الفوائد فنقول انه

قد استشكل فيه بان المتردد هو الذى يقدم رجلا تارة و يؤخر تلك الرجل التى قدمها بعينها تارة اخرى فهو يخطو خطوة الى القدام

وخطوة الى الخلف و الخطوتان من رجل واحدة و اجاب التفتازانى فى شرح المفتاح نقلا بان المراد بالرجل الخطوة بناء على

ما ذكر فى تقرير الاشكال من ان المتردد يخطو خطوة الى القدام وخطوة الى الخلف و يشكل بان استعمال الرجل فى الخطوة من باب

المجاز ولا قرينة تشهد بالتجوز ومجرد اصلاح الحال لا يكفى فى الحكم بالتجوز لاختلال الاشتباه كيف لا ولبس الاشتباه باول قارورة

كسرت فى الاسلام وقد ضبطنا فى بعض فوائدنا الاشتباهات العجيبة الصادرة من احاد الاعلام بل الصادرة من الكل بل الكل

بالتمام فلا اعتبار بالوجه المذكور فى المقام مع ان الخطوة المذكورة فى المقام انما هى بالفتح بمعنى ما بين الرجلين كما نص عليه فى

المصباح و الظاهر ان الخطوة بالفتح بمعنى وضع الرجل على الارض حين المشى و مطلقا و استعمال الرجل فى الخطوة بالمعنى المذكور

بعد ثبوت العلاقة فى البين يستلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز وقد يعترض بان المراد بالقدام قدام المتردد فيكون الخلف

الواقع فى مقابله خلف المتردد ايضا ومن البين ان هذا لا يرتبط بهيئة المتردد وفيه ان المقصود من تأخير الخطوة انما هو التأخر الى

الخلف بالنسبة الى حال التقدم لا الحال السابق على التقدم اعنى حال الاستواء اى استواء الرجلين فلا محذور فى البين مع

انه لو كان المقصود التأخر بالنسبة الى حال الاستواء فلا يخرج الهيئة عن هيئة المتردد الا ان يقال ان التأخر بالنسبة الى

حال الاستواء كاشف عن الانصراف و الانحراف فيخرج الهيئة عن هيئة المتردد وقد يعترض بان الوجه المذكور ينافى قول

القائل و هو ولبيد بعد القول المذكور اعتمد على ايهما شئت ذكاء من الاعتماد و ايهما يقصد كون الرجل الاخرى غير الرجل

الاولى وفيه بعد استعمال الرجل فى الخطوة كما هو المفروض يختلف الرجل قضية اختلاف الخطوة كما هو المفروض ايضا و ربما

اشتهر ما اشتهر بان المراد بالرجل انما هو الرجل التى قدمها دائما يجعلها رجلا اخرى لانها من جهة اخرى مغايرة لها من حيث

انها قدمت ومرجع الجواب الى دعوى اختلاف الرجل بواسطة الحيثية التقييدية حيث ان الرجل المقدم غير الرجل المؤخر

و التعبير يقتضى العبارة اختلاف الرجل بالحس و الظاهر ان الحيثية التقييدية انما تفيد كثرة الموضوع فى تفصيل الكلى الى

جزئيات كتقييد الضرب بالتأديب الايذاء لا تخلل الجزئى الى كليتين كما فى مورد اجتماع الامر و النهى من جهة ان لا ظهر تكثر

جواز اجتماع الامر والنهي بل الحيثية التقييدية انما تفيد الكثرة بالاعتبار لا بالحس ومن هنا ان مقتضى كلام صاحب المعالم على كفاية اختلاف مورد الامر والنهي بالاعتبار بواسطة الحيثية التقييدية ولزوم اختلاف بالحس بل الحق انه لا يتحد مورد الحكمين المتضادين في تفصيل الكلي الى جزئيين راسا وقد حررنا الحال في الرسالة المعمولة في الجهة ومع ذلك غاية ما يتاتى من الوجه المذكور انما هو الاختلاف بالاعتبار ومقتضى قول القائل العين على ابنهما تشتكون الرجل الاخرى عن الرجل الاولى بواسطة لفظة الاعتماد وقوله ابنهما وقد اجاب الحلبي نقلا بان اخرى انما تكون صفة لمادة محذوفة ولا تكون صفة للخطوة ولا للرجل وفيه انه بعد منافاته للقول اللاحق المسبوق بالذكر حيث تضمن اختلاف الرجل في الرجل على تلك المحدة انه مبني على ارتكاب اضمار نادر فانه قبل التاخير عن قوله يؤخر وقبل اخرى اخرى ففيه اضماران وان امكن القول بانه لا حاجة الى الاضمار الثاني الا ان الاضمار الاول يكفي في ضعف الوجه المذكور لعدم قيام دليل على ارتكاب كيف لا والاضمار من الوجوه المخالفة للظاهر ولا بد فيه من القرينة كما هو الحال في جميع الوجوه المخالفة للظاهر هنا وقد روي في الكافي في باب من اذى المسلمين واحتقرهم عن ابان بن تغلب عن ابي جعفر عليه السلام لما اسري بالنبي قال يا رب ما حال المؤمن عندك قال يا محمد من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وانا اسرع شيء الى نصرة اوليائي وما ترددت في شيء انا فاعله كترددي عن وفاة المؤمن يكره الموت واكره مساءته الخ الحديث وقد ذكر شيخنا البهائي في الاربعين في بيان التردد وجوها وكذا العلامة المجلسي وجوها منها ان التردد من باب الاستعارة التمثيلية عن المساءة حيث انه جرت العادة ان يتردد الشخص في مساءة من يحترمه ويوقره كالصديق الوفي وان لا يتردد في مساءة من ليس له عنده قدر فصح ان يعبر بالتردد والتامل في مساءة الشخص عن توقيره واحترامه وبعدمهما عن اذلاله واحتقاره فالكلام من باب الاستعارة التمثيلية ثم انه قد ينبغي ان اذكر ايضا بالمناسبة امرا اخر من باب الحرص على ضبط الفائدة وهو انه قد ذكر السيد السند النجفي في مصابيحه عند الكلام في كيفية الغسل ان الجملة الخبرية المستعملة في الامر مجاز في الاخبار حقيقة في الوجوب الموضوع بمادته وهيئته اذا استعمل باحد الاعتبارين فيما وضع له دون الاخر كالاسد في قوله ان خراسنا اسدا فانه حقيقة باعتبار الهيئة مجاز من جهة المادة وهذا من باب تداخل الحقيقة والمجاز لا من باب استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه اقول ان التعبير بالتداخل مدخول لكن لا تشاح في الاصطلاح ومن امثلة ما ذكره الاستعارة التمثيلية بناء على كون المفردات فيها حقيقة والمجاز في المركب وهي تشابه المثال الاول من المثالين المذكورين والمثال الثاني لا يأتي به بناء على القول بالوضع النوعي في الجملة الخبرية للاخبار لكن يعتنى في محله واما المثال الاول فالمقصود به ما لو قيل هنا واجب استعمل هنا في الامر فانه حقيقة في الوجوب المستفاد منه بالمادة ومجاز في الامر المستعمل فيه بالهيئة وفيه ان الجملة الخبرية المبحوث عن استعمالها في الانشاء انما هي ما كان اخبارا عن امر عادي غير واقع بالكلية او في الجملة ولا تعم الاخبار عن الحكم الشرعي نحو هذا واجب وهذا حرام اذ لا مجال للقول بكونه مستعملا في الانشاء وقد اتفق هنا الاشتباه اعني عموم الجملة المذكورة للاخبار عن الحكم الشرعي من بعض اخر في بعض المواضع ايضا وقررنا الكلام في باب تلك الجملة في بحث عموم الاشتباه ويتجه مع ان الجملة الايجابية المذكورة انما هي حقيقة بالمادة في الوجوب المستفاد بالاخبار من المادة وبعد فرض استعمال تلك الجملة في الامر فلا يبقى الوجوب المستفاد بالاخبار من المادة والوجوب المستفاد منها انما هو الوجوب المستفاد منها استعمالا في الامر اي الانشاء بالهيئة على ان الامرين المتضادين لا يجتمعان في الفرد المتشخص باعتبارين ومن هذا عدم جواز اجتماع الامر والنهي على ما قررناه في محله لكن المثال الثاني يختلف فيه محل الحقيقة والمجاز قضية كون المجاز في الهيئة والحقيقة في المادة فلا باس باجتماع الحقيقة والمجاز فيه ولذا لم نورد عليه بهذا الايراد **فائدة** قد يتعارض كلمات اللغويين في معاني الالفاظ فلا بد من التنبيه بان المتعارض اما ان يكون من باب التباين والعموم والخصوص المطلق او من وجه او التناقض اعني النفي والاثبات كما عن سيبويه وابن جني من انكار كون الباء للتبعيض وعن الفارسي والاصمعي وغيرهما اثباته فلو كانت النسبة من باب التباين فلا بد من الترجيح في صورة ثبوت المرجح من جهة المتن او الدلالة او السند او الخارج كما لا يخفى والتوقف مع عدم المرجح والرجوع في كل

على حسب ما يقتضيه الاصل فالوجه في ذلك ان غلبة عدم الاشتراك توهن ظهور اصالة المثبت في تقدم الاثبات على النفي
فيما في التعارض في المقام ونظيره ان الاستعمال بناء على ظهوره في الحقيقة يقتضي الاشتراك في صورة الاستعمال في معنيين
لكن غلبة الحقيقة والمجاز بالنسبة الى الاشتراك توهن ظهور الاستعمال في الاشتراك مع قطع النظر عن ندرة الاشتراك في
نفسه بل ظهور الحقيقة والمجاز المستفاد من الغلبة يتقدم على ظهور الاستعمال في الاشتراك لتقدم الظن الشخصي على
النوعي والخاص على العام لكن في مقامنا هذا لما لم يثبت الاستعمال في الجملة فضيته ان الاستعمال المدعى من الطرفين كان هو
الاستعمال الحقيقي والمفروض التعارض فيه وعدم ثبوت الفصل يقتضي عدم ثبوت الجنس فضيته انتفاء الجنس بانتفاء الفصل
فغاية امر الغلبة توهين الاشتراك واما في باب الاستعمال في معنيين فلما ثبت الاستعمال في الجملة فالغلبة تفيد كون
الامر من باب الحقيقة والمجاز وربما يقتضي كلام بعض في بعض المواضع القول بالاشتراك اللفظي في المقام تعليلا بتقدم
الاثبات على النفي ويظهر ضعفه بما مر ومقتضاه القول بالاشتراك اللفظي فيما لو كان النسبة من باب العموم والخصوص
من وجه بل هو الحال لو كانت النسبة من باب العموم والخصوص المطلق الا ان الاشتراك اللفظي بين العامين من وجه فضلا
عن الاعم والاخص المطلق بعد ثبوته في غاية الندرة نعم في الاعلام الشخصية ربما يتفق بالتكرار وهو يشتمل على ربما
يسمى احدها بالتكرار وفي اصطلاح الاصوليين يعبر عن مفاهيم الحصر بعضهم يعبر عن بعضها بمفهوم الحصر ومقتضى كلام
بعض الفحول في المقام التوقف تعويلا على اصالة عدم الاشتراك والنقل واصالة الجمع وفيه انه لا بد من تقييد التوقف
بصورة عدم ثبوت المرجح الا ان يقال ان الكلام في المقام فيما لو تطرق التعارض بالتباين مع قطع النظر عن الخارج كما هو
الحال في جميع موارد البحث نعم لا بأس بالتقييد من باب التوضيح مع ان احتمال النقل خارج عما نحن فيه اذ الكلام انما هو في التعارض
في المعنى اللغوي فلا مجال لمعارضة اصالة عدم النقل مع اصالة الجمع على ان اصالة الجمع لا مدرك لها ولا سيما في كلام من
واحد ممن يحتمل في حقه الخطأ والنسيان فضلا عن كلامين من غير واحد ممن يحتمل في حقه الخطاء والنسيان مع عدم الترجيح بناء على
تقدم الترجيح على الجمع كما هو الاظهر كما مر تحقيقه المكان والظاهر ان منشأ دعوى اصالة الجمع ما اشتهر من ان الجمع مهما امكن
اولى من الطرح لكنه لبس في محله وقد حررنا الحال في المراحل المسطورة في محله وتمام تحقيق الحال فيما لو تعارض كلام اللغويين نفيا واثباتا
مع الاتفاق على الوضع لمعنى اخر بحيث يحصل الاشتراك بناء على ثبوت المعنى المتنازع فيه واما لو تعارض النفي والاثبات مع عدم
ثبوت وضع اخر فيتقدم الاثبات لتقدم على النفي مع لزوم الاهمال اعني خلو اللفظ عن المعنى لولاه فقد ظهر الحال فيما لو كانت النسبة
من باب النفي والاثبات فليكن على ذكر منك ولا يذهب عليك انه لو ظهر الجمع فيما لو كانت النسبة من باب التباين ولو بالاشتراك اللفظي
فعليه المدار ولو بناء على حجية الظنون الخاصة بحجية الظن بالمراد والموضوع له ولا فرق في ذلك بين ما لو كان ظهور الجمع من النقل
او من الخارج لكن ظهور الجمع من اصله في غاية البعد من الوقوع واما تقدم الجمع على الترجيح وعكسه في المقام فيبتني على تقدم الجمع على
الترجيح وعكسه في الاخبار وان كانت النسبة من باب العموم والخصوص المطلق ومن وجه ففيه ثلثة اقوال احدها التوقف بعد
المرجحات وحكم بعض الفحول بانه اسلم قال لكن لم اجد صائرا اليه ويرجع اليه ما عن بعض المتاخرين من القول بالتوقف الا
ان القول به في صورة فقد المرجحات وكذا يرجع اليه ما عن صاحب المدارك والمحدث الكاشاني من الاقتصار على مورد الاتفاق اي الاخص
في التعارض بالعموم والخصوص المطلق وما ذكره الاجماع في التعارض بالعموم والخصوص من وجه لو كان القول بذلك مختصا بصورة فقد
المرجحات والا فلا ينافي الترجيح وايضا يمكن ان يكون القائل بالتوقف لا يأخذ بمورد الاتفاق من باب الاشتباه بل يعمل في مورد الاتفاق
بالاصل كمورد الاختلاف في التعارض بالعموم والخصوص المطلق وما ذكر الاجماع على مورد الاختلاف في التعارض بالعموم والخصوص
من وجه ثانيها القول بالوضع للاعم في التعارض بالعموم والخصوص المطلق والوضع للاعمين على وجه الاشتراك المعنوي في التعارض
بالعموم والخصوص من وجه فالصعيد موضوع لمطلق وجه الارض والغناء موضوع للصوت الذي فيه ترجيع او طرب لان مدعي
الخاص في الاول لم يدع الاعم في الثاني نافيا للنسبة الى مدعي العموم المطلق في الاول ومدعيا الاخر في الثاني وشهادة

النفي غير مسموعة لان مرجعها الى عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وهذا هو المحكي عن العلامة والظاهر انه صاحب التهذيب
الشديد لخفي وهو مردود بان الوضع للاعم من في العموم والخصوص من وجه على وجه الاشتراك المعنوي قليل النظير بل عديم المثال
لانقضاء التردد في الموضوع له بان يقال مثلا الغناء صوت فيه الطرب والترجيع ولم اظفر بمثل هذا المثال في محل من المحال نعم
قد جعل بعض مادة الامر موضوعة للقدر المشترك بين القول المخصوص والفعل اي مفهوم احدهما على ما هو المصرح به في اجتماع
على ما في كلام المحقق وربما يتوهم ان القدر المشترك في باب الغناء مثلا هو مطلق الصوت ولكن لا يخفى ان المصير بالقدر المشترك
في المقام ما لا يتجاوز عن الاعمين فلا بد في القدر المشترك في باب الغناء من عدم التجاوز عن الطرب والترجيع ومع ذلك انما يتجه
البناء على الاعم في العموم والخصوص المطلق واحد الاعمين على سبيل الترديد في العموم والخصوص من وجه على تقدير عدم ثبوت
المرجح للاخص في العموم والخصوص المطلق او احد الاعمين على سبيل التعيين في العموم والخصوص من وجه والا فلا بد من العمل
بالمرجح لحركة الظن الى جانبه وفيه الكفاية لكون المدار في الاوضاع اللغوية على الظن ولو على القول بحجية الظنون الخاصة
في نفس الاحكام على المشهور المنصور ومقتضى اطلاق القول المذكور القول بالوضع للاعم واحد الاعمين على سبيل الترديد
مع ثبوت المرجح في جانب الاخص او احد الاعمين الا ان يقال ان الغرض من القول المذكور انما هو القول به مع قطع النظر عن الخارج
كما هو نظير في التعارض بالتباين فلا ينافي اطلاق القول المذكور لصورة ثبوت المرجح وقد اورد عليه بوجهين احدهما ان التعارض
بوجهين الاولى منع كون التعارض فيما لو كان النسبة بين المتعارضين من باب العموم والخصوص المطلق من باب تعارض المثبت
والنافي لان كلا من البناء فلا يبقى شيئا خلاف ما يدعيه الاخر فان القائل بان الواو للجمع يدعي انها موضوعة له بحيث لو استعملت
في غيره ولو بعض افراده كان مجازا ثم يلزم منه نفي كونه للترتيب والقائل بانها للترتيب يدعي انها موضوعة له بحيث لو استعملت
في خلافه ولو في الجمع المطلق كان مجازا ثم يلزم منه نفي كونه للجمع المطلق فكل مثبت يلزمه نفي وقد اورد به بعض الفحول
الثاني ان كلا مثبت وناف اما المخبر بالخاص فلا ثباته دخول الخصوصية في المدلول كما ان المخبر بالعام مثبت للعموم والاول
ناف للعموم والثاني ناف للخصوصية ويجري في العموم والخصوص من وجه وبه اورد الوالد الماجد اقول ان الايراد الاول
المذكور غير متجه والظاهر انه مبني على الاشتباه بين الاعم والاخص والوحدة والتعدد حيث ان النزاع في الوحدة والتعدد
يرجع الى النزاع بالاثبات والنفي فيما عدا الوحدة المتفق عليها ولا بد من البناء على التعدد فيما كان الظن به كافيا ولذا لو وقع التعارض
في الاشتراك اللفظي وعدمه في باب المعنى الموضوع له يتجه البناء على الاشتراك اللفظي مع قطع النظر عن ندرة الاشتراك اللفظي
ولا ريب ان المعنى الاعم مغاير للمعنى الاخص ولا يرجع الامر فيهما الى الاثبات والنفي بل ربما ذكر السيد المرتضى عند الكلام في
ان العموم هل له صيغة تخصه انه لو ادعى احد ان زيدا في الدار وادعى اخر ان مع زيد عمرو في الدار لا يرجع الامر الى الاثبات والنفي اذ
من ادعى وحدة زيد في الدار يدعي ان في الدار هو زيد بشرط لا كما ان من ادعى ان زيدا مع عمرو في الدار يدعي ان من في الدار هو زيد بشرط
شيء فيرجع الامر الى تباين الدعوى تضمنه مباينة بشرط لا وبشرط شيء فكل ممن يدعي ان زيدا في الدار ومن يدعي ان زيدا مع عمرو
في الدار مثبت وناف حيث ان الاول ان ينفي كون عمرو في الدار لكنه يثبت كون زيد في الدار بشرط شيء والثاني وان يثبت كون عمرو مع
في الدار لكنه ينفي كون زيد في الدار بشرط لا ويمكن ان يقال ان الامر في المقام وان لم يكن من باب الاثبات والنفي في المعنى الموضوع
له كما في الاختلاف في الاشتراك اللفظي وعدمه الا ان استنباط الوضع لما كان مبنيا على الاستقراء في الاستعمالات
فالامر من باب الاثبات والنفي في المقدمات حيث ان القول بالوضع للاعم مبني على دعوى ثبوت الاستعمال في الاخص على وجه
الحقيقة والقول بالوضع للاخص مبني على نفيه فيقدم الاول نعم لو ادعى سماع الوضع للاعم فلا وجه لتقديمه على دعوى سماع
الوضع للاخص بخلاف دعوى سماع الوضع للمعنى المتعدد ودعوى سماع الوضع للمعنى المتحد فالايراد بالوجه الاول
وجيه لكن دعوى الاستلزام لا يتجه في المقام بناء على كون الامر بالشيء عين النهي عن الضد العام كما هو الاظهر واما
الايراد على الوجه الثاني فهو مدفوع بانه ليس في البين من القائل بالوضع للاعم مثلا الا دعوى احدهما بناء على

الامر بالشيء عين النهي عن الضد العام ثم تمكن في جميع الموارد التعبير عن الاثبات بالنفي نافي باب احال الاعتبار اعنت تشنهرات فا
عما لتداخل مع ان المرجع الى تعمة التكليف في مرجعها ان العلم انما الحق لشارحكم بان يدعى ابعا اله فاذا لتداخل لا يحصل
كما ان مرجع القول بحجية الظنون الخاصة اشبها دال الى دعوى جعل الطريق وظاهر كون القائل به بانها حجية مطلق الظن في بعبارة
اخرى حجية الظنون المشكوك فيها في مقام القائل بالوضع للاعم انما يقول بكون اللفظ حقيقة في الاخص لا اخر بحلاف من يقول
بالوضع للاخص والاول اقرب الى الظن فقط بهذا مما سمعت ان دعوى ان الوضع للاعم يلزم منعا الوضع للاخص فيه هو ضربتا
على القول بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن الضد العام واما على القول بالعينية كما هو الاظهر فلا تعدد ولا مغايرة في المقام
ما مر اقول انه يمكن ان يقال ان كلام القائل بالوضع للاعم والوضع للاخص يعني الحصر فنسبته مقتضى البيان فالقائل بالوضع للاعم ينفي
الوضع للاخص من باب مفهوم الحصر المفهوم غير المنطوق فلا مجال لدعوى العينية في المقام لكنه ينفع بان المفهوم انما يثبت
من باب مفهوم الحصر وهو انما يتطرق في حصر الافراد واما حصر القلب فتمنه الامر في المقام لفرض اتحاد المعنى فلا مفهوم له والاثبات
عين النفي الا ان يقال ان هذا المقال انما يتم لو ادعى كل من القائل بالوضع للاعم والقائل بالوضع للاخص على ما ادعاه الاخر
لا من باب كون الامر بالشيء النهي عن الضد العام بل من باب كون الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص مع اختصاص الضد كما في الحركة
والسكون كيف لا والقول بكون الصعيد هو مطلق الارض مثلا ليس عين كون الموضوع له هو التراب الخالص كالامر بالشيء ليس عين النهي
عن الضد الخاص في صورة تعدد الا مضافا الى ان هو مستلزم له كيف لا ولو كان اثبات الوضع لمطلق وجه الارض عين نفي الوضع للتراب
الخالص عين اثبات الوضع لمطلق وجه الارض بعينه ان لا تفاوت في النسبتين ايضا بكون من الطرفين لا من طرف الواحد من الطرفين لو
ان نفي الوضع للتراب الخالص من اثبات الوضع لمطلق وجه الارض ثم اثبات كون الصعيد موضوعا لمطلق وجه الارض
كونه موضوعا لما عدا مطلق وجه الارض لكن ما يخرج عما نحن فيه لا ربط له الا انه لو كان الامر من باب تعدد الوضع فلا يجري ما تعدد
والاخص في الاثبات والنفي لكن لما كان المرجع الى الاستقرار في الاستعمال لا اشكال ... طرد الوضع في اصل الدين
المديون بين العشرة والخمسة فان من ادعى العشرة ينكر ما ادعاه من يقول بالخمسة الا انه لا مجال لانه لا يعدل خمسة وانما يكون
الانكار متوجها الى دعوى الخمسة في الخمسة ... سقوطها ونفي النفي اثبات بخلاف من يدعي الخمسة فانه ينكر العشرة
باعتبار الخمسة الزائدة فلا اشكال في ان مرجع دعوى العشرة الى اثبات الخمسة نفي الاخص من القائل بالوضع للاعم نفي الحقيقة
الحقيقة في الاستعمال في الاخص اثبات لعدم الاستعمال الحقيقة في الاخص الاخر بخلاف نفي الاعم من القائل بالوضع للاخص
يرشد الى ما ذكرنا انه جرى جماعة على انه لو وقع التداعي على المال بين اثنين ادعى احدهما الجميع والاخر النصف مشاعا
اقتسماه بعد يمين مدعي النصف للاخر نصفين تعليلا من بعض بمصادفة مدعي النصف المدعي الكل على استحقاقا النصف
ان مدعي الكل يدعي الزيادة ومدعي النصف ينكرها والاصل معه فيقدم قوله فانه مبني على جعل مدعي النصف منكرا باعتبار
اصالة عدم الزيادة ويمكن ان يقال ان الامر في المثال المذكور من قبيل الاختلاف في تعدد المعنى ووحدته لا من قبيل
المقام الا ان يقال ان رجوع الامر الى الاثبات من القائل بالتعدد والقائل بالوحدة ينكر مقاله الاخر لا يجدي فيما ذكرنا
الثاني مع تعدد المثبت على النافي على وجه العموم اذ النفي قد يكون اقوى من الاثبات او يساويه وفيه ان الاثبات مقدم على
النفي فيما يحتاج الى الفحص مع قطع النظر عن الخارج لكونه ابعد عن الاشتباه اذ حسبان الموجود غير موجود اي عدم الفحص
بالموجود اقرب الى الاشتباه من حسبان غير الموجود موجودا وحسبان غير الموجود موجودا ابعد من الاشتباه من حسبان الموجود
غير موجود وقد يجري لو الدالة المشار اليه على القول المشار اليه ايضا تعليلا بغلبة الاشتراك المعنوي بالنسبة الى الاشتراك
اللفظي والحقيقة والمجاز وغلبة الاشتباه في عدم الاطلاع على العموم بالنسبة الى الغفلة عن اعتبار الخصوص ويندفع
بما سمعت من الكلام في القول بالوضع للاعم في باب العموم والخصوص من وجه مضافا الى انه على تقدير الوضع للاخص في باب
العموم والخصوص المطلق ومن وجه لا يلزم الاشتراك ولا المجاز بل يندفع بالاصل نعم يكون اللفظ مجازا لو استعمل في غير

الاخص يكون مجازا لكن المجاز الفرضي لا يكون خلاف الاصل حتى يرجح عليه العموم باعتبار كونه خلاف الاصل الا انه لو فرض ثبوت
الاستعمال في غير الاخص ثبت ما ذكره لكنه خارج عن الفرض الا ان يقال ان مقتضى التفسير بالاعم من اللغوي هو ثبوت الاطلاق
على فرد من الاخص لا فرق فيه بين الامرين الاشتراك المعنوي والاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز اغلب الا ان يقال ان الاطلاق
على فرد من الاخص الاخر ثابت بحكم نقل الاثبات على النفي والبناء على الاعم لكنه مدفوع برجوعه الى الاستدلال بتقدم
الاثبات على النفي بل الاستدلال بتقدم الاثبات على النفي يحتاج الى دعوى غلبة الاشتراك المعنوي على الاشتراك اللفظي
والحقيقة والمجاز الا ان يقال ان المدار في الاستدلال بتقدم الاثبات على النفي على كون دعوى العموم راجعا الى الاستعمال
على وجه الحقيقة ولا حاجة الى ضم دعوى غلبة الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز ومع هذا يبنى الوالد الماجد
على ان كلا ممن فسر بالاعم والاخص يثبت وينافي الاستعمال في فرد من الاخص الاخر غير ثابت وهو محل النزاع والغلبة انما
تجري في الاستعمال على وجه الحقيقة واما مطلق الاستعمال فلا ينفيه من جرى على التفسير بالاخص واصل الاستعمال
لا مانع عنه ويثبت بتفسير من فسر بالاعم ويحكم الغلبة يحكم بالوضع للاعم الا ان يقال ان الظاهر ممن اقتصر على التفسير
بالاخص عدم الاستعمال في فرد من الاخص الاخر ولو مجازا والا لذكره لاستيفاء اللغويين الاستعمالات المجازية ايضا
ومع ذلك كون ما ذكره من غلبة الاستيفاء في العموم بالنسبة الى الغفلة عن اعتبار الخصوصية على حد يوجب الظن
بالوضع للاعم وكون الاخص متوهما محل الاشكال لو كان التعارض بالعموم والخصوص المطلق واما لو كان التعارض
بالعموم والخصوص من وجه فما ذكره مقطوع العدم لانه ليس تقييد العام بالخاص في تعارض العموم والخصوص المطلق وتقييد
كل من العامين بالاخر في التعارض بالعموم والخصوص من وجه فالتقييد موضوع للتراب الخالص والغناء ترجيع الصوت
المطرب كما في تعارض الاخبار بناء على ان تعارض كلمات اللغويين في تعارض الاخبار من باب واحد لان الاخبار كما تتضمن
حكاية نقل قول من يشير اليه فكذا النقل من اللغويين لان ما ذكروه في وجه الجمع بين الاخبار من ان الجمع بين الدليلين
اولى من الطرح جار فيهما ويرد عليه بعد ما حكي من الاتفاق الظاهر بينهم على خلافه ان المدار في التقييد على صدق
الخبرين وعدم جواز التناقض في كلام ارباب العصمة لا عمدا ولا سهوا وهذا غير جار في كلمات اللغويين لامكان الخطاء
فيهما وايضا المدار في التقييد على الكشف عن الارادة ولا يتاتى الكشف عن الارادة غالبا الا في صورة كون المتكلم
متحدا او متعددا كالمتحد التعدد في المقام خال عن شوب شائبة الاتحاد نعم يمكن الكشف في المقام وغيره من موارد
تعدد المتكلم وايضا الاظهر البناء على الاخص وعلى احد العمومين في صورة ثبوت المرجح للخاص ولاحد العمومين الا ان
يقال ان المدار في القول المذكور على عدم ثبوت المرجح الا ان مقتضى القول بتقدم الجمع على الترجيح هو عموم القول
المذكور لصورة ثبوت المرجح مع ان مقتضى اطلاق القول المذكور انما هو البناء على الاعم او القدر المشترك بين الاعم
ولو مع ثبوت المرجح للخاص واحد العمومين الا ان يقال ان الغرض من القول المذكور انما هو التقييد مع قطع النظر عن
الخارج كما تقدم نظيره غير مرة وايضا تقييد كل من العمومين بالاخر في العموم والخصوص من وجه على الاطلاق غير معقول
ولا مفهوم من احدهما بنافي فيه التقييد عن الاخبار فكيف القول به في المقام فاذن الاقوى الرجوع الى المرجحات في صورة وجود المرجح
في مورد الافتراق في التعارض بالعموم والخصوص المطلق ومورد الافتراق في التعارض بالعموم والخصوص من وجه والتوقف في
صورة عدم الترجيح والاخذ بالاخص في التعارض بالعموم والخصوص المطلق ومورد الاجماع في التعارض بالعموم والخصوص
من وجه وبعبارة اخرى الاخذ بمورد الاجماع مطلقا وهذا يختلف مع التوقف لو كان القائل به لا ياخذ بمورد الاجماع
في صورة فقد الترجيح بل يعمل بالاصل والا فيرجع اليه وكذا يختلف مع القول بالانتصار على مورد الاتفاق لو كان القائل
به يعمم القول به لصورة ثبوت الترجيح والا فيرجع اليه ولا يذهب عليك انه لو ظهر الجمع في المقام اعني ما لو كانت النسبة
بين المتعارضين من باب العموم والخصوص المطلق او من وجه بوجه من الوجوه فعليه المدار ويظهر الحال مما تقدم ؏

في تفصيل الكلام في لزوم العمل بالراجح في المقام

تذنيبات الأول ان الامر في المقام في باب العموم والخصوص من وجه على خلاف تعارض الاخبار اذ هيهنا انما
يوخذ بالعامين في مورد الاجتماع ويبنى على الترجيح في صورة وجود المرجح او يعمل بالاصل في صورة فقد المرجح في مورد الافتراق
واما في تعارض الاخبار فيعمل بالعامين في مورد الافتراق ويبنى على الترجيح او التخيير بناء على شمول الاخبار العلاجية للتعارض
بالعموم والخصوص من وجه في مورد الاجتماع او يعمل بالاصل بناء على عدم الشمول في مورد الاجتماع خلافا فالمراد مما يقال من
ترجيح احد العامين من راسه او التخيير بين راسيهما بناء على عدم الشمول المذكور والوجه ان في شرح اللفظ انما يتطرق المنافاة
في مورد الاجتماع دون موردي الافتراق وبوجه آخر المنافاة لذاتي بين العامين من وجه انما هو في مورد الافتراق واما المنافاة
بحسب الحكم الخارجي انما تتاتى في باب العموم والخصوص من وجه في مورد الاجتماع دون مورد الافتراق وبوجه ثالث منافاة
العامين من وجه انما هو بحسب الهيئة في موردي الافتراق واما الحكمان المتنافيان الواردان عليهما فتنافيهما انما هو في مورد
الاجتماع ولا خفاء في شيء من الامرين **الثاني** انه لا اشكال في لزوم العمل بالراجح في المقام لو كان التعارض من باب التباين
او بالعموم والخصوص من وجه بناء على حجية مطلق الظن في نفس الاحكام وكذا الحال بناء على حجية الظنون الخاصة بناء
على لزوم العمل بالراجح في تعارض الخبرين كما هو المشهور واما بناء على عدم لزوم العمل بالراجح كما هو الراجح فينافي الاشكال
الا ان يقال ان المفروض بناء على حجية الظنون الخاصة في نفس الاحكام حجية مطلق الظن في باب الاوضاع فيتم لزوم العمل
بالراجح في المقام كما يتم لزوم العمل بالراجح في تعارض الخبرين بناء على حجية مطلق الظن في نفس الاحكام لكن خبر بعدم الاتفاق
على حجية مطلق الظن في الاوضاع فدعوى تمامية مفروضة كما ترى **الثالث** انه قد يتفق في تعارض الاخبار التعارض بالعموم
والخصوص من وجه ولكن يرجع الى التعارض بالعموم والخصوص المطلق مثلا لو قيل اكرم البصريين لا تكرم زيدا البغدادي ولا
تكرم زيدا البصري يكون التعارض بين الامر باكرام البصريين في صدر العبارة الاولى والنهي عن اكرام زيد البصري في ذيل العبارة
الثانية من باب العموم والخصوص المطلق وكذا يكون التعارض بين الامر باكرام البغداديين في صدر العبارة الثانية والنهي
عن اكرام زيد البغدادي في ذيل العبارة الاولى فلا بد من البناء على وجوب اكرام البصريين الا زيدا البصري ووجوب اكرام
البغداديين الا زيدا البغدادي هذا اعني تخصيص صدر العبارة الاولى بذيل العبارة الثانية وتخصيص صدر العبارة
الثانية بذيل العبارة الاولى خارج عما اصطلح عليه ارباب الميزان لان العموم والخصوص من وجه في اصطلاحهم انما بملاحظة
بين الموضوعين كالانسان والابيض وهيهنا انما بملاحظة العموم والخصوص بين الحديثين والعبارتين ومن ذلك النبوي خلق
الله الماء طهورا لم ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والنبوي اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء حيث ان الاول عام
صدرا من حيث المنفعل لعمومه للكر والماء القليل وخاص ذيلا من حيث الفاعل لاختصاصه بالمغير والثاني عام ذيلا بحسب المنطوق
من حيث الفاعل لعمومه للمغير وغيره وخاص صدرا بحسب المفهوم من حيث المنفعل لاختصاصه بالماء القليل فيخصص عموم صدر
الاول بخصوص مفهوم صدر الثاني بان يستثنى من قوله صلى الله عليه وآله لم ينجسه الماء القليل ويخصص عموم ذيل
الثاني بخصوص منطوق ذيل الاول بان يستثنى المغير من قوله عليه السلام لم ينجسه شيء فالمرجع الى انه خلق الله الماء طهورا
لم ينجسه الا القليل شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه واذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه و
يتوهم ان الغرض من القسم المذكور هو العموم والخصوص من وجه فيما يتوهم فيه تخصيص احد العمومين بالآخر كما في اجتماع الامر والنهي
على القول بانفهام تخصيص الامر بالنهي وفيه انه لا يخرج التنبيه في مثل اجتماع الامر والنهي على القول المذكور عن العموم و
الخصوص من وجه داخلا في العموم والخصوص المطلق فضلا عن العمومين والخصوصين المطلقين والمفروض فيما ذكر كون التنبيه
من باب العموم والخصوص من وجه **الرابع** ان تعارض نقل الاجماع مثل تعارض كلمات اللغويين وتعارض الجرح والتعديل
من اهل الرجال في تعدد الناقل مع عدم سبق الاتحاد وقد حررنا الحال في بحث المطلق والمقيد **الخامس** انه قد
حكم الوالد الماجد في بحث كلامه بان تعارض كلمات اللغويين له توافق مع تعارض الاخبار وتعارض الجرح والتعديل من اهل

في تعارض الاجماع المنقول

اهل الرجال وله تخالف مع احدهما او كليهما اما الاول فمن جهة لزوم البناء على الترجيح في صورة التباين واما الثاني فمن جهة
ان تعارض كلمات اللغويين تخالف تعارض الاخبار في ان التعارض في الاخبار من الشارع ومن بحكمه بخلاف تعارض كلمات اللغويين
فان التعارض فيها كلمات الناقلين وبعبارة اخرى التعارض في الاخبار في المحكي والتعارض في كلمات اللغويين في كلام الحاكي لكن تعارض
كلمات اللغويين يوافق تعارض الجرح والتعديل في ان التعارض في كلام الحاكي دون المحكي ومن جهة ان تعارض كلمات اللغويين
وتعارض الجرح والتعديل تخالف تعارض الاخبار في التزايل لاشتباه او البعد عنه حيث ان تعارض الاخبار في المحسوسات
اي المسموعات وتعارض كلمات اللغويين وتعارض الجرح والتعديل في المستنبطات ومن هذا ترجيح الاعلم لو كان الشبهة بين المتعارضين
في كلمات اللغويين من باب العموم والخصوص المطلق او من وجه لغلبة الاشتباه عن العموم بالخصوص وبعبارة اخرى غلبة الاشتباه
في محل الاطلاع على العموم بالنسبة الى الغفلة عن اعتبار الخصوصية ومن جهة ان تعارض كلمات اللغويين تخالف تعارض
الاخبار وتعارض الجرح والتعديل في لزوم البناء على التقييد لو كان الشبهة بين المتعارضين من باب العموم والخصوص المطلق
في تعارض الاخبار دون تعارض كلمات اللغويين وتعارض الجرح والتعديل نظرا الى ان التقييد انما يتاتى بعد اجتماع
الوحدات الاربع المذكورة في محله اعني وحدة المطلوب والمحكوم به والسبب والحكم اعني الوجوب والندب لا الاجمال الذي
في تعارض كلمات اللغويين وتعارض الجرح والتعديل مع ان التقييد انما يتاتى في كلام الواحد او المتعدد كالواحد لاجل
شائبة الوحدة في كلمات اللغويين واهل الرجال فان التعارض بين الاخبار الحكمية وكلمات اللغوية والرجالية وتجرح
الرجالية فربما في بعض الموارد فان الاختلاف في العموم والخصوص مطلقا او من وجه في الاول مما يرجع غالبا الى الشارع ومن
بحكمه بخلاف الاخيرين فان الاختلاف فيهما مما يرجع غالبا الى الناقل وفي الاول لما كان متعلق الخبر من المسموعات فيبعد الاشتباه الخاص
بين المطلق والمقيد والعام والخاص من وجه في وجه مع كثرة التخصيصات والتقييدات في الشرع بل ربما ادعي اشتهار ما من عام الا
وقد خص بخلاف الاخيرين فان متعلق الاخبار الواردة فيهما المعقولات والمستنبطات وكثيرا ما يشتبه العموم والخصوص فالمرجع في الاول
انما هو المتفاهم في العرف والعادة فاذا فهموا من المطلق المقيد بعد اجتماع شرائط التقييد يتعين فيهما حمله عليه وهكذا في العام
والخاص وفي الثاني غلبة اشتباه الغفلة وندرته مثلا تغليب الغفلة عن العموم بالخصوص دون العكس يتعين جعل المدار على
مقتضاه قوله في وجه الظاهر انه يرجع الى قسمي العموم اعني العموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه والغرض ان تعدد
الاشتباه في صورته بعد ثبوت الغفلة والا فالمتعين عدم الاشتباه قوله بل مطلقا الا ان يقال ان دعوى كثرة التخصيص في العرف
محل المنع ولا سيما التخصيص بالمنفصل واما دعوى عدم وجود العام الغير المخصص في العرف فضعفها ظاهر لسلامة العموم عن التخصيص في
البيع والشرى والاجارة والتوكيل والوصية والاقرار والوقف والعمرى والرقبى والشهادة والنذر والعهد واليمين وغيرها
وربما اورد عليه سيدنا بانه لا فرق بين اختلاف كلمات اللغويين واختلاف الاخبار بلزوم الجمع المعتبر ان امكن والا فلزوم الترجيح
او التوقف والتساقط الا ان التخيير في الاخبار قد ثبت في الخارج من باب التعبد لا دليل عليه هنا وتقتضي الاصل التساقط بنا
على عدم انتهاضها لاصالة التخيير عقلا ثم الجمع بين الاخبار ممكن غالبا بخلاف الجمع بين كلمات اللغويين فان الائمة عليهم السلام في حكم
المتكلم الواحد لا يتطرق اليهم الخطاء والسهو والغفلة بخلاف اهل اللغة ولذا لا يمكن الجمع في كلامهم الا نادرا ويجمع في اخبار الائمة
بين المطلق والمقيد ولا يجمع بين المطلق والمقيد في كلامهم في الغالب لكن لو فرض حصول الظن بارادة المقيد من المطلق في كلامهم يجب
حمله عليه اقول ولا ما ذكره الوالد الماجد من عدم اتفاق التقييد في كلمات اهل اللغة والرجال مبني على ما جرى عليه من اشتراط
التقييد في الاخبار باجتماع الوحدات الاربع المسبوق بالذكر لا اجمال لذلك في كلمات اهل اللغة كما تقدم والحق عدم
الاشتراط كما قررناه في محله لكن لو يحصل الظن بالتقييد فعليه المدار لكفاية الظن بالمراد والموضوع له ولو بناء على حجية الظنون
الخاصة كما تقدم لكن لم يذكر القول بالتقييد في الجرح والتعديل الا من نادر وقد حررنا الحال فيه في محله وربما يتوهم لزوم
المدار في كلامه على عدم التقييد في كلمات اهل اللغة والرجال على تعدد المتكلم من دون شوب الاتحاد واشتهر بانه لو كان ممتنعا

لكلامه ره وثانياً انه ربما يظهر من كلامه عدم اتفاق التخصيص في كلمات اهل اللغة والرجال مع ان ما بنى عليه عدم اتفاق التقييد في كلماتهم من اشتراط التقييد باجتماع الوحدات الاربع غير مطرد في التخصيص الا ان يقال انه لا يتفق التعميم في شرح الالفاظ الا نادراً منه على بيان الموضوع له وهو من باب الجنس بخلاف بيان الاحكام فان التعميم فيه اكثر من ان يحصى وقالنا ان دعوى غلبة الاشتباه عن العام بالخاص في كلمات اهل اللغة غير بينة ولا مبينة بل الخاص اقرب الى الاشتباه لابتنائه على قلة الفحص وما ذكره مبني على ان كلا من القائل بالوضع للاعم والقائل بالوضع للاخص مثبت ونافٍ واما اورده سيدنا من اطراد التقييد في كلمات اللغويين فهو مبني على ما جرى عليه من عدم اشتراط التقييد في الاخبار باجتماع الوحدات الاربع الظاهر انه لم يتفطن بابتناء كلام الوالد الماجد على مذاقه في باب التقييد وايضاً مقتضى صريح كلامه تقدم الجمع على الترجيح والحق تقدم الترجيح على الجمع كما قررناه في محله

السادس ان فيه انه كان يختلج بالبال في سوابق الحال انه يشترط في لزوم البناء على الترجيح بناءً على لزوم العمل بالراجح كما هو المشهور والمنصور عدم اللزوم بناءً على حجية الظنون الخاصة وكذا البناء على التخيير في باب العموم والخصوص من وجه في الاخبار بناءً على شمول الاخبار العلاجية للعموم والخصوص اتحاد الجهة والا فلو اختلف الجهة بان كان عموم احدهما افرادياً والآخر زمانياً مثلاً كما لو قيل اكرم العلماء ولا تكرم يوم الجمعة فيبنى على التخصيص ويبنى في المثال المذكور على وجوب اكرام العلماء الا يوم الجمعة ومن هذا القبيل التعارض بين النبوي المعروف الناس مسلطون على اموالهم واخبار الضرر والضرار لكون عموم الاول افرادياً واختصاص الثاني بحال الضرر فيبنى على عموم السلطنة في حال الضرر لكن الذي يقوى في النظر في هذه الازمان عدم اشتراط اتحاد الجهة فالحال في اتحاد الجهة على المنوال في اختلاف الجهة

السابع انه قد يتفق تعارض كلمات اللغويين في تفسير المركب منه اشتمال الصماء المكروه في الصلوة وقد يعبر عنه بشملة الصماء بكسر الشين كما في القاموس قال وشملة الصماء بالكسر للهيئة وقد يعبر عنه بالتحاف الصماء ايضاً والصماء في الثلثة صفة للشملة المحذوفة كما يظهر مما يأتي من الصحاح نقلاً عن ابي عبيد على الاظهر والاحتمال البين في التوضيح عد اشتمال الصماء مما ينوب عن المصدر في الانتصاب على المفعول المطلق مما يدل على المصدر وقال الشارح الازهري والاصل اشتمل الشملة الصماء فحذف الموصوف نابت صفته منابه وعن جمع من اللغويين الاختلاف في ذلك في كتاب واحد في باب اللام والميم وفي الصحاح في باب اللام وفيه اشتمال الصماء ان يجلل جسده كله بالكساء او بالازار وفيه في باب الميم وقال ابو عبيد اشتمال الصماء ان يجلل جسدك بثوبك نحو شملة الاعراب باكسيتهم وهو ان يرد الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الايسر ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الايمن فيغطيهما جميعاً وذكر ابو عبيد ان الفقهاء يقولون هو ان يشتمل بثوب ليس عليه غيره ثم يرفعه من احد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو فرجه فاذا قلت اشتمل فلان الصماء كانك قلت اشتمل الشملة التي تعرف بهذا الكلام لان الصماء ضرب من الاشتمال وربما نقل عن الصحاح في تفسير اشتمال الصماء ما نقله عن ابي عبيد كما سمعت كذا نقل عنه النقل عن الفقهاء ما نقل عن ابي عبيد نقله عن الفقهاء كما سمعت كذا نقل عنه النقل عن الفقهاء كما سمعت بعضاً منه في القاموس واشتمال الصماء ان يرد الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الايسر ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الايمن فيغطيهما جميعاً او الاشتمال بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يضعه من احد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو فرجه وعن الاصمعي انه ان يشتمل بالثوب حتى يجلل به جسده ولا يرفع منه جانباً فيكون فيه فرجة يخرج منها يده وعن بعض انه قيل صماء لانه اذا اشتمل به سد على يديه ورجليه المنافذ كلها كالصخرة الصماء وعن بعض آخر انه انما كان غير مرغوب لانه اذا سد على يديه المنافذ فلعله يصيبه شيء يريد الاحتراس منه فلا يقدر عليه وقد حكى التفسير بغير ما ذكر ايضاً لكن قد نقول في المقام اختلاف فقهائنا وفقهاء العامة فعن المبسوط وغيره نقلاً انه يلتحف بالازار ويدخل طرفيه تحت يديه ويجمعهما على منكب واحد كما فعل اليهود وبه فسره في الوسيلة نقلاً حاكياً له عن فعل اليهود لكن المحكي في كلام شيخنا البهائي عن المبسوط اليدين على وجه التثنية ويرشد الى ذلك ما رواه في الكافي في الصحيح على الصحيح لاشتمال السند على ابرهيم بن هاشم بالاستناد عن زرارة عن الباقر عليه السلم قال واياك والتحاف الصماء قال ما التحاف الصماء قال ان تدخل الثوب من جناحك فتجلله على منكب واحد ورواه في الفقيه عن زرارة في الصحيح وفي الصحيح على الصحيح

في انه قد يتفق تعارض كلمات اللغويين في تفسير المركب

ما ذكره الوالد الماجد لكنه ليس بصحيح هذا بناء على لزوم نقد الطريق والا فلا اشكال في الصحة وروايه الصدوق في المعاني
في اخر الكتاب في باب النوادر في الصحيح عن زرارة ايضا وعن المحقق العمل به وعن الشهيد الثاني في اكثر كتبه نقل اشتهار القول به
في الرياض نفي وجدان الخلاف بيننا وروى الصدوق في المعاني باب معنى المحافلة وغيرها من الهناهي مرسلا بحذف الواسطة عن الصادق
عليه السلام قال التحاف الصماء هو ان يدخل الرجل رداءه تحت ابطه ثم يجعل طرفيه على منكب واحد وعمل به بل نقل الوالد الماجد عن علامة
العمل به عن الشيخ في النهاية والفاضلين في المعتبر والتحرير والمنتهى والشهيد في الدروس لكن من البين الظاهر رجحان العمل
بصحيح زرارة لضعف المرسل المذكور لكنه لا يتم بناء على اعتبار المرسل بحذف الواسطة كما هو الاظهر كما حررناه في محله
الا ان الصحيح يقدم لاعتضاده بنقل الشهرة لكفاية الشهرة في احد الخبرين المتعارضين ولو كانت من باب المطابقة وان لم تكن
الشهرة المطابقة كافية في جبر ضعف الخبر سندا او دلالة على الاظهر الا ان ذلك انما يتم بناء على لزوم العمل بالراجح كما هو
الحال بناء على حجية مطلق الظن واما بناء على حجية الظنون الخاصة فالاظهر عدم لزوم العمل بالراجح وربما يتصرح من العلامة
في التذكرة ورود الاخبار عن الائمة على الوجه الاول واتفاق الفقهاء عليه وكونه ارجح لكون الفقهاء اعرف بالمراد
من الاخبار وفيه سهو بعد سهو بين لاختلاف الخبر بعد انحصار الخبر الدال على الوجه الاول في الصحيح المذكور واختلاف
الفقهاء وعدم انتهاض الترجيح المعلل بكون الفقهاء اعرف بالمراد بالاخبار لفرض اختلاف الفقهاء واختلاف الاخبار وبما مر يظهر
ضعف ما يظهر من بعض الاعلام من انحصار الخبر في الصحيح المذكور من دون معارض له وعلى اي حال فالصحيح المذكور يتأتى فيه
وجوه من الاحتمال ان يحمل طرفي الثوب من تحت اليد اليمنى ويلقيهما على المنكب الايسر وعكس ذلك وان يجعل طرفيه
من تحت اليد اليمنى ويلقيهما على المنكب الايمن وان يجعل طرفيه من تحت اليد اليسرى ويلقيهما على المنكب الايسر وان يجعل
طرفيه من تحت اليد اليمنى وطرفه الاخر من تحت اليد اليسرى ويلقيهما على المنكب الايمن والايسر والظاهر بل بلا اشكال ان
المقصود بالجناح اليد على وجه الافراد والتثنية وربما يقال بعدم شمول الصحيح المذكور للصورة الاخيرة ويمكن ان
يقال ان المقصود بذلك هو ما فعله اليهود وقد تقدم ذكر فعلهم في كلام المبسوط والوسيلة وربما حكم في الوافي
باجمال الصحيح المذكور وايراد تفاسير اللغويين وقال ان ما في الصحيح لا ينافي شيئا منها وليس في الظهور عدم انطباق الصحيح
المذكور على شيء من تفاسير اللغويين فكيف بالكل كيف لا وتلك التفاسير لا ينطبق بعضها على بعض فكيف ينطبق الصحيح
المذكور على غير واحد منها فكيف بالكل اذا الامور المتباينة لا مجال لانطباق شيء على غير واحد منها فضلا عن الكل وايضا
الظاهر ان غرضه من الاجمال انما هو الاجمال بالنسبة الى تلك التفاسير لا بالنسبة الى الاحتمالات المذكورة مع ان الاجمال
الصحيح المذكور بالنسبة الى تلك الاحتمالات من باب شمول الاطلاق لا الاجمال بناء على اطراد الاطلاق في القضية الخبرية
كما هو الاظهر الا ان الاظهر ان الاطلاق في القضية الخبرية لا يجدي ولا ينفع فالاطلاق في حكم الاجمال وربما حكم العلامة
النجفي في كشف الغطاء بانه ينبغي حمل اشتمال الصماء على جميع التفاسير تعليلا بعدم المنافاة في تعدد الاثبات على النفي
باب الكلام فيه بعيد هنا وبالجملة تعارض كلمات اللغويين في باب المفرد انما هو في الموضوع له وفي باب المركب انما هو
في المراد وربما يقتضي ما سمعت من العلامة النجفي لزوم الجمع في الاخير وهو نظير القول بالاشتراك في الاول لو كان التعارض
في باب المتباين كما تقدم لكن الجمع في الاخير يستلزم القول باستعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى واحد والانصاف ان القول بالجمع
المقام من عجيب الكلام كيف لا والقول المذكور نظير القول بالجمع فيما لو قال قائل صلى فلان اول الظهر وقال اخر نام فلان
اول الظهر وربما عنون الوالد الماجد تعارض كلمات اللغويين والفقهاء في الحقيقة الشرعية وجرى على ترجيح كلمات
الفقهاء تعليلا بان الفقهاء ابصر والظاهر ان غرضه ما وقع في باب اشتمال الصماء وهو يشبه ما تقدم من العلامة في التذكرة فنظيره
ما فيه عما مر مضافا الى عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في اشتمال الصماء بل عدم اتفاقها فيه بلا شبهة **المقام الثاني**
في الظن بالدلالة وينبغي نشر الكلام في اصل الدلالة واقسامها قبل الخوض في المقصود على حسب ما يقتضيه الحال فنقول

في ان المدار في الدلالة على التصديق لا التصور

ان المدار في الدلالة على الكشف علما او ظنا عن الارادة او الاعتقاد ويظهر الحال في الكشف عن الاعتقاد بما ياتي وخصها السيد السند المحقق الكاظمي بالكشف عن الارادة وليس على ما ينبغي فالكشف عن الارادة اعم من كشف اللفظ عن ارادة المعنى من نفسه كما هو الغالب ومن لفظ اخر كما في قرائن المجازات ويظهر الحال بما ياتي ايضا وليس الدلالة في صورة مداخلة الارادة اعني ارادة المعنى من نفس اللفظ تابعة للارادة وايضا كما عن ابن سينا والا للزم عدم دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي في المجاز المتاخر قرينته مع انه لا شك في دلالته عليه وقد استدل به على كون الدلالة تابعة للوضع ولا تكون تابعة للوضع كما عن المشهور لو صح عدم تطرق الدلالة في المجاز المشهور على المنصور وكذا الحال في موارد الشك في وجود الصارف والشك في صرف الموجود من الاخير الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعاطفة بناء على القول بالاشتراك او التوقف بالنسبة الى ما عدا الاخيرة وان حكم الوالد الماجد ره بتحقق الدلالة على العموم من باب الظن الشخصي لكن ياتي في تضعيفه مضافا الى انه لو كان الدلالة تابعة للوضع للزم تطرق الدلالة في كلام النائم والساهي ومن المعلوم خلافه وقد استدل به على كون الدلالة تابعة للارادة فتكمل ما استدل به على كون الدلالة تابعة للارادة او الوضع حق ومقتضى القول بما ذكرناه فالمدار في الدلالة في صورة مداخلة الارادة على ظهور افادة كون المعنى مرادا ومعتقدا على وجه العلم او الظن وبعبارة اخرى المدار في الدلالة على الافادة الظاهرية اعني افادة اللفظ علما او ظنا كون المعنى مرادا او معتقدا وبما ذكرنا يظهر ان المدار في الدلالة على التصديق لا التصور والاخطار ويرشد اليه انه قد عرفوا المجمل بما دلالته غير واضحة حيث ان المقصود بعدم وضوح الدلالة ان يدل اللفظ على معنى غير واضح اي كان اللفظ كاشفا عن ان المراد به معنى لكن لم يعرف المعنى فالمقصود عدم وضوح المراد فالتعريف المذكور يرشد الى كون المدار في الدلالة على الكشف والتصديق اذ التصور لا يتصف بعدم الوضوح لكن يمكن ان يقال انه لو كان المدار في الدلالة على الكشف عن الارادة فالمجمل لا يكون دالا اصلا الا ان يقال انه يكشف عن كون المراد معنى خاصا في الواقع غير انه غير معلوم الا ان يقال ان الكشف المذكور من حكم العقل بعدم جواز تكلم الحكيم بلفظ لا يريد به معنى وكونه خلاف ظاهر حال الناس لان ذكر اللفظ من دون ارادة المعنى غير معهود بينهم مع انه لو كان المدار في الدلالة في صورة مداخلة الارادة على الكشف عن الارادة فالظاهر ان المدار على الكشف عن الارادة فالظاهر ان المدار على الكشف عن ارادة المعنى المشخص واما كشف اللفظ عن ارادة المعنى الغير المعين فالظاهر عدم صدق الدلالة عليه وسيشد الى ذلك ما يصلح ما عدا المشترك في بحث المجمل حيث انه لو كان المدار في الدلالة على التصور فربما يتصور ويخاطر جميع معاني المشترك في الذهن ويبتني القول بعدم دلالة المشترك على شيء من المعاني على كون المدار في الدلالة على الكشف والتصديق كما ان مبتنى القول بدلالة المشترك على جميع المعاني على كون المدار على التصور والاخطار على ما زعمه سيدنا لكنه ليس على ما ينبغي اذ مقتضى ادلة ذلك القول انما هو القول بالتصديق كالاستدلال بوجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي والاحتياط وانه لو لم يحمل المشترك على جميع معانيه فاما ان لا يحمل على شيء او يحمل على واحد معين او على واحد غير معين والثلثة كلها باطلة اما بطلان الاول فللزوم الغاء اللفظ وخلوه عن الفائدة وهو معلوم البطلان واما بطلان الثاني فلانه ان كان من جهة اللفظ فليس فيه ما يدل عليه وان كان من غيره فالمفروض عدمه وان كان لا عن سبب فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل واما بطلان الثالث فللزوم الاجمال وهو بعيد من حال الشرع ولان الغالب البيان فيلحق به موضع الشك كمحل الفرض ولا يتصور البيان فيه الا بالحمل على الجميع وغير ما ذكر هنا ولا اشكال في ان المدار في اعتبار الدلالة عند الفقهاء والاصوليين بل جميع ارباب الفنون النقلية على الكشف والتصديق كما انه لا اشكال في كون المدار في اصل الدلالة اعني مصداقها اصطلاحا عند المنطقيين على التصور والاخطار كما يشهد به عدهم من الدلالة دلالة الالتزام كدلالة العمى على البصر ودلالة الحاتم على الجود وربما حكم سيدنا بكون الدلالة مصطلحة عند الفقهاء والاصوليين في الكشف عن الارادة نظرا الى مناسبته مع المعنى اللغوي اذ الدلالة بمعنى الهداية والارشاد في التصور والاخطار فلا

ولا هداية ولا ارشاد

مناسبة في النقل عن الهيئة الى التصور والاخطار لكن لو كان الاصطلاح في الكشف والتصديق فيكون النقل من
الاعم الى الاخص كما هو الغالب الشايع ونظر الى اخذ الفهم في جنس تعريف الدلالة حيث انه لا فهم في التصور كيف لا
ولولاه لكان كل شائع في شيء فهيما اله لكن نقول ان اصل الاصطلاح من المنطقيين في التعريف ايضا منهم والمفروض ان
المدار عندهم على الاخطار لشهادة عدد لالة الدالة على الجود من باب لالة الالتزام نعم الظاهر ان استعمال الفقهاء
والاصوليين في الكشف والتصديق على حسب ما هو المحتاج اليه كانت بتبع المنطقيين من باب اطلاق الكلي على الفرد حيث ان المدار
عند المنطقيين ليس على خصوص التصور بل على الاخطار الاعم من التصديق لكن نطرق الاصطلاح الجديد في الكشف والتصديق
بكثرة الاستعمال الا انه مبني على نطرق النقل بكثرة اطلاق الكلي على الفرد ولعله الاظهر كما قررنا في بحث المطلق والمقيد الظاهر
ان المدار في الدلالة ليس على خصوص افادة المقصود بالاستعمال بل هو اعم من افادة المقصود بالاضمار كما يظهر مما ياتي بعد
ما مر قوله ان الاظهر ان المدار في الدلالة في صورة مداخلة الارادة على الكشف عن قصد الافادة او الكشف عن الاعتقاد في
وليس المدار على الكشف عن الارادة وتحقيق الحال انه قد يجتمع المراد من اللفظ والمقصود بالافادة والمقصود بالاصالة كما في
باب الحقايق وقد يوجد واحد من هذه الثلثة وله ثلث صور لكن ما يمكن ان يوجد منها صورة واحدة وهي وجود المراد دون
المقصود بالافادة والمقصود بالاصالة كما في المجاز المتاخر قرينته وان امكن القول بان المراد فيه مقصود بالافادة الا انه
غير مقصود بالاصالة بل هو من باب المقدمة لافهام المعنى المجازي وقد يوجد اثنان منفردا عن الاخر مع وجود الاخر وله
ثلث صور ايضا لكن ما يمكن ان يوجد منها صورة واحدة ايضا وهي انفراد المراد والمقصود بالافادة عن المقصود بالاصالة
كما في لازم الحكم حيث ان المقصود بالاصالة هو لازم الحكم لكن المراد والمقصود بالافادة هو الحكم وكما في العام المستثنى منه
بناء على القول بكون التعميم تمهيدا للاستثناء حيث ان المقصود بالاصالة هو الخاص اعني ما عدا المستثنى مما بقي من
المستثنى منه بعد الاستثناء لكن المراد والمقصود بالافادة هو العموم ومن هذا الباب الكناية حيث ان المراد والمقصود
بالافادة فيها هو المعنى الحقيقي لكن المقصود بالاصالة هو المعنى المجازي وربما يتوهم انفراد المراد فيه عن المقصود بالافادة
والمقصود بالاصالة وانت خبير بان المراد في الكناية مقصود بالافادة ايضا الا انه مقصود بالتبع اي من باب المقدمة لافهام المعنى
المجازي فلا اشكال في الصور الثلاثة اعني الصورة الاولى وانما الاشكال في الصورة الثانية وبالجملة فالظاهر ان
المدار في الدلالة على قصد الافادة اذ لولاه لما يبقى في مبدأ الدلالة عود ولا ينتصب لقسطاطه عمود اذ في مثل رايت اسدا
يرمي يكون المراد وما يترجم به ولو كان الترجمة من نفس المتكلم هو الحيوان المفترس الا ان المقصود بالافادة هو الرجل الشجاع فلو
كان المدار في الحقيقة والمجاز على الكشف عن ارادة المعنى الحقيقي وارادة المعنى المجازي لما ينتفي المجاز في مورد وان قلت فعلى
هذا يكون جميع المجازات من باب الكناية قلت ان الكناية لا يكون المجاز فيها معروفا بقرينة معاندة لحمل اللفظ على المعنى الحقيقي
ولذا يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقي بخلاف المجازات في غير الكناية فان المجاز فيها مقرون بقرينة معاندة لحمل اللفظ على المعنى
الحقيقي فقد ظهر ان الامر في الصورة الثانية من باب المجاز ومن هذا ان قلنا ان اكثر المراد من باب المجاز لو كان المقصود بالافادة هو
الجود ولو كان العلاق كثير الرماد وقد عرفت بما سمعت ان المراد في الصورة الثانية مقصود بالاصالة الا ان المقصود بالافادة غير
مقصود بالاصالة بل انما هو مقصود بالتبع اي من باب المقدمة لافادة المعنى المجازي اذ المفروض ان الغرض من التعميم مثلا انما هو التمهيد
للاستثناء والمقصود بالاصالة انما هو افادة ثبوت الحكم فيما عدا المستثنى وان قلت ان كون العموم مقصودا بالافادة في باب
التعميم تمهيدا ممنوع قلت ان المفروض قصد افهام العموم للمخاطب ومن هنا انه لو تضايق المخاطب عن السماع يكون كلا على المتكلم
وربما يعاتب المتكلم المخاطب نعم في باب المجاز المؤخر فيه قرينته البحو يتاتى المراد دون المقصود بالافادة لعدم قصد افهام المخاطب
من المتكلم فالتعميم من باب التمهيد مورد اجتماع المراد والمقصود بالافادة من دون وجود المقصود بالاصالة فهو خارج عن صور
اجتماع المراد والمقصود بالافادة والمقصود بالاصالة في باب الحقايق وكذا صورة اجتماع المراد والمقصود بالافادة في لازم الحكم و

كذا صورة اجتماع المقصود بالافادة والمقصود بالاصالة في الكتابة وقد تقدم جميع الصور المذكورة وتمام ظهرانا الامر في الخبرية في صورة قصد لازم الحكم من باب الحقيقة لكون الاخبار مقصودا بالافادة غاية الامر انه غير مقصود بالاصالة بلا اشكال في الباب حيث ان الاخبار غير مقصود بالقضية رأسا والجمل القضية مستعملة في الاخبار وبعد تمام ما قلنا انه يمكن ان يقال ان العموم بناء على كونه من باب التمهيد للاستثناء يكون من الحقيقة لو كان مقصودا بالافادة بالعرض فالمراد في الكتابة اعني المعنى الحقيقي مقصود بالافادة بالعرض ايضا اي بعد الافهام المعنى المجازي لا وجه للفرق بين العموم بناء على كونه تمهيدا للاستثناء والمراد في الكتابة بكون الاول مرادا ومقصودا بالعرض وكون الثاني غير مقصود بالافادة كما تقدم لكنه يندفع بان المقصود بالمقصود بالافادة في باب المراد ما هو المقصود بالاصالة في الافهام من اللفظ انما هو المعنى المجازي الا ان المعنى المجازي من باب المجاز في المركب في مثل كثير الرماد وطويل النجاد ونظير ذلك رجلا وتؤخر اخرى واما العموم بناء على كونه تمهيدا للاستثناء فهو مقصود بالافهام بالاصالة من اللفظ ... يتبع استثناء المستثنى فالعموم مراد ولا ينتقل منه الى الخاص حيث ان المفرد كون العام من باب الحقيقة فبال القول بكونه من باب المجاز ولا منافاة بين كون العموم مقصودا بالاصالة في الافهام من لفظ العام ومقصودا بالعرض بالنسبة الى اللفظ اخرى اي استثناء المستثنى واما المعنى الحقيقي في الكتابة وان كان مرادا لكنه ينتقل الى اعني المعنى المجازي في الكتابة امران ينتقل من احدهما الى الاخر وفي العموم بناء على كونه من باب التمهيد امر واحد لا ينتقل الى غيره وان قلت انه لو كان الامر في الكتابة من باب المجاز في المركب فالامر في العموم بناء على كونه من باب التمهيد يرجع الى المجاز في المركب قلت ان المجاز في المركب مما ينافي لو كان المقصود بالافادة من المفرد غير معناه الحقيقي في المفرد من المفاد ان المقصود بالافادة هو العموم فلا ينافي المجاز في المركب بتمام ما مر نظير ما ان الظاهر ان الدلالة موقوفة على الظن بالصدور ومنافر عن في جانب الطول بالنسبة اليه لا في جانب العرض حيث ان الكشف عن الارادة بالفعل لا ينافي الا بعد ثبوت المراد وثبوت علة مجال الكشف عن الارادة فلو قيل قال فلان كذا مع النائم يكذب بالنسبة فليس الكلام المنسوب الى فلان الا مثل كلام النائم ثم ان الدلالة انما كانت في لسان المنطقيين اعم من الدلالة اللفظية والدلالة الطبيعية كدلالة سرعة النبض على الحمى ودلالة اح اح على وجع الصدر والدلالة العقلية كدلالة الاثر على المؤثر كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ ودلالة الدخان على وجود النار والدلالة الوضعية الغير اللفظية كدلالة الخطوط والعقود والاشارات والنصب لكنها صارت في لسان الفقهاء والاصوليين منقولة بالتعين في الدلالة اللفظية نظير كثرة الاستعمال في الدلالة اللفظية على حسب اختصاص الاحتياج اليها نظير ما تقدم في ان المدار في الدلالة عند الفقهاء والاصوليين على التصديق هذا والظاهر ان المدار في اللفظ على ما من شانه التلفظ به فهو اعم من الملفوظ والمكتوب ثم ان الظاهر بلا اشكال ان الدلالة تختص بالحقيقة بناء على كونها تابعة للوضع اذ الظاهر بلا اشكال ان الغرض منه انما هو تبعية الدلالة في باب الحقيقة والظاهر بلا اشكال انها تختص بالحقيقة ايضا بناء على كونها تابعة للارادة اذ الظاهر بلا اشكال ان الغرض منه التبعية لارادة الموضوع له بل لو اختص الدلالة على احد القولين بالحقيقة فلا بد من اختصاصها على القول الاخر لزوم توارد القولين في مورد واحد كما هو الحال في سائر موارد النزاع واما بناء على كون المدار فيها على الكشف فالظاهر انها تختص بالحقيقة ايضا اذ المدار في الدلالة على ذلك على كشفا للفظ بالاستقلال عن ارادة المعنى متعينه والاقوال في المجاز دائرة بين دلالة اللفظ بشرط القرينة ودلالة القرينة بالاستقلال ودلالة المجموع المركب ولا ينافي ما ذكرناه على شيء من هذه الاقوال فلا بد من كون اطلاق الدلالة في باب المجاز من باب المسامحة او من ارادة المعنى اللغوي اي مطلق الدلالة مثل في باب الدلالة ثم ان الظاهر بلا اشكال ان المدار في الدلالة بناء على كون المدار فيها على الكشف انما هو على الكشف بالفعل فلا ينافي الدلالة في تعارض الخبرين مثلا الاجمال العرضي في احدهما الا ينبه كالاجمال عن الصدور والاجمال المعنية بناء على كونها من باب الحقيقة فضلا عن الاجمال العرضي

فقد بان فساد تعريف التعارض بتنافي مدلولي الدليلين كما حررناه في محله مضافا الا انه قد يتحقق التعارض مع عدم
التنافي بين مدلولي المتعارضين كما في المطلق والمقيد المثبتين كما لو قيل اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مؤمنة بناء
على كون التقييد بمنطوق المقيد في المقام غير جامع الا ان يقال انه لو كان المدار في التقييد في المطلق والمقيد المثبتين على
ثبوت وحدة المطلوب بالاجماع فلا اشكال في ثبوت التنافي في البين لمنافاة التخيير في المطلق مع التعيين في المقيد واما لو كان
المدار على فهم التقييد عرفا فبناء التنافي في البين ايضا لابتناء التقييد عرفا على فهم اتحاد المكلف به عرفا مع انه
يمكن القول بانفهام التقييد عرفا مع عدم التعارض ويمكن ان يقال ان الظاهر مما ذكر من تعريف التعارض كون التنافي
بين مدلولي المتعارضين بالذات فلا يشمل التعريف المذكور للتنافي بين المطلق والمقيد المثبتين لو كان التنافي
بينهما بتوسط ثبوت وحدة المطلوب بالاجماع او بفهم اهل العرف ولا سيما على الاول وايضا قد يتحقق التنافي مع عدم
التعارض في البين في المطلق والمقيد المختلفين كما لو قيل اعتق رقبة ثم قيل لا تعتق رقبة كافرة بناء على كون الدفع
بالاطلاق من جهة عدم ذكر التقييد فالتعريف غير مانع الا ان يقال انه يمنع التنافي في المقام ايضا الظهور عدم ذكر
القيد متصلا بالمطلق في التقييد في الدفع بالاطلاق من جهة عدم ذكر القيد على عدم ذكر القيد متصلا الا ان
ذكر القيد بالكلية لاجمال التنافي في المقام بناء على كون المدار في الدلالة على الكشف قضية انتفاء الدلالة
بل لا تعارض ... او امكن التجوز في العام بالتخصيص كما هو المفروض لا يطرد
فيما لو تمكن التجوز في الخاص ... مبني على ثبوت المدلول لهما وغايته
الامر فيما لم يتمكن ... عن ... في مدلولي الدليلين نعم
لا يرتفع الدلالة ... بخلاف ما لو احتمل التجوز في احد الدليلين لا بعينه ثم ان الدلالة على ما تقتضيه
كلمات الاصوليين اما من باب المطابقة او التضمن والالتزام اما من باب اللازم البين بالمعنى الاعم او غيره
واما من باب الاقتضاء او الايماء او الاشارة والدلالة على المعنى المجازي داخلة في دلالة المطابقة او دلالة الالتزام
على الخلاف ... اما من باب المنطوق والمفهوم بناء على كونه مستندا الى اللفظ من باب التضمن او الالتزام
كما في مفهوم الشرط ... النوعي كما في مفهوم الوصف على القول به وقد ذكر شيخنا البهائي في تعليقاته
... في تقسيم الدلالة ... وذكر ثلثة منها احدها ما حكيه عن الاكثر وهو ان دلالة اللفظ اما
لفظية اولا والثاني عقلية ... والاولى وضعية وعقلية وطبيعية والوضعية اما مطابقة او تضمن والالتزام ثانيها
ما حكاه عن ... العربية وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية والوضعية مطابقة وتضمن وهذا كما لا
في تقسيم اللفظية ... ثالثها ما حكاه عن اكثر الاصوليين وحكى حكايته عن الاشراقيين وهو ان دلالة اللفظ
على تمام معناه دلالة ... وعلى جزئه دلالة ... وعلى لازمه دلالة تطفل قال وهو قريب من اصطلاح الاصوليين وكان الصواب
ان يقول بدل الاصوليين اكثر اهل العربية ولا يخفى ان الفرق بين الوجهين الاولين ان المدار في الوجه الاول على تقسيم
دلالة اللفظ اولا الى اللفظية وغيرها وتقسيم الدلالة الغير اللفظية ثانيا الى عقلية ووضعية وتقسيم الدلالة اللفظية
ثالثا الى ثلثة اقسام اعني الوضعية والعقلية والطبيعية وتقسيم الوضعية رابعا الى ثلثة اقسام ايضا اعني المطابقة والتضمن
والالتزام والمدار في الوجه الثاني على تقسيم دلالة اللفظ اولا الى قسمين اعني الوضعية والعقلية وتقسيم الوضعية ثانيا
الى ثلثة اقسام اعني المطابقة والتضمن والالتزام فهو خال عن التقسيم الاول من الوجه الاول وكذا خال عن التقسيم الثاني
من الوجه الاول وكذا خال عن التقسيم الثالث من التقسيم الثالث من الوجه الاول والفرق بين الوجه الثاني والثالث ان
المدار في الوجه الثاني على تقسيم دلالة اللفظ اولا الى قسمين اعني الوضعية والعقلية وتقسيم الوضعية ثانيا الى ثلثة
اقسام اعني المطابقة والتضمن والالتزام والمدار في الوجه الثالث على الاقتصار بالتقسيم الثاني اذ المقسم وان كان مطلقا

في ان تقسيم دلالة الالتزام الى البين بالمعنى الاخص والبين بالمعنى الاعم وغير البين اشتباه

لكن لابد من كون المقصود به خصوص الوضعية والفرق بين الوجه الاول والوجه الثالث ان المدار في الوجه الاول على
تربيع التقسيم كما سمعت والمدار في الوجه الثالث على المقابلة بالتقسيم الرابع وانت خبير بان تقسيم دلالة اللفظ في التقسيم
الاول في الوجه الاول اعني تقسيم دلالة اللفظ الى اللفظية وغيرها من باب تقسيم الشئ الى نفسه وغيره وربما يعد من باب
الدلالة اللفظية العقلية دلالة ديز المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ ومن باب الدلالة اللفظية الطبعية دلالة
اح اح بالمهملتين والمعجمتين كما احتملهما السيد الشريف على وجع الصدر وكيف كان فالتحقيق ان التقسيم المتقدم منقض طردا
وعكسا اما الاول فلانه لا مجال للدلالة التضمنية على ما حررناه في محله حيث ان المركب سواء كان عقليا او حسيا كثيرا ما
يسمعه المخاطب لا يخطر بباله تفصيل الاجزاء ولا سيما لو كان عقليا بل لو تكثر الاجزاء لا يلتفت المخاطب الى بعض الاجزاء
الخفية بلا شبهة نعم قد يستشعر المخاطب حين سماع المركب بتفصيل الاجزاء كلا او بعضا هذا بناء على كون المدار في الدلالة
على الاخطار واما بناء على كون المدار فيها على الكشف فلا خفاء في ان الجزء لا يكون مقصودا بالافادة ولا يكشف اللفظ من
كونه مقصودا بالافادة ولا عن كون المتكلم حين التكلم شاعرا به لكنه يكشف عن دخول كل جزء في المراد وان لم يلتفت
المتكلم حال التكلم الى الاجزاء تفصيلا ويكشف بعضا عن كون غفلة المتكلم بتعلق الحكم بالجزء في ضمن الكل وايضا عد
الالتزام منقسما الى الالتزام البين بالمعنى الاخص والالتزام البين بالمعنى الاعم والالتزام غير البين من باب الاشتباه في كلا
المنطقيين حيث انهم ذكروا في بحث الدلالة من اقسام الدلالة دلالة الالتزام وتعرضوا في بحث الكليات العرض العام الى اللازم
البين بالمعنى الاخص واللازم البين بالمعنى الاعم واللازم الغير البين فتطرق الخلط بين دلالة الالتزام واللازم واين احدهما
من الاخر من حيث ان المدار في اللازم باقسامه الثلاثة على المعنى لا اللفظ في البين والمدار في دلالة الالتزام على اللفظ
مع انه قد يتفق دلالة الالتزام ولا مجال للزوم باقسامه كما في دلالة العمى على البصر اذ المدار في اللزوم على العرض والبصر
من باب العارض بالنسبة الى العمى على ان المدار في الدلالة عند الاصوليين على الكشف كما انكشف ولا مجال للكشف في
اللازم باقسامه مضافا الى ان ظاهر تعريفهم اللازم البين بالمعنى الاعم بما يكون تصوره مع تصور الملزوم كافيا في الجزم
باللزوم وتعريفهم اللازم الغير البين بما لا يكفي تصور الملزوم في الجزم باللزوم بناء على تعريفهم اللازم البين بما يلزم
من تصوره الجزم باللزوم اي التعريف بالمعنى الاخص مما يحتاج في الجزم باللزوم الى الوسط بناء على تعريفهم البين بالمعنى
الاعم المذكور هكذا استلزام تصور الملزوم لتصور اللازم فلا يتفق دلالة الالتزام في اللازم البين بالمعنى الاعم واللازم
الغير البين نعم يمكن ان يستلزم فيهما تصور الملزوم فيمكن اتفاق دلالة الالتزام فيهما وقد بسطنا الكلام في المقام في بحث
المنطوق والمفهوم في الاصول وربما قيل ان اللازم البين بالمعنى الاخص ما يلزم تصوره من تصور الملزوم كما يلزم التصور
البصر من تصور العمى وربما يتوهم منه كون العمى لازما للبصر من باب اللازم البين بالمعنى الاخص وهو مدفوع بانه ليس الا
من باب التمثيل اي تمثيل اللازم البين بالمعنى الاخص بالبصر بالنسبة الى العمى بل الامر من باب التشبيه اعني تشبيه
استلزام تصور الملزوم البين بالمعنى الاخص باستلزام تصور العمى لتصور البصر حوالة لما تقدم من الكلام في العمى في
باب دلالة الالتزام كيف لا ولا مجال لتخيل كون البصر من باب العرض اللازم للبصر اما لو قيل ان اللزوم اعم من اللزوم الذهني
واللزوم الذهني واللزوم الخارجي بناء في اللزوم الذهني في باب العمى والبصر قلت انه لابد في اللازم البين بالمعنى الاخص
من حيث العارض والمعروض غاية الامر بناء على تعميم اللزوم للزوم الذهني وربما قيل باختصاصه باللزوم الذهني
اللزوم الخارجي هو عموم اللزوم للزوم الكلية لحقيقة الانسان ولا ما سرى به لكون الامر فيه من باب العارض والمعروض
ولا مجال للتعميم للبصر بالنسبة الى العمى اما الثاني فلخروج انصراف المطلق الى الفرد الشايع بناء على خروج الانصراف
عن الاستعمال في الفرد الشايع على ما حررناه في محله وكذا التعريض وكذا دلالة المطلق على الاطلاق بناء على كونها
مستندة الى اللفظ وكذا براعة الاستهلال وكذا دلالة الايماء في وقوع الواقعة وكلام المتكلم الواحد كما في

وكذا ما عند الحاجبي والعضد من دلالة الايماء وهو ما لو كان مدلولا عليه بتوسط الاقتران مما لولا عليه نظيره لبعد
الاقتران ومثلاه بقول النبي صلى الله عليه وآله وقد سئلته الخثعمية بقولها ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج
فان حججت عنه اينفعه ذلك ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بان يقضى حيث انه
سئلته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره المسئول عنه علة للنفع حيث انه لولا هذه العلية لبعد الاقتران اي ذكر النظير عقيب
السؤال لكنك خبير بان المثال غير مطابق للمثل حيث ان قوله صلى الله عليه وآله فدين الله احق بان يقضى يدل على نفع القضاء
عن الحج بالصراحة ويدل ايضا على كون قوله ارايت لو كان على ابيك دين مربوطا بالسؤال نعم قوله هذا مع قطع النظر عن قوله
فدين الله احق الخ يطابق ما ذكره فالدلالة لا يكون لها ضابطة لا تنحصر بل لها باب اوسع مما ذكرناه هذا ولما جرى في المقام ذكر

براعة الاستهلال وهو حسن مشهور والمقصود به غير ظاهر في التلهى فقد اعجبني ان اشرح فيه الحال على حسب ما يقتضيه المجال
فنقول انه قال في انوار الربيع من البلاغة حسن الابتداء ويسمى براعة المطلب هو عبارة عن ان يتانق المتكلم في ابتداء كلامه
ويأتي باعذب الالفاظ واجزلها وارقها واسلسها واحسنها نظما والطفها سبكا واصحها مبنى واوضحها معنى واخلاها عن الحشو
والركة والتعقيد والتقديم والتاخير الملبس والذي لا يناسب ثم قال واعلم ان المتاخرين فرعوا على حسن الابتداء براعة الاستهلال
فالبراعة مصدر قولهم برع الرجل براعة على وزن ضخم ضخامة اي فاق اصحابه في العلم او غيره والاستهلال يطلق على معان منها
يشتمل على نوع افتتاح فاستهل رأى الهلال واستهل المولود صاح في اول زمان الولادة واستهلت السماء جاءت
بالهلل بفتحتين وهو اول المطر وكل من هذه المعاني مناسب للمنقول منه الى المعنى الاصطلاحي وهو ان يكون اول الكلام دالا
على ما يناسب حال المتكلم متضمنا لما سيق الكلام لاجله من غير تصريح بل بالطف اشارة يدركها الذوق السليم اقول
لعل مرجع الامر في براعة الاستهلال الى استعمال البراعة في حسن مخصوص تجوزا لمناسبة حسن التفوق في العلم وغيره على الغير
استعمال الاستهلال في الافتتاح مجازا لمناسبة اشتمال الاستهلال على كل من الوجوه المذكورة على الافتتاح فالمرجع الى حسن
الافتتاح بحسن مخصوص في الغرض لمناسبة صدر الكلام للمقصود ودلالته عليه كما لو كان خطبة كتاب الاصول مشتملا على
ما يناسب كتب الاصول حيث انه يشير الى كون الغرض رسم كتاب في الاصول وانما بنينا على استعمال البراعة في حسن مخصوص لكون براعة
الاستهلال هو اشتمال الكلام على حسن مخصوص وهو الاشارة الى المقصود والا فقد يكون حسن الافتتاح بغير ذلك كما
ذكر في براعة الاستهلال اخص من براعة المطلب الا ان يكون براعة المطلب مخصوصا بما لو كان الحسن بغير الدلالة على المقصود
فيكون النسبة من باب التباين وبالجملة يمكن ان يكون الاصطلاح في براعة الاستهلال خاليا عن المناسبة كما في براعة المطلب لبعد
مناسبة المطلب للابتداء وان يناسب البراعة للحسن كما في براعة الاستهلال الا ان يقال ان الابتداء مطلب من المطالب فالتجوز من الاعم
الاخص الا ان يقال ان الابتداء ليس من المطلب بل ما يكون من المطلب بما هو للمبتداء ولو قيل انه لابد في النقل من المناسبة للزوم
العلاقة في التجوز ان النقل لا يخرج عن التجوز قلت انه لا يلزم في النقل علاقة المنقول مع المنقول عنه وان لا يخرج النقل عن
التجوز بشهادة ان طائفة من اقسام النقل لا علاقة فيها للمنقول مع المنقول عنه كما لو كان النقل عن الحرف وجملة فعلية او جملة
اسمية وهكذا نعم لابد في صحة المجاز في غير النقل عن التجوزات الشائعة المتعارفة من العلاقة والاوجه ان يقال ان النقل
ان كان بالتعيين فلا يلزم فيه المناسبة والعلاقة وان كان بالتعين فلابد من المناسبة والعلاقة لابتنائه على التجوز فالامر في
براعة المطلب كذا براعة الاستهلال مبناء على الخلو عن المناسبة محل الاشكال اذا عرفت ما تقدم نقول ان الظاهر بل بلا
اشكال ان الاكثر على اعتبار الظن في المقام لكن حكم الفاضل التوني باختصاص حجيته بمفهوم الموافقة وحجية دلالة الاقتضاء
والايماء والاشارة بما لو كانت قطعية وجرى في بحث تعارض الاحوال على ان الاولى التوقف في جميع صور التعارض ثم حكم بعكس
الدليل على جواز الاعتماد على الظن المتحصل من كثرة المؤنة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ووافقه السيد الصدر والحق ان دلالة
الالفاظ على المعاني المعروفة كونها حقيقة سواء كان كونها حقيقة فيها معلوما او مظنونا قطعية وعليه يرتد دعوى الحاكي

والمشافهات في اليوم والليلة من التدريسات والمخاصمات والمطايبات وغيرها وعلى هذا المنوال الحال في المكاتيب المعمولة
بين الناس وعليه يجري الامر في ايات لكتاب فيما لم يشتبه مدلوله نحو الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
وكذا الحال فيما لم يشتبه مدلوله من الاخبار الواردة من ارباب العصمة وكذا تصنيفات المصنفين في جميع الفنون ودواوين
الشعراء فارسية كانت لفصاحتها في الدواوين وكانت عربية وان قلنا انه لو كان وضع اللفظ للمعنى ظنيا فكيف يكون
دلالة اللفظ عليه قطعية قلت لا منافاة بين الظن بالوضع والعلم بالارادة اي العلم بارادة المعنى المظنون كونه موضوعا
له من اللفظ وان قلت انه يحتمل التجوز في اللفظ والحمل على المعنى الحقيقي لا يتعين الا بعد انتفاء احتمال التجوز ولا
شك ان عدمه مظنون وكذا يحتمل النقل وعلى تقديره لا يبقى الوثوق بارادة المعنى المنقول عنه دون المعنى المنقول اليه
فالحمل على المعنى اللغوي موقوف على عدم النقل الى غيره وهو ظني لا قطعي لان دليله الاستقراء وهو ظني وكذا يحتمل
الاضمار وعلى تقديره لا يكون المراد من اللفظ ما هو الظاهر منه بل المراد ما يناسب المضمر فلا يتعين اللفظ في ظاهره الا مع
انتفاء الاضمار وهو ظني فمع هذه الاحتمالات كيف يتاتى دعوى القطع بالدلالة قلت ان الاحتمالات المذكورة ضعيفة من قبيل
الاحتمالات العقلية بل كثيرا ما لا يخطر ببال السامع فلا تنافي حصول القطع بالدلالة للمخاطب ولا اعتداد بها في اكثر الموارد
بالنسبة الى غير المخاطب فلا تنافي حصول القطع بالدلالة لغير المخاطب وان قلت ان احتمال حالة القرينة الحالية على
خلاف الظاهر في الاخبار قائم بالنسبة الى غير المخاطب فلا مجال لحصول العلم بالدلالة لغير المخاطب قلنا ان قيام القرينة
الحالية على ارادة خلاف الظاهر في غاية الندرة في عموم المحاورات فلا يمانع عن حصول العلم واما على تقدير الظن بالدلالة
فلا ريب في اعتباره لقيام الاجماع عليه كيف لا وقد شاع وذاع رجوع العلماء باصنافهم الى الكتب والتفاسير من المصباح و
شائر كتب التفسير مع عدم ثبوت عدالة المفسر ولو في المعنى الاسمي بما هو مصطلح ... على الوجه كما مر وعلى هذا يجري
الى يوم القيامة بل طريقة الناس مستمرة جارية عليه بالاخذ المتوال الحال في الشرايع كافة ولا فرق في ذلك بين المشافهة و
الكتابة كما انه لا فرق في الكتابة بين الكتب والبيانية وغيره فلو لم يكن هذه الطريقة مرضية لمنع عنها ولو بالنسبة الى المشافهة
ولم يمنع عنه قطعا والا لتواتر لعموم البلوى مضافا الى ان الظن بالدلالة يقتضي الظن بالحكم فيكون حجة الا ان يقال ان
احتمال التقية يمانع عن حصول الظن بالحكم لكنه يندفع بان التقية نادرة فلا يمانع احتمال التقية عن حصول الظن بالحكم
من الظن بالارادة مع ان دعوى ممانعة التقية عن الظن بالحكم مبنية على كون اللفظ مستعملا في معناه في صورة التقية
فلو كان القضية خبرية فيكون الامر من باب الكذب المجوز للمصلحة الا انه يمكن ان يكون من باب التجوز مع اختفاء القرينة
كما انه يمكن ان يكون الامر من باب عدم استعمال اللفظ في المعنى نظير الاهمال كما هو مقتضى بعض كلمات المحقق القمي الا ان يقال
انه لا بد من كون الظن مما لم يثبت خروجه عما ثبت التعويل عليه عند اهل العرف في استكشاف المراد كالظن
المستند الى القياس على القول باعتبار الظن الشخصي الا فيعمل بظاهر اللفظ على القول باعتبار الظن الشخصي ومن باب
اعتبار الظن النوعي ويعمل بالاصل على القول باعتبار الظن الشخصي فلو شك في التداول لا يتاتى اعتبار الظن على القول
باعتبار الظنون الخاصة بخلاف القول باعتبار مطلق الظن لحصول الظن بالحكم لكن نقول ان خروج القياس عما تداول في
استكشاف المراد بعد تصور صورة افادة القياس الظن بالمراد محل المنع وبعد تسليم الخروج لا ضير فيه لعدم ممانعة الخروج
عن العمل بالمظنون ارادته لعدم شمول النواهي للظن المستفاد من القياس في استكشاف المراد فيكون الظن المذكور مشكوك
الحال فيتاتى حجيته بناء على حجية مطلق الظن نعم بناء على حجية الظنون الخاصة لا يتاتى حجية الظن الذي لم يثبت
تداوله كما يظهر مما مر فضلا عما ثبت عدم تداوله الا انه لو كان الظن بالمراد مستفادا من اللفظ بشرط القياس فيتاتى
حجيته بناء على حجية الظنون الخاصة فضلا عما لو كان الظن بالمراد مستفادا من الظن الذي لم يثبت تداوله الا ان
يقال ان القدر المتيقن حجيته من الظن اللفظي ما لم يكن حصوله بشرط القياس والظن الذي لم يثبت تداوله لكنه

من سموت والارض وما بينهما بقوله ... قدس سره

القران فقال لا بعلّة لكن عرفت انه علّة في المرة الاولى فقال ان يعقوب لا يناسب للامر بالقطع وربما يناسب للغلبة شعدة

مدفوع بعد عموم ما دل على حجية الظن اللفظي للظن المستفاد من اللفظ بشرط العباس بالقطع بعدم الفرق بين الظن المستفاد من اللفظ بالاستقلال في الظن المستفاد منه بشرط القياس فصار الظن المستفاد من اللفظ بشرط الظن الذي لم يثبت بدليله وربما يقتضي مجموع كلمات المحقق القمي في بحث الكتاب وبحث حجية خبر الواحد واول بحث الاجتهاد ثبوت حجية الظواهر بالنسبة الى المشافهين بالاجماع وكذا الحال فيمن قصد افهامه ولم يكن مخاطبا بالمشافهة كما في الكتب المصنفة ومنه الكتاب لو علمنا بكونه من باب الخطابات الكتبية لكن لو لم نعلم به وكان مقتضى الاخبار حجية ما يستفاد من الكتاب لكل من استفاد منه فالظن المستفاد منه ثابت حجيته بظن ثابت الحجية لا بالعلم واما الظن المستفاد من الظواهر بالنسبة الى غير المشافهين في الخطابات الشفاهية وغير من اريد افهامه في الخطابات الكتبية كما في المكاتيب المتعارفة المرسلة من شخص الى شخص فحجيته مبنية على حجية مطلق الظن لكنه مدفوع بانه لا فرق كما يظهر مما مر في الاجماع كطريقة الناس بين المشافه وغيره فانه كما يعمل الناس بما يستفاد من الكلام المتوجه اليهم بالمشافهة او الكتابة كذا يعملون بالمستفاد من الكلام المتوجه الى الغير بالمشافهة او الكتابة عند مسيس حاجتهم الى العمل بالكلام المذكور ومثلا لو تضارف شخص بالمكتوب من شخص الى شخص وكان في المكتوب استدعاء عمل من الشخص المتصادف فيعمل الشخص المتصادف بالمكتوب على طبق ما لو كان المكتوب اليه نفسه الا ان يقال ان الغالب مما يقع في طريقة الناس هو عمل الشخص بالكلام المتوجه الى نفسه واما العمل بالكلام المتوجه الى الغير فهو نادر فلا ينفع الا بناء على بعد ثبوت الاطلاع عليه بالاسباب المتعارفة بعد ثبوت وقوعه في ازمنة الحضور الا ان يقال بالقطع بعدم الفرق وربما يتوهم ان مقتضى ما ذكر من المحقق المذكور تسليم ثبوت حجية ظواهر الالفاظ من باب حجية ظن خاص ثابتا بدليل الانسداد ويندفع بان قيام الاجماع على حجية ظن خاص لا ينافي حجيته من باب حجية مطلق الظن لاجمال حال الاجماع كيف لا وقد تقدم ما ذكره المحقق من انه لو قيل بحجية خبر الواحد فكانه قيل بالعمل بالظن فلم يثبت حجية ظن خاص من حيث الخصوصية ولما لم يثبت هذا فيثبت حجية مطلق الظن بناء على كون تعدد ثبوت جهة الخصوصية بعد ثبوت اعتبار الظن الخاص في حجية مطلق الظن كيف لا ومقتضى مقالة المشار اليها انه لو ثبت حجية ظن خاص فحجيته من جهة حجية مطلق الظن بل الظاهر انه لم يثبت جعل طريق من الشارع في هذه الشريعة بالنسبة الى الاحكام راسا فكلما ثبت حجية بعض افراد الظن فالامر من باب ظهور بعض افراد العام وههنا مطالب **الاول** ان مقتضى عدة لا له الاقتضاء من اقسام الدلالة كون الدلالة اعم من افادة المقصود باستعمال اللفظ في المعنى او الافادة بالاضمار حيث ان المدار في الدلالة الاقتضاء على ارتكاب الاضمار بمقتضى الضرورة من جهة العقل والشرع او العادة وتفصيل الحال موكول الى ما حررناه في محله وربما يعبر عن الاضمار بالمجاز في الحذف وليس بشيء اذ المدار في المجوز على استعمال اللفظ في غير الموضوع له ولا استعمال للفظ في غير الموضوع له في باب الحذف والاضمار **الثاني** ان مقتضى عدة دلالة الايماء ودلالة الاشارة من اقسام الدلالة عموم الدلالة للكشف عن الاعتقاد فلا يختص الدلالة بالكشف عن الارادة او المقصود بالافادة اذ المدار في دلالة الايماء على استكشاف العلية من جهة بعد المقارنة لولا العلية كما في باب المواقعة في واقعة الاعرابي حيث قال هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فقال صلى الله عليه وآله كفر حيث انه لولا علية المواقعة للكفارة لبعد الامر بالكفارة بعد السؤال عن المواقعة في الصوم وان امكن الاخلال بالجواب وبيان الامر كما في قوله سبحانه يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس وقوله سبحانه يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وكذا جواب موسى عن سؤال فرعون بقوله وما رب العالمين بقوله رب السموات والارض وما بينهما وربكم ورب آبائكم الاولين وكذا ما رواه الشيخ في التهذيب بالاسناد عن معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اقول اميناذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال هم اليهود والنصارى لكن ربما حمل عليه قوله عليه السلام هم اليهود والنصارى على التشنيع على المخالفين والغرض ان الذين يقولون امين في الصلوة اشباه اليهود والنصارى بحذو النعل بالنعل وكذا ما سئله السائل عن الباقر عليه السلام كما في بعض روايات الكافي في باب شان انا انزلناه في ليلة

في عموم الدلالة للكشف عن الاعتقاد

الفقه وتفسيره عن نزول جبرئيل وغيره من الملئكة على الائمة عليهم السلام فقال عليه السلام اما الانبياء والرسل فلا شك في نزول جبرئيل عليهم ولا بد لمن سواهم من اول يوم خلقت فيه الارض الى اخر فناء الدنيا ان يكون على الارض حجة ينزل ذلك الملك تلك الليلة الى من احب من عباده بناء على ما ذكره العلامة المجلسي في الحاشية بخطه الشريف من انه اعرض عن جواب السائل لكن اشعارا بانه لا يعلمه ذلك فقال الاظهر انه للتقية لانه لم يكن مأمونا او لقصور عقله لئلا يتوهم النبوة في حقهم لكن الاظهر الدلالة على نزول جبرئيل وغيره من الملئكة على الائمة عليهم السلام لانهم اجل عباد الله والمذكور في الرواية النزول على من احب الله من عباده ممن عدا الانبياء والرسل وكذا ما رويه في الكافي في كتاب الصلوة في باب قراءة القران بالاسناد عن ابي هرون المكفوف قال سئل رجل ابا عبد الله عليه السلام كم يقرأ في الزوال فقال ثمانين اية فخرج الرجل فقال يا باهرون هل رأيت شيخا اعجب من هذا الذي سألني عن شيء فاخبرته ولم يسئلني عن تفسيره هذا الذي يزعم اهل العراق انه عاقلهم يا باهرون ان الحمد سبع ايات وقل هو الله احد ثلث ايات فهذه عشر ايات والزوال ثمان ركعات فهذه ثمانون اية حيث انه كان السؤال عن الايات المقروة في نفسه في نوافل الظهر والجواب مبني على بيان الايات المقروة في نافلة الظهر الا انه قد انكشف حقيقة الحال فيما من السؤال لغير السائل وكذا ما رويه في التهذيب في زيادات الصلوة من الجزء الاول في باب فضل الصلوة والمفروض منها والمسنون بالاسناد عن عمار الساباطي قال كنا جلوسا عند ابي عبد الله عليه السلام فقال رجل ما تقول في النوافل فقال فريضة ففزعنا وفزع الرجل فقال ابو عبد الله عليه السلام انما اعني صلوة الليل على رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله يقول ومن الليل فتهجد به نافلة لك الا انه انكشف حقيقة الحال فيما من السؤال للسائل قال شيخنا البهائي في حاشية التهذيب لعلهم كانوا يتذاكرون خواص النبي صلى الله عليه وآله وان الليل فرض ولم يفطنوا بكون الكلام في عبادته صلى الله عليه وآله بل ظنوه عاما فلذا انفزعوا وكذا ما رويه في الكافي في باب بعض طلاق السنة والعدة ومن اوجب الطلاق وفي التهذيب في باب احكام الطلاق كلاهما عن حريز بالاسناد عن البزنطي عن الكاظم عليه السلام انه سئل عن اشهاد رجلين ناصبيين على الطلاق فقال من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق وما رويه في الفقيه في باب من يجب رد شهادته ومن يجب قبول شهادته وفي التهذيب في باب البينات بالاسناد عن عبد الله بن المغيرة قال قلت للرضا عليه السلام رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبيين قال كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته بناء على ما جرى عليه بعض الاصحاب من حمل شهادة العدل عن الجواب على التعبير عما هو جامع بين التقية والحق لانهم لا زالوا يستعملونه حتى قالوا لبعض اصحابهم في بعض نصوص الطلاق قلنا معلمين لهم انكم لا تحسنون مثل هذا اي فتجوز بينهما بعبارة جامعة فالمراد بمعرفة الخير والصلاح المؤمن العدل الذي قد يقال انه مقتضى الفطرة لكن على ذلك يكون مقتضى الجواب ظاهرا الجواز طلاقا للناصبي وواقعا عدم الجواز فلم يثبت العدول عن الجواب بل على ذلك لزم العدول عن الجواب في جميع موارد الجواب بما يقتضيه التقية وكذا ما رويه في الكافي والتهذيب بالاسناد عن حماد بن عيسى عن بعض الاصحاب عن ابي عبد الله عليه السلام من انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال امسح على كفيك من موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا بل الجواب فيه لا يرتبط اجزائه بعضها ببعض لكن بحسب العلامة المجلسي في حاشية التهذيب في اصلاح الحال بان الظاهر ان الغرض الزام العامة في القول بوجوب المسح في التيمم من المرفقين بان الله سبحانه لما ذكر اليد في باب القطع ولم يحده لكن ثبت من السنة ان القطع من الزند وفي الوضوء حدها بالمرفق فتبين انه كلما اطلق الله سبحانه اليد اراد منها الزند ولذا قال وما كان ربك نسيا اي انه تعالى لم يفسر سائر احكامه الا انه لا يتم هنا من موضع التيمم بموضع القطع الا ان يقال انه لا بأس به في مقام الالزام كما هو المدعى مع ان موضع القطع اصول الاصابع بل الاختلاف المشهور فيثبت ان موضع التيمم هو الزند ثم عن بعض كون موضع التيمم هو موضع القطع فلم ينقطع الاختلاف ولم يبن اصلاح الحال اللهم الا ان يحمل الحكم بتيمم موضع القطع على التقية لمصير بعض العامة الى كون القطع من الزند لكنه بعد ما نائبه احال التقية في العلماء لانهما منكر لا لانكار التيمم من المرفق والحاكم بكون الانكار مبنيا على التقية دون الحكم بتيمم موضع القطع من قبيل التنبيه في الفصل من الجنس بعد

احتمل العلامة المشار اليه وجها اخر في الباب ذكر الفاضل الجاجرمي كلا من الوجهين في صورة التساوي هنا وفي الحديث المذكور الاحتمال ايضا من جهة مرجع الضمائر اذ ضمير قال راجع الى الامام عليه السلام وضمير قال في قوله قال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق راجع الى الله سبحانه وضمير قال في قوله قال هما كانت تلك نبيا راجع الى الله سبحانه ايضا واحتمل الفاضل المشار اليه كون الضمائر راجعة باجمعها الى الامام بكون قال وكانت قالتا بمعنى الا او تمثل ونحوها وهو كما ترى وكذا ما تقدم في البحار من ان رجلا من اهل المدائن كتب الى الهادي عليه السلام يسئله عما بقي من ملك المتوكل فكتب صلوات الله عليه بسم الله الرحمن الرحيم قال تزرعون سبع سنين دابا فما حصدتم فذروه في سنبله الا قليلا مما تاكلون ثم ياتي من بعد ذلك سبع شداد ياكلن ما قدمتم لهن الا قليلا مما تحصنون ثم ياتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون لكن الظاهر ان الغرض من الجواب تعيين ما بقي من ملك المتوكل بخمس عشرة سنة بينها ذيل قول الراوي فقتل في الخامس عشر ولعل الظاهر ان المدرك في اكثر الكلمات على اختصاص ذلك الا بما ثبت الشمول الاولوية تعميمها لوقوع الواقعة كما نظر في تصفحه مما فيها فاذن ظاهرة فان الظاهر منه علية نجاسة الفارة الموجودة في الماء للامر بالاراقة وكذا التعميم لكلام المتكلم الواحد ومنه قوله سبحانه ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة واتقوا النار التي اعدت للكافرين حيث ان ظاهر الاية كون التوعيد بالنار على اكل الربوا فهو من الكبائر بناء على كون المدار في الكبيرة على التوعيد بالنار في الكتاب او التوعيد بالنار في الكتاب والسنة او التوعيد بالعقاب في الكتاب او السنة لكن لا يناسبه توصيف النار بالاعداد للكافرين الا على تقدير كون الغرض تشبيه اكل الربوا بالكفر بل نظيره في الايات غير عزيز ومنه قوله سبحانه ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا قال البيضاوي في تفسير ان العزة استئناف بمعنى التعليل كانه قيل لا تحزن بقولهم ولا تبال بهم لان الغلبة لله جميعا لا يملك غيره شيئا فهو يقهرهم وينصرك عليهم وكذا قوله سبحانه وانزلنا الحديد فيه باس شديد ذكر البيضاوي ان قوله سبحانه فيه باس شديد حال يتضمن التعليل فهو بمنزلة لان فيه باسا شديدا ومنه ايضا قوله سبحانه فاخلع نعليك انك بالواد المقدس ذكر البيضاوي ان قوله سبحانه انك بالواد المقدس تعليل للامر باحترام البقعة ومنه ايضا استنباط سيدنا في اثبات حجية خبر العدل من اية النبا نظرا الى اقتران الحكم بوصف مناسب لو لا عليته لبعد الاقتران كما تقدم وبذلك ينفتح باب واسع كثير النفع والجدوى ومن منافعه استفادة كون النهي عنه للفساد فلا يقتضي الفساد حيث انه لو امر بشيء ونهى عما يمنع عنه اي عن ضده او عن بعض اضداده فان الظاهر من النهي كون العلة في تحريم المنهي عنه هو الامر بالمامور به لبعد الاقتران اي تعقيب الامر بالنهي لولا ذلك ومنه قوله سبحانه فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع حيث ان الظاهر من قوله سبحانه وذروا البيع كون علة النهي هو وجوب صلوة الجمعة فصفة مما نعة البيع عن صلوة الجمعة والظهور من جهة بعد الاقتران اي تعقيب الامر بالنهي عن البيع لولا ذلك ومن ذلك ما رواه في التهذيبين بالاسناد عن جميل بن دراج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجعل يتصدق على ولده بصدقة وهم صغار اله ان يرجع فيها قال لا الصدقة لله حيث ان الظاهر ان قوله عليه السلام الصدقة لله تعليل للنفي ومن هذا الاستدلال بعموم العلة على عدم اشتراط الاقباض فيه فلا يتطرق فساد البيع وقد اسلفنا بناء على دلالة النهي في المعاملات على الفساد ومن قبيل ذلك بعض اخبار الغبن وكذا بعض اخبار نفي الضرر والضرار لكن الموارد مختلفة ففي الاكثر يستفاد علية المتقدم للمتاخر وفي البعض يستفاد علية المتاخر للمتقدم كما فيما ذكر من بعض اخبار الغبن وبعض اخبار الضرر والضرار وبالجملة مرجع الامر الى افادة احد المقترنين علية للاخر ملاحظة بعد الاقتران لولا العلية والاوجه التعميم لغير افادة العلية بكون المدار على افادة الكلام لامر بقرينة بعد الاقتران لولا الغرض من الكلام افادة ذلك المراد ومنه قوله سبحانه ربكم اعلم بما في نفوسكم بعد المبالغة في الاحسان بالوالدين اذ لعل الظاهر ان الغرض حرمة اضمار السوء بالنسبة الى الوالدين قال البيضاوي كانه تهديد على ان يضمر لهما سوءا واستثقالا لا بل الاوجه التعميم لغير الاقتران بكون المدار على افادة الكلام ما لولاه لبعد الكلام ومنه النهي عن ضد المامور به او عن بعض اضداده كما لو قيل لا تصل في زمان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد اذ الظاهر من هذا الكلام كونه من باب المبالغة في ازالة النجاسة عن المسجد وان قلت لا دلالة في الكلام في هذه الصورة على كون علة النهي هو

وجوب المامور به وانما هو من مجرد حكم العقل فلتامل وان تمسك بما في الكلام المكتشف عن ارادة افادة العلية لكن في شانها
دلالة التنبيه والايماء مما الكشف عن الارادة والمدار على الكشف عن الاعتقاد بحكم العقل ومفادها كيفما اتفق الظن المستفاد
للفظ وان لم يكن مستفادا منه وتوقف الجملة بل لا يتوقف بل ان يتم التبادر التعقل لكن يتوقف امره بما في الاشكال على التعميم الاخير
في تنقيح المناط المستلزم بعد ثبوته الا ان الجميع بثبوت الملازمة والا فلا حاجة الى تحصيل ثبوت العلة المشترك والتشخص للتا
ولا بد عليه ... فلا يقتضي بعد الاقتران لا انعدام الوجود او اقتران الوجود بالانعدام مانعه تسمو بيتو المنعقد
حدوث وجود الموجود او بقائه وجود الموجود عن بعث وجود المنعقد وبعبارة اخصر مانعه الموجود عن وجود المنعقد
مثال ذلك بعد بيع ومكان فيا ابيه عمرو وتجري الاطلاع على دخل زيد فسبقها منه مانعه كون هند في المكان عن كون
عمرو فيه وما يجي زيد مكان فيه بعث عمرو منه فسبقها منه مانعه كون زيد في المكان عن كون عمرو فيه لكن يمكن ان
يقال ان المتعارف في المقام بان الوجود والانعدام مقتضي بعد الاقتران عليه الوجود للانعدام فيدخل الامر فيما
وتماسمعت يظهر الكلام فيما حكم به العضدي تبعا لابن الحاجب من ان الضابطة في التنبيه والايماء انما هي الاقتران
بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا قال فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد وهو مثل العضدي
كالحاجبي كون الحر للتعليل بالموافقة في واقعة الاعرابي وبانه سئل النبي صلى الله عليه وآله عن جواز بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن ومثلا كون النظير للتعليل بقوله صلى الله عليه وآله وقد سئلته الخثعمية
ان ابي ادركه الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت بنفعه ذلك ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت
نعم فقال فدين الله احق بان يقضى حيث انه سئلته صلى الله عليه وآله الخثعمية عن دين الله فذكر صلى الله عليه وآله نظيره وهو
دين الادمي فنبه على كون القضاء فيه علة للنفع فالمفهوم ان القضاء في نظيره المسئول عنه علة للنفع اذ لولا هذه العلية
لبعد الاقتران اي ذكر النظير عقيب السؤال ونظيرهما رواه شيخنا البهائي في صلوة الحبل المتين مع الصحيح عن زرارة قال
قلت لابي جعفر عليه السلام اصلي نافلة وعلى فريضة او في وقت فريضة قال لا انه لا يصلي نافلة في وقت فريضة ارايت
لو كان عليك من شهر رمضان كان لك ان تتطوع حتى تقضيه قال قلت لا قال فكذلك الصلوة قال فقايسني وما
يقايسني سبقه الى ذلك الشهيد في الذكرى والروض وصاحب المدارك ونقله المحدث الكاشاني في المعتبر
في باب كراهة التطوع وقت الفريضة عن الحبل المتين ولم اقف عليها بعد التتبع في كتاب الوافي الذي جمع فيه الكتب الاربعة
ولا كتاب الوسائل الذي زاد فيه على ما في الكتب لكن كفى بالناقلين المذكورين المعتبرين من الناقلين هو الشهيد
وصاحب المدارك وشيخنا البهائي كما تقدم وقد نقل الوالد الماجد عند الكلام في تجري الاجتهاد كون الخبر المذكور
مذكورا في كتاب الصوم حيث انه حكى عن بعض معاصريه المقصود به المحقق القمي في الغنائم جواز الوضوء المندوب لمن
عليه الوضوء الواجب تمسكا بالاصل والاطلاقات مع ان مقتضى عموم العلة في الخبر المذكور عدم الجواز لكنه لم يطلع
عليه لكونه مذكورا في كتاب الصوم لكنه من باب الاشتباه نعم روى في صلوة التهذيب في باب كيفية الصلوة وصفتها
في شرح قول الشيخ في المقنعة ثم ليصل ركعتي الفجر بالاسناد عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن ركعتي
الفجر قبل الفجر او بعد الفجر فقال قبل الفجر انهما من صلوة الليل ثلاثة عشر ركعة صلوة الليل تريد ان تقايس لو كان
عليك من شهر رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدء بالفريضة ومع ذلك الفاء في المثال الثالث
تدل على علية ما قبلها لما بعدها اعني علية الجفاف لعدم جواز البيع فتصنيفه دلالة الفاء الفصيحة على علية ما قبلها
لما بعدها ولذا تدخل على ما هو الجزاء في المعنى نحو زيد فاضل فاكرمه لكن الفاء قد تدل على علية ما بعدها لما قبلها
لذا تدخل على ما هو الشرط في المعنى نحو اكرم زيدا فانه فاضل فياتي الدلالة على العلية في المقام بالصراحة ويخرج الامر عن
دلالة التنبيه وربما اعتذر العضدي بان دلالة الفاء وان دلت على العلية لا تنافي دلالة الاقتران على العلية لكن

الاقتران على العلية مع فرض عدم دلالة الفاء واذن على العلية والظاهر بل بلا اشكال ان مقصوده من دلالة الفاء
واذن انما هو دلالة المجموع لا كل واحد كيف لا وذو جوده كعدمه وانت خبير بان الظاهر من التمثيل في غير الموارد مطابقة
المثال للممثل فعلا وما ذكره انما ينفع في المطابقة شأنا وبما ذكر يظهر الحال في المثال الاخر وكذا الحال في المثال الثاني
فان قوله صلى الله عليه وآله فدين الله احق بان يقضى بمنزلة ان يقال فينفعه الحج بالفحوى وفي نظير المقام ان قوله عليه السلام
والا فانه على يقين من وضوئه في حديث الخفقة والخفقتين وهو معروف انما يدل على اعتبار الاستصحاب من باب عموم التعليل
لو لم يتعقب بقوله عليه السلام ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر والا فالدال على ذلك انما هو عموم ذيل العلة
لا عموم التعليل حيث ان عموم التعليل انما يتاتى في صورة اضمار الكبرى الكلي والاقتصار على التعليل نحو حرمت الخمر
لاسكارها واما لو قيل بعد ذلك كل مسكر حرام فعموم ذيل العلة يخرج الامر عن عموم التعليل وقد حررنا الحال في محله نعم
نظير الاقتصار على قوله عليه السلام والا فانه على يقين من وضوئه قوله عليه السلام فان له صلوة اخرى في صحيح زرارة لا ينبغي للرجل
ان يدخل مع قوم في صلوتهم وهو لا ينويها بل ينبغي ان ينويها صلوة اخرى فان كان قد صلى فان له صلوة اخرى فانه يدل
على جواز اقتداء المعيد بالمفترض في صلوة الكسوف من باب عموم التعليل بناء على ظهور قوله عليه السلام في صلوتهم في
الصلوة اليومية ولا ريب في الظهور حيث ان قوله عليه السلام فان كان قد صلى بمنزلة فان كان قد صلى فهو غير مانع عن ذلك
لان له صلوة اخرى والمقصود ان سبق الصلوة بالانفراد لا يمانع عن اعادة الصلوة لان صلوته بالجماعة تحسب صلوة
اخرى ثم انه قد نقل العلامة البهبهاني في بعض فوائده عن بعض الفحول بعد اعتبار الشك من كثير الشك في الوضوء وغيره
من الواجبات تمسكا بقوله عليه السلام في مضمرة زرارة وابي بصير المروي في التهذيب في باب احكام السهو في الصلوة وما يجب منه
اعادة الصلوة بعد الحكم بعدم اعتبار الشك من كثير الشك في الصلوة لا تعودوا الخبيث من انفسكم فتطمعوه نقض الصلوة
فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فان قوله عليه السلام لا تعودوا بمنزلة العلة اقول ان التعليل انما يتم بدلالة التنبيه
لكن قوله عليه السلام لا تعودوا الخبيث ليس من باب العلة الصريحة كما في قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك بعد الحكم
بالبناء على الاقل في الشك بين الاثنتين والاربع او بين الثلث والاربع فانه يفيد العلية بالصراحة ولذا يصح ان
يقال لانه لا ينقض اليقين بالشك بخلاف ما نحن فيه فان قوله عليه السلام المشار اليه يرجع الى ان يقال لانه يوجب تعويد الخبيث
من نفسكم اه فقد يكون المدار في التعليل على الظهور من الكلام دون الصراحة بخلاف العلية فان المدار فيها على
الصراحة وقد يكون المدار في كل من التعليل والعلية على الظهور من الكلام والمدار في دلالة الاشارة على استكشاف
بعض المطالب من باب كونه معتقدا بتوسط بعض القرائن العقلية او بدونها بل بمساعدة العرف فقط وقد استشهد
التمثيل لها بدلالة ايتي الحمل على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه مستفاد من الايتين مع عدم كونه مقصودا لشيء
منهما ولا بالمجموع وربما حكم المحقق القمي بانه يستفاد من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين وقال في الحاشية
وانما قلنا في الايتين ولم نقل من الايتين معللا بما ملخصه انه لا باس بكون ذلك مقصودا من مجموع الايتين نعم
المقصود منهما شيء اخر فان المقصود من احدهما بيان تعب الام وفي الاخرى مدة الفصال وقد سبقه الى ذلك شيخنا البهائي
في تعليقات الزبدة حيث حكم بانه يستفاد من الايتين كون اقل الحمل ستة اشهر والمقصود في الايتين امر اخر يعني في الاولى
اظهار تعب الام وفي الثانية بيان مدة الفصال فقال وانما قلنا في الايتين ولم نقل من الايتين لنكتة تركنا
التصريح بها امتحانا للاذهان الا ذكياء لكن نقول ان المدار في دلالة الاشارة على الكشف عن الاعتقاد بالشيء
وعدم تعلق ارادته ولو كان اقل الحمل مرادا من مجموع الايتين فيخرج الدلالة عن دلالة الاشارة ولا يجدي عدم الارادة
في الايتين اي من شيء من الايتين الا ان يقال ان المدار في دلالة الاشارة على عدم الارادة من كلام واحد
والارادة من مجموع الكلامين لا يوجب خروج الدلالة من دلالة الاشارة ومع ذلك نقول انه لا مجال لكون اقل

الحمل مراداً من مجموع الايتين او كان المقصود بالمقصود هو المراد كما هو الظاهر بلا اشكال اذ المجموع غير قابل للارادة
منه نعم لو كان المقصود بالمقصود هو المقصود بالافادة فلا باس به اذ كما يمكن مغايرة المراد مع المقصود بالافادة كذا يمكن
انفراد المقصود بالافادة من دون مراد في البين في الجملة فسر الاتيان في كلام الاكثر بقوله تعالى في سورة لقمان وفصاله
في عامين وفي سورة الاحقاف وحمله وفصاله ثلثون شهرا وغير واحد ذكر بدل الاول قوله تعالى في سورة البقرة
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لكن لا يتم الدلالة المذكورة بوجه حيث ان خروج العامين عن ثلثين
شهرا لا يقتضي لا تحقق الحمل بستة اشهر للزوم الكذب لولاه في اية الحمل والفصال واما كونها اقل مراتب الحمل فلا
يتاتى من ذلك مع انه يمكن منع الدلالة على تحقق الحمل بستة اشهر ايضا حيث ان العامين اكثر مرتبة الرضاع وان
جاز الزيادة بشهر او بشهرين والمرتبة الاقل حد عشرين شهرا ولا يلزم ان يكون الملحوظ في اية الحمل والفصال هو
الحد الاقل من الحمل والحد الاكثر من الفصال بل يمكن ان يكون الملحوظ في اية الحمل والفصال هو ستة اشهر لكونه من مراتب
الحمل في الجملة وان لم يتحقق به الحمل الا انه لا بد ان يكون لحكمة ومصلحة كما انه لو كان ستة اشهر من بعض مراتب الحمل لا بد
في اختصاصه بالملاحظة من حكمة وتجاذكر تصلح عدد الدلالة الالتزام من اقسام الدلالة والا فلو كان المدار في الدلالة
على خصوص المكشوف عن المراد او المقصود بالافادة لما صح عد دلالة الالتزام من باب الدلالة اذ لو كان اللازم مقصودا
بالاصالة فيكون الامر من باب المجاز ويكون الدلالة من باب المطابقة بناء على كون المدار في دلالة المطابقة على دلالة
اللفظ على تمام المراد بتعميم الوضع في تعريف دلالة المطابقة بدلالة اللفظ على تمام الموضوع له للوضع النوعي ولو
كان اللازم شريكا مع الملزوم في المراد من اللفظ او المقصود بالافادة منه يلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي معا ومن هذا ان السيد السند المحسن الكاظمي انكر دلالة الالتزام ويمكن ان يعد من باب دلالة الاشارة
دلالة ايتي الامشاج والاحتلام على دلالة الحمل على البلوغ بناء على كون غشا الاحتلام في الاية من باب ذكر بعض افراد
الكلي بكون المدار على مطلق انفصال المني عن محله من الطريق المعتاد او كون المدار على مطلق الانفصال ولو من الطريق الغير المعتاد
فضلا عن كون المدار على مجرد تحرك الطبيعة واحساس الشهوة وان لم ينفصل المني كما فيمن لم يخرج عنه المني لكن لو ان
الخروج بالوطي والاستمناء يتسر له كما هو غير نزر اما لو كان المدار على انفصال المني في النوم مع مداخلة خصوصية العنوان
المذكور فلا مجال للدلالة لكن ذلك خلاف الاتفاق بل محصل علامة البلوغ في انفصال المني خلاف الاتفاق وخلاف مقتضى
قوله سبحانه وابتلوا اليتامى حتى بلغوا النكاح وكذا قوله سبحانه ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده بناء على
كون المقصود بالاشد هو بلوغ القوة المحدودة بثمان عشر سنة بناء على اتحاد البلوغ في موارد اعتباره كما هو منه يعلم من
عد المحدث القاشاني فلا لكن في غير واحد من الاخبار تفسير الاشد بالاحتلام ولا مجال ايضا للدلالة المذكورة اعني دلالة
الحمل على البلوغ لو كان المدار في الاية على ذكر بعض افراد الغاء لكن يكون المدار على الخروج من الطريق المعتاد او مطلق الخروج
ولو كان من غير الطريق المعتاد وكذا دلالة النبوي هن نواقص عقل تمكث احديهن لا تصلي شطر دهرها على ان اقل الحيض
خمس عشرة يوما وكذا اكثر الطهر بانضمام عدم جواز ترك الصلوة للنفساء مستمرا ولو مع تخلل الفصل في غير زمان الحيض بناء
على كون المقصود بالشطر هو النصف قضيته كون الغرض من الرواية المبالغة في نقصان العقل لكن المبالغة في النقصان
لا تقتضي اختصاص الشطر بالنصف اذ تزيد المبالغة لو كان الغرض من الشطر زائدا على النصف كالثلثين مثلا مع ان المدلول
بدلالة الاشارة في المقام خلاف الاجماع لقيام الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة واقل الطهر عشرة وربما يتوهم ان
المقدمات هنا ثلثة بخلاف ايتي الحمل وايتي الامشاج والاحتلام لعدم الاحتياج هنا الى انضمام تعيين الشطر في النصف
لكنه ضعيف بان دلالة ايتي الحمل على كون اقل الحمل ستة اشهر يحتاج ايضا الى انضمام تنزه الله تعالى من الكذب والخطاء
ودلالة ايتي الامشاج والاحتلام على دلالة الحمل على البلوغ تحتاج الى انضمام كون غشا الاحتلام من باب ذكر بعض

افراد انقضاء المني وبعض افراد احساس الشهوة لامدخلية لخصوصية الخروج في المفهوم او ذكر بعض افراد الخروج من الطريق المعتاد او ذكر بعض افراد مطلق الخروج وهو من غير الطريق المعتاد وكذا دلالة ما ورد من عدم دخول الملئكة في بيت فيه تمثال او نحوه مع عموم العلة فيما ورد من ان كل بيت فيه كلب لا يصلى فيه لعدم دخول الملئكة على ان كل بيت فيه تمثال او نحوه لا يصلى فيه لكن لم يقل احد بحرمة الصلوة في بيت فيه كلب والظاهر انه لم يقل احد بحرمة الصلوة في بيت فيه الا النادر من الفقهاء فان المحكي عن الشيخ في المبسوط ابقاؤه على عمومه بالحرمة وهو المحكي عن ابي الصلاح في التماثيل بل قد نقل عن واحد ان المشهور اختصاص الكراهة بما لو كانت التماثيل بين يدي المصلي لكن جرى بعض الاواخر على عموم الكراهة وهو المحكي عن المختلف والاصباح والهداية والمقنع وعن ابن زهرة كراهة الصلوة على البسط المصورة بل عنه دعوى الاجماع عليها وجرى بعض الاعلام على الكراهة فيما لو كانت التماثيل بين يدي المصلي او البسط قال نحن في اثبات الكراهة على وجه العموم في ورطة عظيمة فضلا عن التحريم وتفصيل الكلام موكول الى محله وكذا دلالة ما دل على عدم جواز تغسيل المحارم كالزوجة الا انه يلقى على العورة ثوب خرقة بما يرد من ان حرمة الميت كحرمته حيا على جواز النظر الى المحارم ما عدا العورة ودلالة ما ورد من ان غسل الميت كغسل الجنابة وما ورد في علة غسل الجنابة من ان ما جرى عليه المشافهة يوهم ان يخرج من اعضاء الميت ظهوره بالغسل لكن على هذا اطراد حكم المشبه به لو كان متحدا او ظاهرا او احكامه لو كانت متعددة مع الاشتراك في الظهور في المشبه يكون من باب دلالة الاشارة وان يعترض عموم التشبيه عن دلالة الاشارة او كان وجه الشبه موكولا الى المتعاهد كما في التشبيهات العرفية وربما يقتضي بعض كلمات العلامة البهبهاني الاطراد المذكور في عموم التشبيه من باب دلالة الاشارة و مايريه لو كان وجه الشبه ثابتا بالخطاب اللفظي كما في التشبيهات الشرعية لكنه لا يتم فيما او كان وجه الشبه موكولا الى المتعاهد كما في التشبيهات العرفية كما يظهر مما سمعت انفا لكن الظاهر بل بلا اشكال ان المقصود هو القسم الاول وكذا دلالة قوله سبحانه فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب السورة بانضمام الاجماع على عدم وجوب قراءة القرآن في غير الصلوة وعدم وجوب قراءة ما زاد على الحمد والسورة في الصلوة لكن المدلول هنا انما يثبت لو ثبت بانضمام اللفظ والاجماع لا انضمام اللفظين كما هو الغالب المعهود في دلالة الاشارة ونظيره ما نقل في دلالة النبوي على ان اقل الحيض واكثر الطهر خمسة عشر يوما وكذا دلالة ما دل على تقديم سجدتي الشكر على نافلة المغرب بانضمام ما دل على استحباب تقديم نافلة المغرب على التعقيب بعد الدلالة وما دل على استحباب تاخير التعقيب عن سجدتي الشكر بعد البناء على كون التاخير من باب المستحب في المستحب اي كون تاخير التعقيب عن سجدتي الشكر مستحبا في التعقيب لا شرطا فيه وكذا دلالة ما روى من ان الكلب اخس من سائر الحيوانات بانضمام ما روى من كون الكلب موصوفا بالوفاء وتضمنه المحسن والعيان وما دل على خلو الانسان عن الوفاء كقوله سبحانه في سورة يونس واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضر مسه وقوله سبحانه في سورة العنكبوت واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضر مسه وقوله سبحانه فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجيهم الى البر اذا هم يشركون على ان الانسان اخس من سائر الحيوانات من الكلب وغيره وقد حررنا احواله في الرسالة المعمولة في الجبر والتفويض وقد الف بعض كتابا في فضل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب وربما حكم المحقق القمي في بحث الواجب الموسع كما مر بان مقتضى ما دل على سعة الظهر وما دل على جواز المسافرة في الوقت مطلقا اي قبل اداء الواجب بعده التخيير بين الاتمام والقصر للحضور والمسافرة فالاتمام مستصحب وجوب الاتمام لو سافر بعد انقضاء الوقت بمقدار اداء الصلوة وقد تقدم تزييفه ويقتضي في محله ايضا وقد عد غير واحد من الاواخر الاستقراء في الاخبار من باب دلالة الاشارة ويمكن ان يصلح به الاستناد الى الاستقراء من جماعة من الاخباريين

بعض ارباب الظنون خاصة كاستناد الفاضل التوني في وجوب مقدمة الواجب الى الاستقراء في الآيات والاخبار و
كذا في ترجيح جانب النهي في باب اجتماع الامر والنهي على القول بعدم جواز الاجتماع الى الاستقراء وكذا في حجية الاستصحاب
الا انه قد قدح فيما ادعاه استنادا على كون القضايا بالنسبة الى الاول الى قضاء الاستقراء بثبوت القضايا في كل وقت
واجيب بالاشكال في حجية الظن الحاصل بالاستقراء المذكور وكذا استناد المحدث الاسترابادي على طهارة الغسالة
وعدم رفعها للحدث الى ملاحظة الروايات الواردة في ابواب متفرقة وكذا استناد المحدث الحر في الفوائد الطوسية
على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحرفية من الشبهة الموضوعية مع انفراد الموضوع الى الاستقراء في الاخبار
وكذا استناد المحدث البحراني على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة الى الاستقراء في الاخبار بل قال ان القواعد
الكلية كما ثبتت بورودها مسورة بسور العموم تثبت ايضا بتتبع الجزئيات واتفاقها على نهج واحد وايضا قد تكلم
عند الكلام في نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة بان الاكثر والاغلب في الاحكام ان الحكم انما يرد في الجزئيات
المتفرقة ويحكم بكلية الحكم بملاحظة توافق الافراد الواردة عنهم عليهم السلام على طريق القواعد النحوية المبنية على تتبع
آحاد كلام العرب ايضا قال عند الكلام في تطهير مثل الصابون والفواكه ولا يخفى على المتأمل في الاحكام والقواعد
الجارية بين علمائنا الاعلام ان الاحكام الشرعية لم ترد عن الائمة عليهم السلام بقواعد كلية الا نادرا وانما صارت قواعد كلية
بين العلماء بتتبع الجزئيات الواردة عن الائمة عليهم السلام كالقواعد النحوية المبنية على تتبع كلام العرب بل حكم بان
احتمال المداخلة الخصوصية في الجزئيات مجرد سفسطة ظاهرة ولا يذهب عليك منافاته لما عن المحدث المشار اليه في باب الاستقراء
وكذا استناد السيد السند النجفي على حجية الاستصحاب الى الاستقراء وكذا على اصالة الفساد في المعاملة المنهي عنها وكذا
على اصالة عدم تداخل الاسباب قال ان هذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت
ما اجمعت عليه من المطالب لتبين للسالك من الظن والقياس وهو ظاهر وكذا استناد الوالد الماجد على التسامح في الكراهة
نقضا الاستقراء في الاخبار بكفاية الاحتمال في الكراهة لكن نقول انه كما يكون الاستقراء في مواقع الاجماع موجبا
للظن بكلية الحكم ولا يكون لفظ في البين فكذا الحال في الاستقراء في الاخبار بل كما ان الغلبة توجب الظن باتحاد المشكوك فيه
مع الغالب في الحكم ولا يكون لفظ في البين رأسا فكذا الحال في الاستقراء في الاخبار فلا يكون للفظ مداخلة في اثبات
الحكم هذا والاستنادات المذكورة ولا سيما غير الاخير لم تكن مبتنية على التدبير المذكور لكون التدبير المذكور حادث
العهد وقد عد الوالد الماجد من باب دلالة الاشارة طائفة من الفحاوي حيث انه ذكر انه ربما يفهم الاولوية عرفا
بمجرد سماع الخطاب مع عدم العلم بالعلة وعدم الحاجة الى استنباطها وينكشف ثبوت الحكم في الفرع اعتقادا بحسب
فهم اهل العرف كما لو وكل احد شخصا لبيع متاع بدينار ولم يرد خصوصية الدينار كما يشهد به حال ارباب المعاملات الا
ما ندر فانه يدل بالفحوى على جواز البيع بدينار ودرهم وبدينارين وهكذا ولا يستريب احد في مثله ولو انكر احد عدم
رضا الموكل بذلك لعد المنكر سفيها ومثله الحال في الشراء لكن في جانب النقصان وكذا الحال في الاجارة والمزارعة و
المساقاة من الطرفين بل من هذا الباب دلالة آية البيوت على جواز الشرب والتوضؤ والغارية ونحوها بل دلالة ما دل
على وجوب الاستبراء الامة اذا اشتريت من امرأة على عدم وجوب الاستبراء اذا كان الاستبراء من ولي صبية فان هذا
باب اوضح في الاولوية وليس من مفهوم الموافقة فانه يدل على العموم بالمطابقة او الالتزام ويكشف عن ارادة العموم
بخلاف ما ذكرنا فانه يكشف عن الرضا باللازم لا ارادته من الكلام وعلى ذلك نزل ما حكي عن العلامة وغيره من الفقهاء في
كثير من الاستدلالات حيث يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية الظنية ووافقه سيدنا اقول ان الفحوى على
ذلك في قبال الفحوى المعروفة الكاشفة عن المراد والمقصود بالافادة ويعبر عنها بمفهوم الموافقة والتنبيه بالادنى
على الاعلى والتنبيه بالاعلى على الادنى كما يرشد اليه قوله وليس هذا مفهوم الموافقة آه لكن مقصوده من العموم في دعوى

دلالة مفهوم الموافقة اى التحوى المعروفة هو العتق للادنى والاعلى لا العتق المساوى للادنى وا الادنى من الادنى والعموم
والادنى لا العتق المساوى للاعلى والاعلى من الاعلى والحق ان الفحوى المعروفة من باب الكناية والتنبيه بالعام على الخاص
الدلالة على العتق المساوى للادنى والادنى والمساوى للاعلى والاعلى الاعلى وتفصيل الحال موكول الى ما حررناه فى محله كيف
كان ماذكره انما يتم فى توكيل بيع المتاع بالدينار مثلا لو ثبت كون الحكم بالاولوية فى البيع بدينارين مثلا من باب دلالة اللفظ لا
خصوصا مع كون الاولوية فى المثال المذكور قطعية والاكثر على امتناع ان يعتبر اللفظ للقطع والا فيشكل اطراد الحكم فى الفرع من
جهة الاولوية وان كانت الاولوية قطعية بناء على حجية الظنون الخاصة كما يظهر مما يأتى لكون ثبوت الحكم فى الفرع ظنيا لفرض
ظنية الحكم فى الاصل ولاسيما مع انه فرض فى البين اندراج مقدمة اخرى ظنية هى شهادة الحال بعدم ارادة الخصوصية الا ان يكون
غرضه الشهادة العلمية ويؤيده ذلك اعنى عدم استناد الاولوية الى اللفظ ثبوت الاولوية لو فرض ثبوت التوكيل فى البيع مثلا
بالاشارة الا ان يقال انه لا يمنع عن استناد الاولوية الى اللفظ والا فانما يفهم باللفظ وضعا يمكن افهامه فى بعض الاحيان بل
كثيرا بالاشارة ايضا فلو كان البناء على ذلك لما صح استناد مدلول اللفظ وضعا الى اللفظ لثبوت المدلول بالاشارة ايضا
ويمكن ان يقال ان ماذكره لو تم انما يتم ايضا لو استنبط العلة علما او ظنا او لم يستنبط العلة الا انه علم الاولوية بالعقل
بناء على عدم لزوم استنباط العلة فى معرفة الاولوية لكن كان الغرض على التقديرين قاضيا بثبوت الحكم فى الفرع اعتقادا
فتخصيص الكلام بما لو لم يعلم العلة وكان الاولوية مفهوم عرفا ليس على ما ينبغى الا ان يقال انه لو استنبط العلة وكان
العرف قاضيا بثبوت الحكم فى الفرع فكما يمكن استناد الظن باطراد الحكم فى الفرع من المجتهد الى العرف واللفظ كذا يمكن استناده
الى العقل ايضا بثبوت الحكم فى الفرع فتعيين المستند فى العرف واللفظ لا وجه له وكذا الحال لو علم الاولوية بالعقل مع عدم
استنباط العلة اذ العقل يحكم ايضا بثبوت الحكم فى الفرع فتعيين مستند الحكم فى الفرع لا وجه له ايضا وبعد ماذكره من
قوله ولم يرد خصوصية الدينار كما يشهد به حال ارباب المعاملات لا ماذد الظاهر ان مقصوده ثبوت عدم ارادة الخصوصية
من الخارج اعنى شهادة الحال فانفهام الاولوية ليس مستندا الى مجرد الخطاب بل الى الخطاب مع انضمام الخارج فالمثال غير مطابق
للممثل ان المدار فيه على ماذكره على انفهام الاولوية عرفا بمجرد سماع الخطاب ايضا ماذكره من الفحوى من باب الاستبراء والاستبراء
محل المنع بل الفحوى بالعكس فتدبر ويمكن ان يعد من هذا الباب اعنى الفحوى بالوجه المذكور ما عده جماعة من الفقهاء كالمحقق والشهيد
وغيرهم فى باب مكان المصلى من افتاء الاذن فى الصلوة من الاذن بالفحوى كالاذن بالكون فى المكان وادخال الضيف فى المنزل
للضيافة فالمدار على الكشف عن الاعتقاد والا فالمعهود فى اصطلاحهم هو مفهوم الموافقة كما صرح به صاحب المدارك هناك
والمدار فى مفهوم الموافقة على الكشف عن المراد والمقصود بالافادة ولا يتاتى الكشف عن ذلك فى شئ من المثالين الا ان يقال
ان الاذن فى الكون يدل على الاذن فى الصلوة فى المثال الاول من باب الاطلاق لان الصلوة من افراد الكون فى المكان و
مع ذلك المدار فى كلماتهم فى الفحوى على كون الامر من باب التنبيه بالادنى على الاعلى والتنبيه بالاعلى على الادنى وليس
الامر فى شئ من المثالين على هذا المنوال وان قلت لعل الغرض من الفحوى هو الاولوية الظنية العقلية قلت ان الاولوية
الظنية العقلية غير حجة على طريقة الجماعة بل لم يقل بحجيته غير واحد ممن قال بحجية مطلق الظن خصوصا مع كون الظن
فى المقام من غير باب الظن فى الموضوع من حيث المحصل ثم ان ارجاع الاستقراء فى الاخبار الى دلالة الاشارة انما يجدى لو كان
الاخبار معتبرة بحسب السند اما لو كانت ضعيفة كلا او بعضا فلا يجدى فى الارجاع المذكور لعدم اعتبار الدلالة مع عدم
الظن بالصدور ولعدم ثبوت صدور المنسوب الى المعصوم عن المعصوم حتى يتاتى الظن بارادة المعصوم فالاخبار نظير كلام المغمى
عليه نعم لا باس بعدم اعتبار بعض الاخبار لو كان فى الباقى كفاية فى حصول الظن هذا كله بناء على حجية الظنون الخاصة
واما بناء على حجية مطلق الظن فقد تقدم عدم اشتراط اعتبار الاخبار الاستقراء فى اعتبار الاستقراء **الثالث** ان الغالب
فى الدلالة كشف اللفظ عن ارادة المعنى منه كما فى باب الحقائق واما المجازات المعروفة بالقرينة فالامر فى القرينة من باب كشف

الا ان يكون اراده المعنى من لفظ غير مقتضى على انه قيل باستقلال القرينة في الدلالة على المعنى المجازي لا استقلال المجاز في الدلالة او في استناد الدلالة الى مجموع المجاز والقرينة اذ المقصود بذلك انما هو ان الاتيان بالقرينة على ارادة المعنى الغير الموضوع له من المجاز لا الاتيان من القرينة بعد الا الا لاجمال المقول مهذا من ذي مسكة اذ من الواضح غاية الوضوح ان يرمي في ذا بنا سنا يرمي لا اجمال الا على اشتراك يرادان له منه اي من يرمي بالجملة ان يشا اختصاص الدلالة اصطلاحا بكشف اللفظ عن اراده المعنى من نفسه فهي تنصرف بما كان الدال على المعنى الغير الموضوع له هو اللفظ بشرط القرينة اذ في رايت اسدا يرمي مثلا يكون الاسد كاشفا عن ارادة الشجاع منه بشرط يرمي لا يكشف عنها قبل ذلك والا ظاهر لكن القول بان الدال على المعنى الغير الموضوع له في المجاز هو القرينة بل يمنعه الاصطلاح في الدلالة لكشف اللفظ عن اراده المعنى من لفظ اخر كما يظهر مما سمعت ومبني على كون غرض القائل بذلك من المدلول هو المعنى اللغوي لكن الظاهر اختصاص الاصطلاح في الدلالة بكشف اللفظ عن اراده المعنى من نفسه وارادة المعنى اللغوي من الدلالة من القائل بذلك خلاف الظاهر اذ الظاهر في جميع الفنون بل الظاهر من تتبع ارباب الاصطلاح التحاور بالمصطلح في الالفاظ المصطلحات وربما يقال ان المفيد للظن بالحكم في الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة سندا او دلالة والخبر المعتضد بالشهرة الفتوائية في تعارض الخبرين هو الخبر بشرط الشهرة نظير الدال على المعنى الغير الموضوع له في المجاز هو اللفظ بشرط القرينة والغرض منه التدبير في اصلاح اثبات الظن بالحكم في باب الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة سندا او دلالة والخبر المعتضد بالشهرة الفتوائية في تعارض الخبرين ومقتضاه تعميم التدبير المذكور للظن بالحكم في باب الخبر المعتضد بسائر المرجحات مما يرجح الدلالة او الصدور والمضمون اقول ان المدار في دلالة اللفظ على المعنى الغير الموضوع له بشرط القرينة على اضافة الدلالة الى اللفظ المجازي في كذا اضافة الدلالة اليه اذ قد عرفت ان كون الدال على المعنى الغير الموضوع له في باب المجاز انما هو مبني على كون الدلالة مصطلحة في كشف اللفظ عن ارادة المعنى من نفسه واما الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة فالملحوظ فيه انما هو الظن بالحكم على وجه الاطلاق ولا مجال لاستناد الظن المذكور الى خصوص الخبر لو كان الشهرة من باب الشهرة المطابقة حتى لو لم نعلم على استناد الشهرة الى الخبر او لم نعلم استنادها اليه بل الدخيل في افادة الظن هو مجموع الخبر والشهرة او الشهرة فقط نعم يتم التدبير المذكور في باب الشهرة العملية اعني ما لو علم استناد الشهرة الى الخبر الضعيف دلالة او سندا وبما ذكر يظهر الحال في الخبر المعتضد بالشهرة العملية او الشهرة المطابقة في تعارض الخبرين وعلى منوال حال الشهرة العملية حال مرجحات الدلالة او الصدور وعلى منوال حال الشهرة المطابقة حال مرجحات المضمون لكن لا حاجة الى التدبير المذكور في اعتضاد الخبر بالمرجح في تعارض الخبرين بناء على اعتبار الظنون الخاصة اذ مقتضى الاجماعات المنقولة على لزوم العمل بالراجح في تعارض الخبرين كما استند عليه في القول بلزوم العمل بالراجح في تعارض الخبرين انما هو لزوم العمل بالطرف المظنون في تعارض الخبرين بواسطة المرجح ولو كان الظن مستندا الى المرجح بالاستقلال

الرابع

انه قد حكى الباغنوي في بحث دلالة التضمن على العشرة انهم فرقوا بين جزء الماهية وجزء المفهوم فمثل البصر جزء مفهوم العمى ليس جزء حقيقته واراد والجزء المفهوم ما يكون تعقل المفهوم من الشيء موقوفا على تعقله وان لم يكن جزء حقيقته فما لعله يعرف بعض الفضلاء بين جزء المفهوم وجزء الحقيقة زعم ان دلالة العمى على البصر تضمنية لا التزامية وهما من عبارة القوم حيث قالوا ان البصر جزء مفهوم العمى اقول انه ان كان المدار في جزء المفهوم على الاصطلاح بتطرق الاصطلاح في جزء المفهوم على ما توقف تصور المفهوم عليه وان لم يكن جزء المفهوم بان يكون المفهوم مركبا منه ومن غيره ويحلل المفهوم اليه والى غيره بل كان تصوره مقارنا لتصور المفهوم فلا مشاحة في الاصطلاح كما هو حديث معروف والا فلا خفاء في ان البصر ليس جزء مفهوم العمى كيف لا ومفهوم العمى ليس مركبا من العدم والبصر ولا يحلل اليهما بل المفهوم انما هو الامر البسيط الوحداني اعني العدم المقيد بالبصر وانما يكون تصور البصر مقارنا لتصور مفهوم العمى ومع ذلك لو كان البصر جزء مفهوم العمى فجزء المفهوم لا يخرج عن جزء الموضوع له والمدار في الدلالة التضمنية على جزء الموضوع له فدلالة العمى على البصر من باب الدلالة التضمنية

الخامس

انه قد ذكر الشهيد في القواعد انه لو اوصى بحمل فلانة من زيد فظهر الحمل من

عمرو او نفاه زيد باللعان فان قلنا بان الصفة موضحة فالوصية باقية وان قلنا بان الصفة مخصصة بطلت الوصية لو
ظهر الحمل من عمرو وفي صورة اللعان نظر مبني على اعتبار مدلول اللفظ في الحال واعتبار مدلوله المستقر في الاستقبال فعلى
الاول يؤخذ بالوصية دون الثاني قوله مبني يعني ان الامر في صورة اللعان مبني على ان الاعتبار في دلالة الالفاظ بالدلالة
في حال التلفظ ولو انكشف الخلاف في الاستقبال والاعتبار بالدلالة الثابتة التي لم يتطرق عليها التغير فعلى الاول
يثبت للحمل ما اوصى به له وعلى الثاني بطلت الوصية لانكشاف الخلاف في الاستقبال اقول ان الصفة الموضحة فانه
الامر فيها انه لا مفهوم لها وان يظهر الكلام فيه بما ياتي لكنها مخصصة بلا اشكال والحمل لو ظهر من عمرو لا يكون داخلا
في الوصية فلا دليل على اطراد الموصى به في حقه فلا بد من البناء على العدم والفرق بين الصفة المخصصة والصفة الموضحة
في المقام ان عدم اطراد الموصى به على الثاني من باب عدم الوصية وعلى الاول من باب عدم الدليل على الاطراد لكفاية عدم
الدليل على الاطراد في عدم الاطراد لاصالة البراءة والاستصحاب واصل العدم بناء على اعتبارها وايضا ما ذكره في صورة اللعان
من ابتناء الامر على كون المدار في دلالة اللفظ على حال التلفظ او المدار على الاستقرار في الاستقبال مدفوع بعدم اختلاف
حال دلالة الوصية في الحال والاستقبال في صورة اللعان ولا انتفاء ومع هذا لو كان اللعان كاشفا فلا فرق بين اللعان
ظهور كون الحمل من عمرو وان كان بعد اللعان فالعبرة ما لو كان الحمل لزيد ويبتني الامر على شمول اطلاق الوصية للحمل من زيد بعد
اللعان من زيد وانقطاع الحمل بلا اشكال عدم شمول الاطلاق لصورة اللعان واما لو كان الحمل من عمرو فالحال كما سمعت
فلا يبتني الامر في صورة ظهور كون الحمل من عمرو على الايضاح والتخصيص في الصفة ولا في صورة اللعان على اشتراط اعتبار
الدلالة باستقرارها واستمرارها او كفاية الدلالة في حال التلفظ ومع هذا مقتضى كلامه نظرا الى احتمال كل من الايضاح
والتخصيص في الوصية المتقدمة مع انه لا مجال للتخصيص اذ المدار في التخصيص على تقليل شيوع الموصوف وفي باب الوصية لما
له من الحمل فلا مجال للشيوع فيكون المدار في التوصيف على الايضاح بتقريب الكلام في الفرق بين الصفة المخصصة والموضحة
فنقول ان مقتضى صريح ما نقله في التصريح عن بعض ان المدار في التخصيص على رفع الاشتراك المعنوي الواقع في النكرات و
المدار في الايضاح على رفع الاشتراك اللفظي الواقع في المعارف على سبيل البخت والاتفاق من دون تعمد من شخص على
الاشتراك فالايضاح يجري مجرى بيان الاجمال ويضعف بان الظاهر من النكرة انما هو المنون بتنوين التنكير ولا فرق
بين النكرة واسم الجنس المنكر المنون بتنوين التمكن في باب التخصيص والايضاح مع انه لا فرق ايضا بين النكرة واسم الجنس
المعرف باللام مثلا لو قيل في الغنم السائمة زكوة فالصفة من باب الصفة المخصصة ومن هذا انه اشتهر التمثيل
في باب مفهوم الوصف على ان المنون بتنوين التنكير لو كان صفته المذكورة من باب اللازم المساوي فالصفة من باب الصفة
الموضحة مثلا لو قيل اعتق عبدا اسود وكان لون العبد منحصرا في السواد فالصفة من باب الصفة الموضحة فلا يطرد شيء
مما ذكر في باب التخصيص والايضاح مضافا الى عدم اتفاق الاشتراك في المعارف غير العلم فما يقتضيه كلامه من اطراد الاشتراك
في عموم المعارف واضح الفساد والتحقيق انه ان كان الموصوف من باب العام او المطلق سواء كان من باب النكرة او اسم الجنس
المنكر او المعرف باللام فان كان الصفة من باب اللازم المساوي باختصاص الموصوف بالصفة المذكورة فالصفة من باب الصفة
الموضحة والا فالصفة من باب الصفة المخصصة وان كان الموصوف من باب اسم الاشارة بناء على كون ما بعد اسم الاشارة صفة
له فالصفة من باب الصفة الموضحة وكذا لو كان من باب المنادى المنكر المعين نحو يا رجل الجميل بناء على كونه من باب المعارف تعريفا
بالقصد لا بالحرف كما هو مقتضى ما صنعه في التوضيح حيث عده من المعارف وفرقه في التصريح لكن الاظهر ان الامر من باب اطلاق
الكلي على الفرد فالصفة من باب الصفة المخصصة واما لو كان من باب العلم فالصفة من باب الصفة الموضحة وان تعدد الموصوف
متصفا بالصفات المختلفة فضلا عما لو اتحد الموصوف وكان الصفة المذكورة مما ينقلب الى صفة اخرى كالقيام والقعود لا مما
يستمر ويدوم كالعلم اذ المدار في التخصيص على تقليل الشيوع كما مر والعلم خال عن الشيوع فصفته التخصيص نعم بناء على المفهوم في

المقام بناء على اعتبار مفهوم الوصف لو تعدد المسمى موصوفاً بالصفات المختلفة لعدم ثبوت المفهوم على تقليل الشيوع وان قلت ان الملحوظ في النكرة على الوحدة فلا تكون قابلة للاتصاف بالصفات المختلفة كالعلم قلت ان الوحدة في العلم من باب الوحدة الشخصية ولذا لا يكون العلم قابلاً للاتصاف بالصفات المختلفة بدون تعدد المسمى واما النكرة فالوحدة فيها من باب الوحدة النوعية ولذا تكون قابلة للانتشار فتكون قابلة للاتصاف بالصفات المختلفة ولا سيما بناء على صدق النكرة على جميع الافراد دفعة واحدة كما هو الاظهر لا على وجه البدلية كما ربما يقتضيه بعض الكلمات وقد حررنا الحال في بحث المطلق والمقيد مثلاً لو قيل اكرم رجلاً عادة لا يكون مورد وجوب الاكرام اعني رجلاً منتشراً بين جميع الرجال لكن لو قيد بالعدالة فينطرق الضيق على السعة ويتضيق دائرة الانتشار لاختصاص الانتشار في العادل واما لو قيل اكرم زيداً العادل وكان زيد علماً لاشخاص مع فسق بعض الاشخاص فلا سعة للموصوف اصلاً كيف لا ويمتنع فرض صدقه على كثيرين فلا مجال لتقليل الشيوع لفرض انتفاء الشيوع فلا مجال للتخصيص بالتوصيف نعم الموصوف موصوف بالاجمال والترديد بمقتضى الاشتراك فبالتوصيف يتبين الاجمال ويرتفع الترديد في الجملة لو تعدد زيد العادل او بالكلية لو انحصر زيد العادل في واحد فالتوصيف من باب الايضاح ونظيره ما ذكر في قوله سبحانه وارجلكم الى الكعبين حيث انه ربما يتوهم دلالته على تعدد الكعب في كل من الرجلين لكن الامر من باب مقابلة الجمع بالجمع وهي تقتضي التوزيع في المقام ولو قلنا باصالة الاستغراق في الجمع المعرف باللام او الجمع المضاف فمقتضاه خصوص المورد بالتوزيع فالكعبان بعدد رجلان في الرجل الكلي فلا باس بتعدد الكعب بتعدد الرجل كما انه لو قيل في بيوتنا درهمان لا يقتضي ان يكون في كل بيت درهمان بل يصدق مع كون درهم في بيت ودرهم آخر في بيت آخر نعم لو كان الامر مبنياً على الاستغراق لثاتي الدلالة على تعدد الكعب في كل من الرجلين اذ العموم يقتضي تشخص الافراد وان قلت ان اضافة الرجل الى ضمير المخاطب تقتضي كون المقصود بالرجل هو الرجل المتشخص فيلزم الدلالة على تعدد الكعب في كل من الرجلين قلت لا مانع من ابقاء الرجل على ظاهره اعني كون المقصود هو الجنس مع الاضافة بل الظاهر ان المقصود هو الجنس دون الخصوصية بل لا اوثبات في الباب وان قلت ان تعلق المسح على الرجل يقتضي تشخص الرجل اذ لا مجال للمسح بطبيعة الرجل فالامر به من باب التكليف بما لا يطاق قلت ان المقصود بالواسطة مقصود ويكفي تعدده على مسح الرجل المتشخص في الامر بمسح جنس الرجل لوجود الجنس في ضمن الفرد بل بعين وجوده بل يطرد هذا السؤال والجواب في موارد تعلق الامر بناء على كون المتعلق هو الكلي وان قلت انما ذكرت انما يتم لو كان التخصيص بالصفة في كلام النحاة مختصاً بتقليل الشيوع كما هو مقتضى اصطلاح الاصوليين وان كان التخصيص في اصطلاحهم مختصاً بتقليل العموم فلا يعم تقليل الاطلاق واما لو كان اعم من ابانة الاجمال ودفع الترديد فلا باس بكون التوصيف في صفة العلم من باب التخصيص قلت ان ظاهر التخصيص يقتضي الاختصاص بتقليل الشيوع مع انه مقتضى ما تقدم نقله من صاحب التصريح عن بعض الظاهر بل بلا اشكال انه من النحاة واهل البيت ادرى بما في البيت على انه لولا ذلك لما تم الفرق بين التخصيص والايضاح ثم ان الصفة المخصصة توجب التخصيص ويثبت لها المفهوم بناء على اعتبار مفهوم الوصف واما الصفة الموضحة فلا يثبت التخصيص بها لكن يثبت لها المفهوم على القول باعتبار مفهوم الوصف في توصيف العلم لو تعدد المسمى موصوفاً بالصفات المختلفة كما مر مثلاً لو قيل اكرم زيداً التاجر لا يثبت التخصيص بالصفة فيه لفرض عدم اتفاق تقليل الشيوع فيه لكن يثبت له المفهوم لدلالته على عدم وجوب اكرام زيد غير التاجر وهذا خلاف الغالب اذ الغالب ثبوت التخصيص وانتفاء المفهوم بناء على عدم اعتبار المفهوم او على القول به واما اسم الاشارة فصفته لا يثبت لها التخصيص ولا المفهوم وكذا المنادى المنكر المعين ثم انه لو اختلف صفات الموصوف واعتقد المتكلم اختصاص الموصوف بالصفة المذكورة فالصفة من باب الصفة المخصصة لكن الغرض من التوصيف الايضاح ثم انه قد يشتبه حال الموصوف من حيث الاختصاص بالصفة المذكورة وعدمه فيتردد التوصيف بين التخصيص والايضاح ومنه قوله سبحانه عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء لتردد التوصيف لعدم القدرة على شيء بين التخصيص

والايضاح كان مقتضى ما رواه في التهذيب في اواخر باب الذبح وفي الاستبصار في باب المملوك يتمتع باذن مولاه هل يجب على
المولى ان يذبح عنه ام لا بالاسناد عن الحسن بن عطار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل امر مملوكه ان يتمتع بالعمرة الى الحج أعليه
ان يذبح عنه فقال لا ان الله تعالى يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شيء كون التوصيف المذكور من باب الايضاح حيث ان الضمير
في عليه اما ان يكون راجعا الى المملوك كما هو الاظهر بقرينة القرب ويكون راجعا الى المولى والغرض ان المملوك لما لم يكن
مالكا فلا يجب عليه ان يذبح من جانب المولى او يذبح المولى من جانبه بل فرضه الصوم وعلى اي حال فمقتضى الرواية المذكورة
كون التوصيف في الاية من باب الايضاح لا التخصيص الا ما صح التعليل لامكان كون العبد المسئول عن حاله غير داخل في
العبد المذكور في الاية ويأتي من هذا الكلام هذا وربما يقال انه لا دلالة في الاية على عدم تملك العبد بل غاية الامر الدلالة
على عدم القدرة على شيء وهو اعم من عدم التملك والحجر فالقائلون بالتملك قائلون بالحجر فلا يتم الاستدلال بالاية على عدم
تملك العبد وفيه انه لو سلم ان عدم القدرة وان كان اعم من عدم التملك والحجر لكنه ظاهر في عدم التملك من باب انصراف المطلق الى
بعض الافراد **السادس** انه قد حكم صاحب المعالم في بحث الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعاطفة بان البناء
على اصالة الحقيقة وحمل اللفظ على معناه الحقيقي انما يكون بعد فراغ المتكلم عن الكلام دون حال التشاغل بالكلام
تمسكا بان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق بكلامه ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب
توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم من اللفظ معناه الحقيقي حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولو كان مجرد ورود
اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده فالمقتضي لصحة
اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو تصور الواضع فما لم يقع الفراغ لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال اقول
ان من فطريات النفوس الانسانية حمل اللفظ على معناه الحقيقي بمجرد سماع اللفظ من دون انتظار للحوق اللواحق بل من
فطرياتهم حمل اللفظ على ما ينصرف اليه ولو كان من باب انصراف اللفظ الى الفرد الشايع او الفرد المشهور ولذا ترى من ذلك البحث
والاعتراض من جميع النفوس في المخاطبات كما في مجالس الدرس من التلامذة بالنسبة الى المدرس وغيرها بمجرد سماع
اللفظ ودلالته على ما لا يرضى به المخاطب كيف لا والانسان اكثر شيء جدلا بل خلق من العجل بل خلق العجل منه كما يرشد اليه
عن ابن سكيت في قوله سبحانه خلق الانسان من عجل من ان الاصل خلق العجل من الانسان فهو كيف يتربص في حمل اللفظ
على معناه فراغ المتكلم عن الكلام بل ربما يعترض المخاطب بحيث لا يصبر المتكلم بالصبر حتى يفرغ من الكلام ويظهر عدم وقوع الاعتراض
من باب زلة المخاطب في عجله ويرشد الى ذلك غاية الارشاد انه قد حكي ان بعض الولاة كان مبغضا للوالد الماجد وكان
بعض شركاء الاسم مع الوالد الماجد فبعض من نواب الحاضر في مجلس مع الوالي قدم ما يعين الاسم المشار اليه في الشركاء الاسم
المذكور من النسبة الى البلد فسئل عنه الوالي عن وجه تقديم النسبة الى البلد فاجاب بمخافة انسياق الذهن بسماع الاسم الى الوالد
الماجد فيطرق الغضب لولا ان طريقة الناس على حمل اللفظ على ما ينصرف اليه لما صنع المتكلم المذكور ما صنع اهتداء
بالعذر المذكور ولما قبل الوالي العذر المذكور وكذا ما حكي من ان بعض مشاهير العلماء مع غاية حلمه وحسن اخلاقه قد تشدد
على بعض تلامذته بمجرد سماع كلمة متعلقة بواقعة من باب سبق ذكر مذاكرة التلامذة تصميم العزم على نقض حكم ذلك البعض في
تلك الواقعة وايضا الاتفاق على جواز ان يلحق المتكلم بكلامه ما شاء من اللواحق لا يقتضي وجوب توقف السامع عن حمل اللفظ
على ظاهر الحقيقة اذ لا مانع من حمل اللفظ من السامع على ظاهر الحقيقة وتطرق التوقف عند سماع بعض اللواحق والحمل على
المعنى المجازي بعد السماع بناء على ترجيح صرف المجاز في نحو رأيت اسدا يرمي وفي الحمام الى الاسد بحمله على الرجل الشجاع
على حمل الرمي على اثارة التراب وحمل الحمام على الفلاة الحارة بل على هذا المنوال الحال في عموم موارد التجوز مع وجود
القرينة اللفظية حيث انه يدور الامر بين حمل اللفظ المقرون بقرينة التجوز على المعنى المجازي وحمل القرينة على المعنى
المجازي والحاكم بترجيح الثاني انما هو العرف قوله وهذا يقتضي وجوب توقف السامع فيه انه لا موجب لا الموجب منحصر في

الواضع فی باب حمل اللفظ علی معناه بل یحمل السامع اللفظ علی ما یظن بارادته او وضعا فادة تمرمنه من عند نفسه علی
وجه الاطراد من دون فحص عن الاذن من الواضع فی قوله ولو کان صدوره بمجرده مقتضیا للحمل علی الحقیقة لکان النص بخلافه
قبل حوالة مرمنه منا فیا فیه ان التصریح بالخلاف من باب المنافی کیف لا والمدار فی قرائن المجوز علی الصرف والانتقال ولو لا
کون القرینة من باب المنافی لما تاتی الصرف الا انه یتردد الامر بین البناء علی المعنی الحقیقی والبناء علی التصریح بالخلاف
فیرجح الثانی کما سمعت فی قوله ووجب رده فیه ان حمل اللفظ علی معناه الحقیقی بمجرد السماع لا یقتضی دفع ما یلحقه من اللواحق
بل غایة الامر التعارض فینتهی الامر الی التعادل والتوقف والترجیح الا ان العرف یرجح البناء علی اللاحق کما سمعت فی قوله
فالمقتضی لحجیته اللواحق فقولها مع الاتصال انما هو نص الواضع فیه ان الواضع لا مدخل له فی مقام الحمل فلا مدخل له
فی حمل اللاحق علی معناه وصرف ما لحقه اللاحق عن معناه والمدار فی الحمل علی ما یتادی الیه الظن بالارادة او قصد
الافادة کما سمعت فان قلت ان ما ذکر یدخل فی قوانین النالیف وهی مجعولة بجعل الواضع قلت لیس الکلام فی وضع الحال
اللواحق وکونه ذا الحال بل الکلام فی حمل اللواحق علی معانیها والتصرف فی الملحق به بالحمل علی المعنی المجازی او بالعکس او
وقوع التعارض بین الامرین ولا مدخل للواضع فی ذلک **السابع** ان مقتضی اعتبار دلالة الایماء ودلالة الاشارة
کدلالة الاستغناء عن العموم حجیة الظن المتعقب للفظ وان لم یکن اللفظ دخیلا فی الافادة راسا بان کان الامر مستندا من
حکم العقل بشرط اللفظ بناء علی عدم مداخلة اللفظ فیما ذکر فی الافادة راسا کما فی وجوب مقدمة الواجب بناء علی
عدم مداخلة الخطاب بالواجب فیه راسا کما هو المشهور ومرجع هنا الی الظن بشرط اللفظ لکن یتطرق الاشکال علی ذلک
بلزوم حجیة القیاس لکون الظن باطراد حکم الاصل فی الفرع متعقبا للفظ الدال علی حکم الاصل مع ان الظاهر بل
بلا اشکال ابتناء کلماتهم علی عدم مداخلة اللفظ المذکور فی الحکم المذکور **الثامن** انه یتجاری الدلالة
فی خبر ضعیف دلالة الخبر بالشهرة بناء علی حجیة الظنون الخاصة واعتبار الظن الشخصی فی باب الدلالة علی ان الظن
بالارادة انما یحصل من الخبر بشرط الشهرة من دون مداخلة للشهرة فی افادة الظن بالارادة فالظن من الظنون اللفظیة
ولا اشکال فی حجیته فینتهی حجیة الظن بالحکم المتحصل من الظن المشار الیه وربما سلک نظیر هذا المسلک فی باب جبر
ضعف سند الخبر بالشهرة بدعوی ان الظن بالصدور انما یحصل من الخبر بشرط الشهرة من دون مداخلة للشهرة فی
افادة الظن بالصدور فینتهی حجیة الخبر بطریق الشیخ فینتهی حجیة الظن المستفاد من الخبر بالحکم وکذا فی باب الخبرین المتعارضین
لو اعتضد احدهما بالشهرة بدعوی ان استناد الظن بالحکم الی الخبر بشرط الشهرة من دون مداخلة للخبر فی افادة الظن
بالحکم اقول ان الاظهر مداخلة الشهرة فی الظن بالارادة بل القدر الثابت حجیته من الظنون اللفظیة ما کان مستندا الی
اللفظ بدون الاشتراط بمثل الشهرة الا ان یقال بالقطع بعدم الفرق بین ما کان مستندا الی اللفظ بالاستقلال وما
کان مستندا الی اللفظ باشتراط مثل الشهرة هذا فی باب الشهرة العملیة واما الشهرة المطابقیة فلا اشکال فی مداخلتها
فی الظن بالحکم ولو لم تکن دخیلة فی الظن بالارادة واما جبر ضعف السند بالشهرة بالتقریب المذکور ففیه ان السبب بعید
مبنی علی البناء علی کفایته یکفی فی الباب لا حاجة الی التقریب المذکور بل الخبر الضعیف المقرون بالشهرة بعد استناد الظن
الیه بشرط الشهرة اما ان یکون الظن المستفاد منه خالیا عن الاعتبار بالاجماع قضیة الاجماع علی عدم اعتبار الظن المستفاد
من الخبر الضعیف فیکون الظن المشار الیه مشکوک الحال کما هو الحال فی الظن المستند الی مجموع الخبر والشهرة لو قلنا بان
القدر المتیقن من الاجماع علی عدم اعتبار الظن المستفاد من الخبر الضعیف انما هو الظن المستفاد من الخبر الضعیف فی حال الانفراد
واما الخبر الضعیف المقرون بالشهرة فاطراد الاجماع فیه غیر ثابت کما ان القدر المتیقن من الشهرة القائمة علی عدم
اعتبار الشهرة انما هو الشهرة المجردة والمراد هنا فی الشهرة المقرونة بالخبر غیر ثابت ومن هذا ان السید السند العلی جعل
تعدد الدلیل فی الخبر الضعیف المنجبر بالشهرة المحتمل الا ان یقال بالقطع بعدم الفرق هذا کله فی الشهرة العملیة واما الشهرة

المطابقة فلا مدخلية لها في الظن بالصدور وانما هي دخيلة في الظن بالحكم بل شبهة فلا ترتبط بما نحن فيه عن الصدق المقصود بالتبيين في الاية واما ترجيح احد الخبرين المتعارضين بالشهرة فلا حاجة فيه الى التدبير بعد لزوم الاخذ بالراجح لعموم كثير مما دل على لزوم الاخذ بالراجح لما لو كان الظن المتصل بالحكم مستندا الى مجموع الراجح والمرجوح اي احد الخبرين المتعارضين والشهرة اذ مقتضى لزوم الاخذ بالطرف الراجح وهذا لا فرق فيه بين استناد الظن الى احد الخبرين بشرط الشهرة واستناد الظن الى مجموع الى احد الخبرين والشهرة وقد تقدم الكلام في المقام في بعض المقدمات ايضا وافاده المعتبر من باب صلاح الحال وبعده ما رأيت ان التدبير المذكور من باب المطابقة بكون الدال على المعنى الغير الموضوع له في المجاز هو اللفظ بشرط القرينة لكن المدار في دلالة اللفظ على المعنى الغير الموضوع له بشرط القرينة في المجاز على اضافة الدلالة الى اللفظ المجازي وكذا اضافة المعنى اليه بناء على ما تقدم من ان كون الدال على المعنى الغير الموضوع له بشرط القرينة في المجاز انما يتم بناء على كون الدلالة المصطلحة في كشف اللفظ عن ارادة المعنى من نفسه واما الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة فالمعتبر فيه انما هو الظن على الوجه الاطلاق ولا مجال لاستناده الى خصوص الخبر لو كان الشهرة من باب الشهرة العملية او مجموع الخبر والشهرة نعم يتم التدبير المذكور لو كان الشهرة من باب الشهرة المطابقة واما القول باستقلال القرينة في الدلالة على المعنى المجازي فهو مبني على تعميم الدلالة لكشف اللفظ عن ارادة المعنى من لفظ اخر واما الظن بارادة المعنى المجازي على وجه الاطلاق فلا مجال لاستناده الى المجاز بشرط القرينة بل انما هو مستند الى مجموع المجاز والقرينة او مستند الى القرينة بالاستقلال كما هو الاظهر ولا يذهب عليك انه على منوال حال الشهرة العملية في باب الترجيح من جهة التدبير المذكور حال مرجحات الدلالة او السند وعلى حال الشهرة المطابقة حال مرجحات المضمون ثم ان الشهرة المطابقة قد توجب جبر ضعف الدلالة فيما اذا استلزم الشهرة تشخيص المدلول بناء على حصول الظن من الشهرة كما فيما استدل به على مداخلة الاجتناب عن منافيات المروة في العدالة من ان المشهور مداخلة الاجتناب عن منافيات المروة في مفهوم العدالة فالشهرة تقتضي الظن بكون المقصود بالعدالة في قوله سبحانه واشهدوا ذوي عدل منكم هو ما اخلي عن منافيات المروة والظن اللفظي حجة اتفاقا فيثبت مداخلة الاجتناب عن منافيات المروة في العدالة لكن لا وثوق لي بالشهرة غالبا هذا ما كتبته في سوابق الاحوال وتحقيق الحال ان الشهرة العملية تجبر ضعف السند والدلالة والشهرة المطابقة لا تجبر ضعف الدلالة ولا السند لكنها ترجح المضمون في تعارض الخبرين ولا اشكال في حجية الظن الحاصل بالصدور او الدلالة او المضمون بناء على حجية مطلق الظن واما بناء على حجية الظنون الخاصة فبناء في الاشكال وربما جرى الوالد الماجد على التدبير بان الشهرة انما هي شرط حصول الظن بالصدور او الدلالة او المضمون ومدرك هذا التدبير القول بان القرينة في المجاز شرط الدلالة ولا تكون دخيلة في الدلالة ولا مستقلة فيها اقول انه لا حاجة في باب جبر ضعف السند الى التدبير المذكور اذ مقتضى منطوق اية النبأ حجية مطلق الظن الحاصل بصدق الخبر الضعيف ان كان الظن بالصدق حاصلا من نفس الخبر اذ ليس التبين الا لحصول الظن فلو يحصل الظن من نفس الخبر يكون حجة غاية الامر خروج الظن الحاصل من نفس الخبر اذ غاية الامر مقتضى منطوق الاية حجية الظن الحاصل بصدق الخبر الضعيف لا يقتضي حجية الظن الحاصل بصدق الخبر من نفس الخبر وعلى اي حال مقتضى الاية حجية الظن بصدق الخبر الضعيف بواسطة الفحص ومقتضى الاطلاق حجية الظن المذكور وان كان الفحص مستقلا في حصول الظن فضلا عما لو كان دخيلا فيه ولا حاجة الى التدبير المذكور نعم في باب جبر ضعف الدلالة لا مناص عن التدبير المذكور اذ غاية الامر في باب الاجماع على حجية الظنون انما هي حجية الظن الحاصل من المدلول بتوسط نفس اللفظ ولا يطرد الاجماع في الظن الحاصل بالمدلول بمداخلة الامر الغير المعتبر فضلا عما اذا كان مستقلا لكن نقول ان الباعث على الظن بالمدلول من اللفظ في مورد جبر ضعف دلالة الخبر بالشهرة انما هو الشهرة ولا تكون الشهرة باعثة على كون اللفظ باعثا على الظن بالمدلول لكن الظن بالحكم انما يكون مستندا الى الخبر اي الظن بمدلوله

بالاستقلال كما ان الظن بالحكم فى صورة جبر الشهرة لضعف السند يكون مستندا الى الخبر اى الظن بصدوره بالاستقلال
اما فى باب المجاز فالباعث على حصول الظن بكون المراد من الاسد فى رأيت اسدا يرمى مثلا هو الرجل الشجاع انما هو يرمى والتعبير
بيرمى باعثا على كون الاسد باعثا على كون المراد منه هو الاسد فلا بد من تعميم الدلالة لكشف اللفظ عن ارادة المعنى منه
او ارادة المعنى من لفظ اخر وعلى تقدير المضايقة عن تعميم الدلالة نقول ان الدلالة من الاصطلاحات والامر فيها سهل ولا
تشاح فى الاصطلاح كما هو من الاحاديث المشهورة والكلام فى تشخيص كون الباعث على الظن بارادة المعنى المجازى هو القرينة
او المجاز فما يتوهم من انه لا مناص عن القول بكون الدال على المعنى المجازى هو القرينة لوضوح ان يرمى مثلا لا يكون دالا على
ارادة الاسد منه وعلى هذا يقاس الحال فى باب الشهرة فى الخبر الضعيف سندا او دلالة المنجبر ضعفه بالشهرة كما مرّ فان
قلت انك كيف تقول باستقلال الشهرة العملية فى افادة الظن بالصدور او الدلالة واستقلال الخبر فى افادة الظن
بالحكم والقول بالاستقلال ليس فى جبر الدلالة اشكل منه فى جبر ضعف السند لتغاير الظن بالدلالة والظن بالحكم فنسبة
تاخر الظن بالدلالة عن الظن بالصدور كما تقدم وان تمكن القول بان امتناع اجتماع المتضادين لا فرق منه من التعاقب
والتباعد قلت لا منافاة بين الاستقلالين كيف لا ولا ريب ان الشهرة العملية لا تتمكن من افادة الحكم وانما المفيد له
انما هو الخبر فالشهرة انما تكون باعثة على الظن بالصدور او الدلالة والظن بالصدور وبتوسط الظن بالدلالة وكذا الظن
بالدلالة بدون توسط الواسطة يفيد الظن بالحكم فالشهرة لا تكون ذات دخل فى الظن بالحكم بلا واسطة نعم يكون الظن بالحكم
مستندا الى الظن بالدلالة بلا واسطة والظن بالصدور وبتوسط الظن بالدلالة ففى جبر ضعف الدلالة يكون الظن بالحكم
مستندا الى الظن بالدلالة وهو مستندا الى الشهرة وفى جبر ضعف السند يكون الظن بالحكم مستندا الى الظن بالدلالة وهو
مستند الى الظن بالصدور وهو مستند الى الشهرة وبالجملة الظن بالحكم مستندا الى الظن بالدلالة بالاستقلال والظن
بالدلالة مستند الى الشهرة بالاستقلال على الفرق بين ما جرى عليه الوالد الماجد وما جرى عليه ان الشهرة باعثة
لكون الخبر باعثا على الظن بالدلالة بالاستقلال بناء على ما جرى عليه الوالد الماجد نظير ما رعمه من كون القرينة باعثة
على كون اللفظ دالا على المعنى المجازى بالاستقلال والشهرة باعثة على حصول الظن بالدلالة من الخبر بالاستقلال
بناء على ما جرينا عليه نظير ان القرينة باعثة على حصول الظن بالدلالة على المعنى المجازى من اللفظ بالاستقلال
بتعميم الدلالة لكشف اللفظ عن ارادة المعنى من لفظ اخر كما هو الاظهر كما مرّ واما الشهرة المطابقة فهى بالترجيح
مقتضى الاطلاقات المنقولة على حجية الظن الحاصل بالحكم فى جانب لاحد المتعارضين وغيرها على تقدير التمامية
حجية الظن الحاصل بالحكم فى جانب الراجح وان كان المستقل فى افادة الظن هو الشهرة واما فى باب جبر الخبر فلا ريب
فى مداخلة تلك الشهرة فى الظن بالحكم فلا يتم حجية الخبر الضعيف سندا او دلالة فيتعذر القول بانجبار ضعفه سندا
او دلالة بتلك الشهرة هذا ما كتبته فى سوابق الايام والان اقول ان المقايسة المتقدمة لا تتم فى الشهرة المطابقة
تناسب مقايسة الظن بالحكم فى الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة العملية بدلالة المجاز بشرط القرينة وانما المناسب مقايسة الظن
الحاصل بالحكم فى الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة العملية بالظن بالارادة او الصدور واذ المناسب فى مقايسة الامر النفسانى مقايسة
بالامر النفسانى لا مقايسته بالامر اللفظى ولا سيما مع كون الامر اللفظى منوطا بالاصطلاح وبوجه اخر مرجع المقايسة
المذكورة الى مقايسة المعنى باللفظ المصطلح بناء على ما اصطلح منه قضيته مقايسة الظن بالحكم فى باب الخبر الضعيف
المنجبر بالشهرة بدلالة المجاز على المعنى المجاز بشرط القرينة لكنه مخدوش اولا بان المقايسة المذكورة لا تتم فى الشهرة
المطابقة وثانيا بان مقايسة المعنى باللفظ ولا سيما اللفظ المصطلح قضيته انه لا محيص فى المصطلح عن الجريان على ما تقتضيه
الاصطلاح كما ترى والاولى لنا ان استناد الظن بالحكم فى الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة الى الشهرة بالاستقلال نظير
استناد الظن بالارادة فى باب المجاز الى القرينة بالاستقلال ولا باس به واما كيف لا ولعل استناد الظن بالارادة الى القرينة

مورد التسلم والمسلم انما هو الامر المصطلح اللفظي اعني استناد صدق الدلالة بحسب الاصطلاح باللفظ بشرط القرينة
وبعد هذا المزيد تنقيح المقام وتحقيق الكلام اقول ان الشهرة العملية انما توجب جبر ضعف دلالة الخبر الضعيف
دلالة والمرجح في الدلالة على ... اليه كلام المشهور الكشف للفظ عن ارادة المعنى من نفسه فالدال على المعنى
المجازي انما هو اللفظ بشرط القرينة بناء على هذا الاصطلاح ولا مجال لمداخلة الشهرة في الدلالة بالمعنى
المذكور فضلا عن استقلالها بمجرد القول بكون القرينة مستقلة في الدلالة على المعنى المجازي مبني على تعميم
الدلالة لكشف اللفظ عن ارادة المعنى من لفظ اخر واشتباه الدلالة بالظن بارادة المعنى المجازي من اللفظ حيث ان
الظن من توابع الدلالة من الالفاظ المصطلحة ولا مجال فيه للتجاوز عن الاصطلاح والتخلف عما هو ما يقتضيه
بعد الموافقة في الاصطلاح واما المخالفة في الاصطلاح فلا باس بها كيف لا وقد شاع وذاع وقرع الاسماع انه لا مشاحة
في الاصطلاح فلا باس بمخالفة الدلالة والظن بارادة المعنى من اللفظ في اللوازم والاثار ولا مجال لمداخلة
الشهرة في الظن بالحكم ايضا كيف لا والشهرة في جانب طول الخبر فلا مجال لمداخلتها في الظن بالحكم في جانب عرض الخبر
ايضا الشهرة العملية توجب جبر ضعف الخبر الضعيف سندا فالظن بالصدور انما يحصل من الخبر بشرط الشهرة ولا
مجال لمداخلة الشهرة في الظن بالصدور فضلا عن استقلالها فيه كيف لا والشهرة في جانب الطول بالنسبة الى الخبر
فلا مجال لمداخلتها في الظن بالصدور في جانب عرض الخبر وكذا لا مجال لمداخلة الشهرة في الظن بالحكم فضلا عن
استقلالها فيه كيف لا والشهرة في جانب طول الخبر فلا مجال لافادتها للظن بالحكم في جانب عرض الخبر كما سمعت في باب الشهرة
الجابرة لضعف دلالة الخبر واما الشهرة المطابقة فبعد كونها موجبة لجبر ضعف الدلالة او الصدور فلا مجال لمداخلتها
في الظن بالدلالة او الظن بالصدور ولكونها في جانب عرض الخبر فلا مجال لمداخلتها في الظن بالدلالة او الظن بالصدور
في جانب الطول وقس على حال جبر ضعف الخبر بالشهرة حال الترجيح بها في تعارض الخبرين وقس على حال الشهرة العملية
في باب الترجيح حال مرجحات المتن والصدور في تعارض الخبرين وعلى حال الشهرة المطابقة حال مرجحات المضمون في تعارض
الخبرين ويمكن التمسك على اعتبار الظن الحاصل من الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة ولو كان الظن مستندا الى الشهرة في
بالاستقلال بعموم منطوق اية النبأ بعد سلامته عن ورود الايراد وبعد اعتبار الاطلاقات الكتاب كذا يمكن
التمسك على اعتبار الظن الحاصل من الترجيح بالشهرة مثلا في تعارض الخبرين ولو كان الظن مستندا الى الشهرة مستقلا بالا
باطلاق الاجماعات المنقولة على وجوب العمل بالراجح لو لم نقل بان الاجماع على وجوب العمل بالراجح من باب الاجماع
على وجوب العمل بمطلق الظن في نفس الاحكام ولو كان في غير موارد تعارض الخبرين من دون خصوصية في تعارض الخبرين
وكذا لو لم نقل بان حال الاجماعات المنقولة وارد مورد الاجمال لكونها في قبال التخيير والقدر المتيقن من تلك الاجماعات
المنقولة ما لو كان المرجح كاشفا عن مرجح داخلي في الراجح لا نعلمه تفصيلا مثل كون احدهما ارجح من الاخر من حيث السند
كالاعدل والافقه والاشهر رواية ونحو هذا او من حيث الدلالة مثل رجحان العام على الخاص والمجاز على الاضمار و
غير ذلك فلا يدخل في ذلك مثل الشهرة المطابقة اعني مرجح المضمون وان يحدثه تقسيمهم المرجح الى مرجح الدلالة
ومرجح السند ومرجح المضمون **التاسع** ان تفسير الامام ولا سيما العسكري عليه السلام للكتاب كثير بل القول باعتبار
الكتاب بصورة تفسيره من الامام على الاطلاق او التفصيل معروف من الاخباريين وقد تقدم الكلام فيه في بحث حجية
الكتاب لكن قد يخفى التفسير كما فيما رواه الشيخ في التهذيب في اواخر زيادات الحج وفي الاستبصار في باب المملوك
يمتنع باذن مولاه هل يلزم المولى هدي ام لا بالاسناد عن الحسن العطار قال سئلنا ابا عبد الله عليه السلام عن رجل امر
مملوكه ان يمتنع بالعمرة الى الحج اعليه ان يذبح عنه ام لا فقال لا ان الله يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شيء حيث ان الضمير في
عليه اما ان يكون راجعا الى المملوك كما هو الاظهر او يكون راجعا الى المولى والغرض ان المملوك لما لم يكن مالكا لشيء

فلابد

فلا يجب ان يذبح من جانب المولى او يذبح المولى من جانبه بل فرضه الصوم كما هو الاظهر او يتخير بين الذبح والصوم كما في التهذيب ليس بالوجه لما نقله علم الهدى وعدم القدرة عن تعلق التكليف بالذبح راسا مع ان رجع ذلك الى كون نفي الوجوب في الواجب راجعا الى قيد التعيين فضيته ظهور الوجوب المستفاد من السؤال في الوجوب التعييني وورود النفي في نفي المقيد على القيد لكن الاظهر رجوع النفي في نفي الوجوب الى اصل الوجوب كما تقدم بل قد تقدم انه لو كان السؤال مقيدا بقيد فالنفي في الجواب لا يرد على القيد فلو كان الوجوب المستفاد من السؤال هنا مقيدا بالتعيين نحو العبارة لما كان النفي في الجواب راجعا الى التعيين كيف لا والتعيين ليس من القيد المأخوذ في العبارة مضافا الى منافاته مع ما جرى عليه من ان مقتضى مفهوم قوله عليه السلام اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا وجوب الوضوء في صورة الشك في الوضوء بدون سبق اليقين بالوضوء وعلى اي حال مقتضى التعليل كون الوصف في الآية توضيحيا لا احترازيا والا لما صح التعليل لامكان كون المملوك المشغول عن حاله غير داخل في العبد المذكور في الآية ولا اخفاء في ان التفسير المستفاد من التعليل للوصف في الآية غير ظاهر كالتفاسير المتعارفة وقد يكون تفسير الامام عليه السلام مخالفا للظاهر وكذا التفسير المفسرين كما في قوله سبحانه اقم الصلوة لذكري حيث ان مقتضى غير واحد من الاخبار بل مقتضى الروايات المعتبرة كما في الحبل المتين ان الغرض اقم الصلوة لذكر صلوتي فاللام بمعنى عند نحو لخمس خلون من شهر كذا ومقتضاه اختصاص الآية بالفائتة فمقتضاه القول بالمضايقة في قضاء الصلوة وقد اختلف كلمات المفسرين في الباب على القول بكون الغرض ان الصلوة توجب ذكره سبحانه بالقلب واللسان او الى ذكرها في الكتب ولمجرد ذكري من غير ان يشوبه ذكر غيري وغير ذلك لكن عن مجمع البيان انه نقل عن اكثر المفسرين التفسير بما يقتضيه الاخبار وربما جرى صاحب المدارك كالشهيدين على عموم الآية للحاضرة اعتضادا بتفسير المفسرين بعد دعوى ان الظاهر تناول الآية للحاضرة والفائتة وهو كما ترى لما سمعت من اختلاف المفسرين فضلا عن نقل تفسير الاكثر من المفسرين باختصاصها بالفائتة واورد السيد السند العلي في شرح المفاتيح بان الرجوع في تفسير الآيات الى المفسرين انما هو بعد العجز عن استعلام التفسير عن اهل البيت عليهم السلام الذين هم ادرى بما في البيت اقول ان نظير المقام تعارض قول الامام عليه السلام وقول بعض اهل اللغة في وضع اللفظ كما في مجيء الباء للتبعيض حيث ان مقتضى الحديث الصحيح المروي الذي رواه المشايخ الثلثة مجيئه له وعن سيبويه انكاره في سبعة عشر موضعا من كتابه وان نقل عن ابي علي الفارسي والاصمعي وابن كيسان وابن قتيبة في كتابه وابن عباس وابن مالك في شرح التسهيل وابن هشام واكثر النحاة والمفسرين بل هو المحكي عن ابن جني بل نقله العميدي عن الشافعي قال وهو من ائمة اللسان والبه الفيروز ابادي والفيومي وتحقيق الكلام في المقام ان تفسير المفسر اما ان يكون ثبوته بالتحصيل او النقل وبعبارة اخرى اما ان يكون بالدراية او الرواية فعلى الاول اما ان يكون الظن بثبوت التفسير من المفسر اقوى لمزيد عدده من الظن بصدور التفسير عن الامام عليه السلام او يكون مساويا له او يكون اضعف منه ويظهر الحال في الكل بما يأتي ويشبه المقام تعارض الدراية والرواية في موارد حررناها في الرسالة المعمولة في محمد بن سنان وعلى الثاني اما ان يكون الطريق الى كل من التفسيرين قطعيا او ظنيا او يكون الطريق الى تفسير الامام عليه السلام قطعيا والطريق الى تفسير المفسر ظنيا او بالعكس لا اشكال في تقدم تفسير الامام عليه السلام لو كان الطريق اليه قطعيا سواء كان الطريق الى تفسير المفسر قطعيا او ظنيا واما لو

كان الطريق الى تفسير الامام عليه السلام ظنيا فان كان الطريق الى تفسير المفسر قطعيا فيظهر حاله مما يأتي
واما لو كان الطريقان ظنيين فلا اشكال في تقدم تفسير الامام عليه السلام لو تساوى الطريقان في الظن
مع ملاحظة عدد المفسر او كان الطريق الى تفسير الامام عليه السلام اقوى ظنا مع ملاحظة عدد
المفسر و الاشكال انما هو فيما لو كان الطريق الى تفسير المفسر بنفسه او بملاحظة عدد المفسر اقوى ظنا
حيث انه ح يقع التعارض بين رجحان المفسر في تفسير الامام عليه السلام و رجحان الطريق الى التفسير في
تفسير المفسر لكن الاظهر تقدم تفسير الامام عليه السلام لزيادة رجحان المفسر في تفسير الامام عليه السلام
على رجحان الطريق الى التفسير في تفسير المفسر بمراتب لا تحصى بل زيادة مرجوحية تفسير المفسر عن مرجوحية
الطريق الى تفسير الامام عليه السلام لابتناء الطريق الى تفسير الامام عليه السلام على الحس و ابتناء تفسير المفسر على
الحدس و الاجتهاد و قد يفسر الامام عليه السلام لكلامه او كلام من هو بمنزلته اعني الامام الاخر حيث ان
الائمة كلهم بمنزلة امام واحد لامتناع الكذب و الخطاء في حق الكل و التفسير المذكور حجة لكونه من
اسباب الظن بالمراد و على ذلك المنوال الحال في تفسير كل متكلم لكلامه و من التفسير المشار اليه تفسير
الاعم بالاخص منها ما رواه الصدوق في الفقيه في باب الجماعة و فضلها بقوله و سئل عمر بن يزيد ابا عبد الله
عليه السلام عن الرواية التي يروون انه لا ينبغي التطوع في وقت كل فريضة ما حد هذا الوقت فقال
اذا اخذ المقيم في الاقامة فقال ان الناس مختلفون في الاقامة فقال المقيم الذي يصلي معه و رواه
في التهذيب في زيادات الصلوة في باب فضل المساجد و الصلوة فيها و فضل الجماعة و احكامها و كذا ما
رواه في التهذيب في باب احكام السهو في الصلوة و ما يجب منه اعادة الصلوة بالاسناد عن عبيد
بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال و سئلته عن رجل لم يدر ركعتين صلى ام ثلثا قال يعيد قلت
اليس يقال لا يعيد الصلوة فقيه قال انما ذلك في الثلث و الاربع لكن لو تعدد الاعم المفسر بالاخص مع
تعدد المجلس فعليه المدار لحركة الظن الى جانب الاعم نظير انه لو تعدد العام او المطلق مع تعدد المجلس يقدم
العام على الخاص و المطلق على المقيد الا ان الظاهر ان التعدد المحتاج اليه هنا ازيد من التعدد
المحتاج اليه في تقديم العام على الخاص و المطلق على المقيد اذ التفسير اقوى دلالة من الخاص و المقيد و ايضا
لو اعتضد الاعم بعمل المشهور فعليه المدار نظير انه لو اعتضد العام او المطلق بعمل المشهور يقدم العام
على الخاص و المطلق على المقيد ثم ان من قبيل تفسير المتكلم لكلامه ما لو اظهر خروج بعض الافراد عن حكم العموم
او الاطلاق مشيرا الى العام و المطلق و حكمهما و سبق ذكرهما اي تعاهد تعلق الحكم على العام
و المطلق و سبقه منعرضا بمدلوله اللفظي لحال خطاب العموم و الاطلاق مفيدا لخروج بعض الافراد
بالاصالة فهو مبين لمقدار المراد بالعام و بمنزلة التفسير للمراد به على تقدير كون التخصيص من باب
العموم كما لو قيل اكرم العلماء ثم قيل وجوب اكرام العلماء غير جار في حق زيد و نظيره ما دل على انه
لا حكم للشك في النافلة او مع كثرة الشك او مع حفظ الامام او المأموم او بعد الفراغ عن العمل حيث ان الظاهر
منها بيان خروج هذه الافراد من الشك عن الحكم المتقدم المعهود للشك و ان امكن عدم التقدم و قد
يعبر عن ذلك بالحكومة و لا مجال للكلام في تقديم الخاص و المقيد فيه على العام و المطلق و الا لاحتمل
صرفه بالتأويل فيه الى الخاص و المقيد بواسطة العام او المطلق و القسم المذكور من التخصيص و التقييد
اعلى درجة من التخصيص و التقييد بافادة الحكم المخالف لحكم العام او المطلق لبعض الافراد او افادة
الحكم الموافق لحكم المطلق لبعض الافراد من دون اشارة الى سبق تعلق الحكم على العام او المطلق

قوله ان الناس مختلفون
في الاقامة اي في اقامتها
مختلفون ... بعض
...

قوله ثم ان من قبيل التفسير

دلالته على تعاهد التعليق بحيث يكون الدلالة على الخروج بالاستلزام كما هو المعروف والمتعارف وتبذو الامرية بين تصرف العام او المطلق عن ظاهره بواسطة الخاص او المقيد والعكس لو كان الخاص ظني الدلالة بل البين في التخصيص والتقييد اعلى درجة من القسم الاول وبما سمعت ظهر ان اخراج بعض الافراد تارة على وجه التخصيص واخرى بالتفسير وثالثة بما هو بمنزلة التفسير

العاشر

ان الراوي قد يفسر بعض اجزاء الرواية وتفسيره حجة لنا من جهة ان فهمه من اسباب الظن كما ان فهمه قد ينكشف من غير جهة التفسير وحاله حال التفسير ومنه ما استدل به على حرمة عصير الزبيب اذا غلا من موثقة عمار حيث قال وصف لي ابو عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب الى اخر الحديث حيث ان مقتضاه ان الراوي فهم من توصيف ابي عبد الله عليه السلام للمطبوخ كون الطبخ موجبا للحلية فيتاتى الدلالة على الحرمة قبل الطبخ وكذا ما ذكره بعض الاواخر فيما رواه الصدوق في العلل في باب العلة التي من اجلها يكبر المصلي بعد التسليم ثلثا عن مفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام من انه ابتلى الى اصحابه فقال لا تدعوا هذا القول اي التكبير ثلثا بعد التسليم في دبر كل صلوة مكتوبة من ان التقييد بالمكتوبة من فهم الصدوق لا من المعصوم والا فالرواية مروية بسند اخر مع اتحاد الراوي والمروي عنه على وجه الاطلاق وهذا وان لا يجدي في ذلك لتقدم الزيادة على النقيصة الا ان مقتضى اطلاق الصلوة في عدة مواضع ورد فيها الدعاء عقيب الصلوة ولا سيما مع رواية الصدوق بلفظ الفريضة في بعض المواضع هو الحتم مما ذكر ومن ذلك ما لو افاد السائل على حسب ما فهمه من جواب السؤال فاجاب المعصوم بل حينئذ يتضمن الجواب تقرير فهم الراوي وعليه المدار بلا اعتبار ومنه بعض فقرات مقبولة عمر بن حنظلة على ما شرحنا الحال فيه في محله هذا ومن ذلك ايضا انه قد يذكر بعض الروايات في بعض كتب الاخبار في بعض الابواب مع عدم اقتضاء الرواية للاختصاص بالباب الذي ذكرت الرواية فيه كما رواه المشايخ الثلثة في باب السجود بالاسناد عن ابي جرير الرواسي قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول اللهم اني اسئلك الراحة عند الموت والعفو عند الحساب يرددها اي يكررها كما في التهذيب فتراه مع عدم دلالة الرواية على انه عليه السلام ياتي بالدعاء المذكور في السجدة فضلا عن سجدة الصلوة لكن مقتضى ما عن البحار عن جامع البزنطي عن خط بعض الافاضل عن جميل عن الحسن بن زياد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول وهو ساجد اللهم اني اسئلك الراحة عند الموت والعفو عند الحساب وكذا ما عن نوادر الراوندي من انه كان موسى بن جعفر عليه السلام يدعو كثيرا في سجوده اللهم اني اسئلك الخ هو كون الدعاء في السجود بل ظاهرها بين الروايتين هو كون السجود للصلوة وكذا ما رواه في التهذيب في زيادات الصلوة من الجزء الاول في باب احكام السهو بالاسناد عن ابن بكير عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو وكذا ما رواه في الفقيه في باب احكام السهو في الصلوة عن ابي الحسن عليه السلام قال ان شككت فابن على الاربع قلت هذا اصل قال نعم مع عدم اقتضاء الرواية الاختصاص بشكوك الصلوة وكذا ما في الفقيه في الباب المذكور عن الصادق عليه السلام قال اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلاث فهو ممن كثر عليه السهو مع عدم دلالة الرواية على اختصاص السهو بالصلوة ومن ذلك ايضا ذكر الرواية في سياق بعض الروايات كما لو اختلفت الروايات في امر بلفظ الوجوب والاستحباب وكان دينا

بصيغة الامر لكن ذكرت في عداد الروايات الدالة على الاستحباب فان مقتضاه فهم الاستحباب من الامر هنا وربما وقع التعارض بين ذكر الرواية في بعض الابواب وذكرها في سياق بعض الروايات كما رواه في الفقيه في باب الجماعة وفضلها عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا ينبغي للصفوف ان تكون تامة متواصلة بعضها الى بعض ولا يكون بين الصفين ما لا يتخطا يكون قدر ذلك مسقط جسد انسان اذا سجد الى اخر الحديث ثم روى متصلا بذلك الحديث عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اقل ما يكون بينك وبين القبلة مربض عنز واكثر ما يكون مربط فرس حيث ان ذكر الرواية الاخيرة في الباب المذكور يرشد الى حمل القبلة على الامام وذكرها بعد الرواية الاولى يرشد الى حمل القبلة على الصف المقدم لكن يمكن ان يقال ان ذكر تلك الرواية في الباب المذكور لا ينافي كون الغرض من القبلة هو الصف المقدم لتعلق حكم ما بين الصفين قربا وبعدا بالجماعة كيف لا والمفروض ذكر الرواية الاولى والمذكور فيها حكم ما بين الصفين في الباب المذكور ومن ذلك انه يمكن كون الغرض هو المحراب والاعم من الكل بكون الغرض مطلق ما يكون قدام المصلي كما هو مقتضى ما ذكره سلطاننا من ان الظاهر ان المراد بالقبلة ما يكون قدام المصلي ويتوجه اليه كالامام او الصف المقدم او المحراب ويحكم السيد السند العلي في شرح المفاتيح بان ذكر الرواية في الباب المذكور ظاهر في فهم الصدوق بظهور القرينة له من الخارج كون المراد من القبلة هو الامام او الصف ومن ذلك ايضا ذكر الرواية في بعض كتب الاخبار في بعض الابواب من باب الحمل على المعنى الظاهر او بلا اشكال على اختلاف الموارد ان الغرض معنى اخر والمناسب ذكر الرواية في باب اخر كما رواه في الكافي بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاءت امرأة الى عمر فقالت اني زنيت فطهرني فامر بها ان ترجم فاخبر بذلك امير المؤمنين عليه السلام فقال كيف زنيت فقالت مررت بالبادية فاصابني عطش شديد فاستسقيت اعرابيا فابى ان يسقيني الا ان امكنه من نفسي فلما اجهدني العطش وخفت على نفسي سقاني فامكنته من نفسي فقال امير المؤمنين عليه السلام تزويج ورب الكعبة حيث ان الظاهر ان قوله عليه السلام تزويج من باب الصلوة بالبيت طواف فالغرض شركة الزنا مع النكاح في الجواز والا من باب التشبيه كيف لا والمرأة كانت مزوجة ولم يلم بالرجم بزعم الملعون ومقتضى ذكر الحديث من الكليني في كتاب النكاح انه حمله على كون الامر من باب حمل الكلي على الفرد بكون الامر من باب النكاح بالمتعة زوجت نفسها بشربة من الماء وهو خلاف الظاهر بقضية انه لو تردد الامر في الحمل في الاخبار بين كون الغرض فردية الموضوع للمحمول لغة والتشبيه فالظاهر الثاني قضية المنصبة ومنه النبوي المعروف الاثنان وما فوقهما جماعة حيث انه يحتمل ان يكون الغرض كون الاثنين وما فوقهما مصداقا للهيئة الجمع او مادته لغة ويحتمل ان يكون الغرض ان الاثنين وما فوقهما مصداق لصلوة الجماعة شرعا والظاهر الثاني بل الامر في الباب من باب تعذر الحمل على الفردية اللغوية لكون المرأة مزوجة بما سمعت فيتعين الحمل على التشبيه كما انه لو تردد الامر بين الفردية شرعا والتشبيه وتعذر الحمل على الفردية شرعا فيتعين التشبيه لكن يمكن القول بان الحديث المذكور مذكور في النوادر والمدار في النوادر على ذكر الاخبار المختلفة المناسبة لاصل الكتاب المعنون بحو كتاب النكاح مثلا فذكر الخبر المذكور في كتاب النكاح لا ينافي الحمل على التشبيه وكذا ما رواه في الكافي في كتاب الزي والتجمل في المروة واللباس في باب

التجمل واظهار النعمة لسنده عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
العبد القاذورة حيث ان الظاهر انه حمله الكليني على ان المراد عن القاذورة من لا يدفع الاقذار و
الروائح الكريهة عن نفسه بل صرح العلامة المجلسي بان الكليني حمل الحديث المذكور على ما ذكر و
يحتمل كون المراد من لا يبالي بما قال وبما صنع كما هو مقتضى تفسير القاذورة من الجوزي نقلا بالذي
لا يبالي مما قال ومما صنع كما انه يحتمل ان يكون المراد السيئ الخلق قال في القاموس القذور المتنزه
عن الاقذار ورجل قذر وقاذور وقاذورة والقاذورة السيئ الخلق وكذا ما رواه في الفقيه في باب
الشهادة على الشهادة عن صفوان بن يحيى عن ابي الحسن عليه السلام عن رجل شهد اجير على شهادة
ثم فارقه ايجوز شهادته بعد ان يفارقه قال نعم قلت فيهودي اشهد على شهادة ثم اسلم ايجوز شهادته
قال نعم وكذا ما رواه في الفقيه عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن الذمي و
العبد يشهدان على شهادة ثم يسلم الذمي ويعتق العبد ايجوز شهادتهما على ما كانا اشهدا عليه قال
نعم اذا علم بعد ذلك منهما خير جازت شهادتهما حيث ان ذكر الروايتين المذكورتين في الباب المذكور
مبني على الحمل على كون الغرض من السؤال والجواب حكم شاهد الفرع والظاهر ان الغرض من لفظ
الشهادة المذكورة في الروايتين هو المشهود به كما فيما رواه في الفقيه في باب الاحتياط في الشهادة
المتعقب للباب المذكور عن علي بن غراب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تشهدن على شهادة حتى
تعرف كما تعرف كفك فالغرض من السؤال والجواب حكم شاهد الاصل في الصور المخصوصة وكذا
ما رواه في الفقيه في باب الكفالة عن الحسين بن خالد قال قلت لابي الحسن عليه السلام جعلت فداك
قول الناس الضامن غارم فقال ليس على الضامن الغرم انما الغرم على من اكل المال حيث ان ذكره في
الباب المذكور مبني على حمل الضامن على الكفيل وهو كما ترى وكذا ما رواه المشايخ الثلاثة في باب
اوقات الصلوة بالاسناد عن سماعة قال سألته عن الصلوة بالليل والنهار اذا لم تر الشمس والقمر والنجوم
فقال تجتهد برأيك وتعمد القبلة بجهدك حيث ان ذكره في الباب المذكور مبني على حمل قوله عليه السلام
تجتهد برأيك على الاجتهاد في الوقت بناء على كون السؤال عن الصلوة بالليل مع عدم رؤية القمر والنجوم
من باب اشتباه الوقت بمضي النصف وعدمه كما يرشد اليه ما رواه في الفقيه في باب معرفة زوال الليل
عن عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام حيث قال له زوال الشمس نعرفه بالنهار فكيف لنا بالليل فقال
لليل زوال كزوال الشمس قال فباي شيء نعرفه قال بالنجوم اذا انحدرت وكون السؤال عن الصلوة بالنهار
مع عدم رؤية الشمس من باب اشتباه القبلة او بالعكس واجمال الحال في كل من السؤالين من حيث اشتباه
الوقت والقبلة لكن الظاهر ان قوله وتعمد القبلة بجهدك من باب العطف التفسيري لقوله تجتهد برأيك
اما كان عن اشتباه القبلة كما جرى عليه المولى التقي المجلسي ولعله مال اليه سلطاننا وكذا ما رواه في
التهذيبين في كتاب الوقف بالاسناد عن جميل بن دراج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل تصدق
على ولده بصدقة وهم صغار اله ان يرجع فيها قال الصدقة لله حيث ان ذكره في كتاب الوقف مبني على حمل الصدقة
على الوقف ونظيره مما كان بهذا المساق سؤالا وجوابا غير عزيز ودرك احتمل بعض كون المقصود بالصدقة في
تلك الرواية وامثالها معناها المعروف هذا والراوي المفسر اما ان يكون من اصحاب امام فسر كلامه او يكون
من اصحاب امام آخر او لا يكون من اصحاب الائمة كالكليني والصدوق وغيرهما وايضا تفسير الراوي قد
يكون من باب دفع الاجمال وقد يكون من باب بيان كون الغرض خلاف الظاهر وقد يكون مطابقا للظاهر ولا حاجة

فيه الى الكلام وايضاً تفسير الراوي اما ان يكون بيانا للعبارة مذكورة او يكون بيانا لعبارة غير مذكورة
كما لو قال الراوي قال الصادق عليه السلام ما احب معاده هكذا وايضا تفسير الراوي اما ان يكون
مبتنيا على الفهم من صريح الكلام ولعل الغالب في النقل المنقول من هذا الباب ويكون مبتنيا على الفهم
من ظاهر الكلام او الامر دائر بين الامرين ثم ان الراوي قد يفسر المصداق دون المراد والفرق بين تفسير
المراد وتفسير المصداق ان المدار في الاول على بيان المراد بالكلام او المقصود بالافادة منه والمدار في
الثاني على بيان مصداق المراد او المقصود بالافادة من دون خفاء في المراد نظير ان الاجمال في المصداق
غير الاجمال في المدلول وان هذا المجمل من حيث المصداق من باب المجمل في الدلالة حيث ان المدار في
الاجمال في المدلول على عدم وضوح مفاد الكلام والمراد منه واما الاجمال في المصداق فالمراد
بالكلام فيه واضح الا ان مصداقه غير متضح كما في قوله سبحانه وآتوا حقه يوم حصاده حيث ان المقصود
بالحق هو معناه الظاهر فيه الا ان مصداقه غير معلوم ومن هذا الباب ما رواه الكليني عن معوية بن عمار عن
ابي عبد الله عليه السلام قال التكبير في الصلوة الفرض الخمس الصلوة خمس وتسعون تكبيرة منها تكبيرة
القنوت خمسة فقال ورواه ايضا عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة وفسرهن في الظهر احدى وعشرين تكبيرة
وفي العصر احدى وعشرين تكبيرة وفي المغرب ست عشر تكبيرة وفي العشاء الآخرة احدى وعشرين
تكبيرة وفي الفجر احدى عشر تكبيرة وخمس تكبيرات في القنوت في خمس صلوات وربما استدل بالتفسير
المذكورة على كون تكبيرة الاحرام هي تكبيرة الاخيرة من التكبيرات السبع نظرا الى ان المراد باحدى وعشرين
في الصلوة الرباعية اربع للهويات الركوعية واربع للهويات السجودية ومثلها للرفع من السجود الاولى
وكذا الحال للهوي الى السجودات الثانية وكذا للرفع منها فتلك عشرون تكبيرة وواحدة تكبيرة الاحرام
فلو كانت التكبيرات الست من السبع بعد تكبيرة الاحرام يزيد عدد التكبيرات لتحقق الدخول في الصلوة بتكبيرة
الاحرام ولما كان المستفاد من الحديث حصرها في خمس وتسعين وفي كل من الرباعيات حصرها في احدى وعشرين
وهكذا في غيرها يعلم ان التكبيرات الست ينبغي ان يكون قبل تكبيرة الاحرام وعلى اي حال فقد يتوهم
اعتبار التفسير في المقام من باب اعتبار الظن اللفظي ويندفع بان المدار في الظن اللفظي على الظن بالمراد
او المقصود بالافادة منه وقد سمعت الفرق بين الظن بالمراد او المقصود بالافادة والظن بالمصداق الا
ان يقال ان الظن المتعقب للفظ حجة وان لم يكن من باب الظن بالمراد او المقصود بالافادة او يقال ان
الظاهر استناد التفسير في المقام الى المعصوم كما ان الظاهر في الخبر المقطوع استناد مقالة الراوي الى المعصوم
ومن هنا قيل باعتبار مقالة الشهرة لكن يمكن القول بانه لا يتجه اعتبار الظهور المذكور بناء على اعتبار الظنون
الخاصة كما انه لا يتم ظهور استناد مقالة الراوي في باب الخبر المقطوع الى المعصوم بناء على ذلك اذ بناء
على اعتبار الظنون الخاصة لا بد من صدق الاخبار ولو ازاء الاخبار بالعلم لكن يشمل ادلة حجية خبر
الواحد غاية الامر كفاية الظن بالصدور اعني الظن بالصدور وتفسير الراوي للمصداق او مقالته في الحكم
الشرعي خارج عن الاخبار ولكن نقول ان مقتضى ما حكيه في الذكرى من ان الاصحاب كانوا يتمسكون الى فتاوى
ابن بابويه في الشرائع لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته جواز الاكتفاء بظهور استناد تفسير المصداق
او استناد مقالة الراوي او فتوى المجتهد الى المعصوم ومن هذا انه يتجه القدح فيما نقل من الاجماع
على عدم جواز العمل بالظن المستند الى قول الفقيه الواحد كما حررناه في محله ثم ان الراوي قد يفسر الامام المروي عنه
في باب الاضمار كما رواه في الكافي في باب التطوع في السفر عن محمد بن يحيى عن حمدان بن سليم عن سعد بن سعد عن

في ان الراوي قد يفسّر كلام الامام والمرجع الى تقييد الحكم

مقاتل بن مقاتل عن ابي الحرث قال سئلته يعني الرضا عليه السلام آه وكذا ما رواه في الكافي في اوائل الطلاق عن احمد بن مهران عن محمد بن علي عن عمر بن عبد العزيز عن خطاب بن مسلمة قال دخلت عليه يعني ابا الحسن موسى عليه السلام وكذا ما رواه في التهذيب في اواخر باب التيمم عن محمد بن احمد بن يحيى عن عباد بن سليمان عن سعد بن سعد عن محمد بن القاسم بن فضيل بن يسار عن الحسن بن الجهم قال سئلته يعني ابا الحسن عليه السلام آه حيث ان الظاهر ان التفسير من غير من اضمر فيبتنى على التفسير المعول وهو المدار بناء على عدم اعتبار الاضمار ثم ان الراوي قد يفسر الامام المروي عنه بلا اشاعة كلمات ارباب الرجال او الطبقة كما في بعض اخبار القضاء حيث روى عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت للشيخ آه قال المولى التقي المجلسي في بعض تعليقات التهذيب ولعله اي الشيخ ابو عبد الله وذكر الصدوق انه موسى بن جعفر عليهما السلام اقول ان الشيخ كالعالم من القاب مولينا الصادق عليه السلام كما يرشد اليه ما عن الكشي عن نصر بن الصباح في ترجمة ابرهيم بن عبد الحميد من انه كان يجلس في مسجد الكوفة ويقول اخبرني ابو اسحق كذا وقال ابو اسحق كذا وفعل ابو اسحق كذا يعني بابي اسحق ابا عبد الله عليه السلام كما كان غيره يقول حدثني الصادق وسمعت الصادق وحدثني العالم وقال العالم وحدثني الشيخ وقال الشيخ وحدثني ابو عبد الله وقال ابو عبد الله وحدثني جعفر بن محمد ثم ان الراوي قد يفسر كلام الامام عليه السلام والمرجع الى تقييد الحكم كما فيما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يجب الجمعة على من كان على فرسخين ومعنى ذلك اذا كان امام عادل الى اخر الحديث حيث ان قوله ومعنى ذلك من كلام الراوي كما صرح به العلامة المجلسي ويشهد به قوله بعد ذلك واعلم ان للجمعة حقا قد ذكر عن ابي عبد الله عليه السلام ويظهر الحال فيه مما ياتي في التخصيص بالشهرة

في ان الراوي قد يفسّر الواسطة المبهمة في المرسل

ثم ان الراوي قد يفسر الواسطة المبهمة في المرسل كما رواه في الكافي في باب الفيء والانفال وتفسير الخمس وحدوده وما يجب فيه عن علي بن محمد بن عبد الله عن بعض اصحابنا اظنه السياري عن علي بن اسباط وكذا ما رواه في الكافي في نوادر الحدود عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن بعض اصحاب ابي عبد الله اظنه اباعاصم السجستاني وكذا ما رواه في التهذيب في كيفية الصلوة وصفتها والمفروض من ذلك والمسنون بالاسناد عن ابرهيم بن عبد الحميد عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام واظنه اسحق بن غالب آه وكذا ما رواه في الكافي في باب الوقت الذي تبين فيه المطلقة وفي التهذيب في باب عدد النساء عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن بعض اصحابه اظنه محمد بن علي بن هلال او علي بن الحكم ونظير ذلك ما رواه الكشي في ترجمة علي بن السري بالاسناد عن محمد بن علي قال حدثنا القاسم لقصيعل دفع الحديث الى ابي عبد الله عليه السلام قال كنا جلوسا عنده فتذاكرنا رجلا من اصحابنا فقال بعضنا ضعيف فقال ابو عبد الله عليه السلام ان كان لا يقبل ممن دونكم حتى يكون مثلكم لم يقبل منكم حتى تكونوا مثلنا قال ابو جعفر العبيدي قال الحسن بن علي بن يقطين اظن الرجل علي بن السري الكرخي والظن المحتمل من التفسير في المقام من باب الظن بالمصداق لا المراد كما ربما يتوهم لوضوح المراد وياتي الكلام في باب الظن بالمصداق لكن الظن المشار اليه يوجب الظن بالصدور على تقدير اعتبار الشخص المفسر به فيبتني حجيته ولو مبنيا على حجية الظنون الخاصة ونظير ذلك على ما ذكره السيد السند النجفي في المصابيح انه قد يقتضي الاستقراء بتعيين الواسطة المبهمة في المرسل في شخص كما رواه سماعة عن غير واحد في طائفة من الاسانيد حيث ان الظاهر بشهادة الاستقراء ان المقصود بغير واحد هو الحسن بن هاشم ومحمد بن زياد وهو ابن ابي عمير على ما حررناه في الرسالة المعمولة في محمد بن زياد بشهادة الاستقراء ويظهر الحال

الى تلك الرسالة ومثله ما رواه الحسين بن محمد بن سماعة عن غير واحد عن ابان في ظا ثقته من الاسانيد حيث
ان الظاهر لشهادة الاستقراء ان المراد بغير واحد هو جعفر المثنى والحسن بن حماد على ما حررناه
في الرسالة المعمولة في تعدد هيبر وكذا قد يسقط بعض الرواة في بعض الاسانيد لكن تقتضي الاستقراء
تعيين الساقط كما رواه احمد بن محمد عن سعد بن ابي خلف في بعض روايات ج الضرورة عن
الضرورة حيث ان المعهود رواية احمد بن محمد عن سعد بن ابي خلف بتوسط ابن ابي عمير او الحسن
بن محبوب كما ذكره في المنتقى فالظاهر كون الساقط هو ابن ابي عمير او الحسن بن محبوب ولا يضر الاسقاط
وغير ذلك مما حررناه في الرسالة المعمولة في رواية الكليني عن ابي داود ثم ان الراوي قد
يفسر كلام الراوي كما في الاستبصار في باب تقديم النوافل يوم الجمعة قبل الزوال بالاسناد
عن ابي بصير قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام في يوم الجمعة صلينا الجمعة والعصر فوجدته
قد باهى يعني من الباه اي جامع قال الفاضل التستري انما احتاج الى هذه التفسير لانه على خلاف
قياس ظاهر اللغة لان الباه معتل العين لا معتل اللام قال في القاموس باهها جامعها وقال باهيته
فبهوته غلبته بالحسن ثم انه لو فسر الراوي جهة الفعل فلا اشكال في حجية الظن المستفاد منه
بناء على حجية مطلق الظن واما بناء على حجية الظنون الخاصة فحجية الظن المستفاد منه مبنية على
حجية الظن المستفاد من الفعل الا ان يقال ان ما دل على حجية الظن المستفاد من الفعل وهو الاجماع
المنقول انما يدل على حجية الظن المستفاد من نفس الفعل واما الظن المستفاد من تفسير الراوي
فلا دليل على حجيته ومن هذا الباب ما روي ان امير المؤمنين عليه السلام خرج من الكوفة الى
النخيلة فصلى بالناس الظهر ركعتين ثم رجع من يومه حيث ان قصره عليه السلام يمكن ان يكون من
باب كفاية البريد في القصر كما هو مقتضى بعض الاخبار للاجماع على عدم جواز القصر فيما دون الاربع
ان النخيلة كجهينة كما في القاموس معسكر الكوفة كما عن كتب السير والتواريخ ويبعد في العادة ان يكون
معسكر البلد خارجا عنه بالبريدين ويمكن ان يكون من باب ثبوت الشرط المتحقق المحكوم بالاشتراط
في بعض الاخبار اعني الرجوع في اليوم نظير ما دل على وجوب القصر على اهل مكة في خروجهم الى عرفة
حيث انه يحتمل فيه الاحتمالان المذكوران ونظير قوله سبحانه فاسعوا الى ذكر الله حيث انه يمكن ان
يكون من باب عدم اشتراط وجود المعصوم في وجوب صلوة الجمعة ويمكن ان يكون من باب وجود الشرط
اعني وجود المعصوم لكن نبه الراوي على ان الوجه في القصر هو الرجوع لليوم دون غيره ولا يمتنع
ان يكون الراوي قد فهم ذلك من قرائن الاحوال او علم به من دلائل المقال فذكره لرفع الاجمال وقد
صرح علماء الاصول باعتبار فهم الراوي في بيان المجمل بل ذهب جماعة منهم الى اعتباره في تاويل الظاهر
لو حملوا بتاويل الظاهر اذا اوله الراوي لكن نقول ان ذكر الرجوع في اليوم يمكن ان يكون من باب نقل تمام الواقعة
لا من باب بيان علة القصر فلا يكون ذلك من باب تفسير الاجمال مع ان ما ذكره علماء الاصول في باب
اعتبار فهم الراوي في بيان المجمل انما هو في باب تفسير اللفظ المجمل لرجوع الامر الى امر لفظي وما نحن
فيه من باب تفسير الفعل ولو انحصر الامر في الاخر هذا وسند الرواية ضعيف مروي من طريق العامة
لكن يمكن القول باعتباره بعدم المقام المخالفين فيما خالف طريقتهم فيما روي من طرقهم بلا واسطة
كما فيما نحن فيه اذا النقل مع الواسطة لا يختلف مع غيره في باب احتمال الكذب وان امكن القول
بانهم لا يروون فيما خالف طريقتهم ولو مع الواسطة فضلا عن الاخبار بمخالفة العامة حيث ان لفظ...

قوله ابن ابي عمير او صفوان بن يحيى منه

قوله يفسر الراوي الخ منه

لا يجيزون القصر في السفر القصير لو قلنا بانجبار ضعف الرواية بتحقق الشهرة ثم ان الراوي قد
ياخذ قيدا في سؤاله ويجيب المعصوم عليه السلام بالاثبات او النفي على وجه الاطلاق فالتقييد نظير
التفسير لكن الاشكال في انه لا اثبات المفهوم للجواب بعد اطراد التقييد في الجواب فلا يرد النفي على المقيد
لو كان الجواب بالنفي بملاحظة ان اطراد التقييد في الجواب من غير تعمد من المجيب المعصوم والقيد المنافي من
غير تعمد لا اثبات له المفهوم كما في المفهوم حيثما ان القيد المطرد فيه بتوسط المقيد في المنطوق لا يثبت
له المفهوم وكما في الاستثناء عن الاثبات المفيد حيث ان القيد يطرد في المستثنى بتوسط الثبوت في المستثنى
منه من غير تعمد من المتكلم فلا يرد النفي في المستثنى على القيد فلا نسرحنا الحال فيما تقدم نعم يمكن القول
بان الظاهر من التقييد في السؤال حسبان الراوي انتفاء الحكم في غير المقيد وان امكن حسبانه ثبوت الحكم
فيه فتقرير ملاحسبه الراوي من المعصوم في الجواب يقتضي انتفاء الحكم في غير المقيد لكن نقول ان التعويل
على التقرير المذكور بعد ظهور حسبان السائل انتفاء الحكم في غير المقيد محل الاشكال ثم انه هل يجوز
العمل بالخبر الضعيف في تفسير الكتاب من الامام عليه السلام او تفسير السنة من الامام او من الراوي بما
فصل بعض الاعلام بان الخبر المفسر اما ان يكون مفيدا للظن او لا وعلى الثاني ينبغي ان لا يتامل في عدم قبوله
وعلى الاول اللفظ الذي ورد الخبر الضعيف في تفسيره اما ان علم الموضوع له ذلك اللفظ ام لا وعلى الثاني
لا ينبغي التامل في قبوله والحكم بانه مما وضع ذلك اللفظ له لوضوح ان ذلك ليس بادون من كلام واحد
من اللغويين الذين تقبل قولهم في امثال المقام وعلى الاول المعنى المستفاد من الخبر المفسر اما ان
يكون عين الموضوع له او مغايرا له والاول مما لا كلام فيه والثاني اما ان يكون ذلك اللفظ مما تعلق
به حكم واجب وحرام او غيرهما والثالث ايضا مما لا ينبغي التامل في [illegible] لوضوح [illegible] مثله في نفس الحكم
بناء على التسامح في ادلة السنن والكراهة فمن موضوعه ومتعلقه بطريق اولى واما في الاول و
الثاني فالظاهر عدم القبول لعموم [illegible] له الدالة على اشتراط العدالة في قبول الخبر من غير ما يصلح
معارضا له ومن هذا القبيل ما لو راينا في كلام بعض الفقهاء او جماعة منهم حمل الاية او الحديث على
غير المعنى الظاهر ولم يظهر علينا وجه فلا يمكن لنا قبوله وكذا الحال فيما لو راينا في كلام ابن الاثير وغيره
تفسير الاية او الحديث بالمعنى المخالف للظاهر من غير ان يذكر له شاهدا يصح التعويل عليه فلا نقبله قال
هذا كله اذا لم يوجد هنالك دليل على عدم ارادة ظاهر اللفظ واما معه فيمكن ان يصار الى قبول الخبر
المفسر الضعيف لوضوح ان ذلك المعنى المدلول عليه بذلك الحديث يكون راجحا بالاضافة الى غيره و
ذلك يكون من باب حمل اللفظ على بعض المعاني المجازية الذي ارجح من غيره عند تعذر حمله على
الحقيقة ويرد عليه اولا انه بناء على عدم اعتبار مطلق الظن في باب الاوضاع لا مجال لاعتبار الخبر
الضعيف ولا بناء فيه اعتبار قول واحد من اللغويين لثبوت اعتباره بالاجماع وثانيا ان جعل
الظن المستفاد من الخبر المفسر مما لا كلام فيه على تقدير المطابقة للموضوع له مدفوع بانه لو لم
يكن الظن المستفاد من الخبر المفسر حجة على تقدير المغايرة مع الموضوع له فلا مجال للحجية على تقدير
المطابقة للموضوع له الا ان يقال انه ليس الغرض من ذلك تسليم حجية الخبر الضعيف على تقدير
المطابقة او دعوى الاتفاق على الحجية بل الغرض عدم النفع في البحث عنه فلا بحث عليه وثالثا
ان التسامح في المستحبات على القول به انما هو في الحكم سواء كان مفاد الخبر الضعيف استحباب بعض
العبادات الثابت تشريع نوعها في بعض الازمنة او بعض الامكنة او بعض الاحوال او كان المفاد

[illegible]

استحباب بعض الامور المعادية في بعض الايام المذكورة كاستحباب الشرب قائما في النهار واما التسامح في الموضوع كما لو
استحباب عبادة كصلوة جعفر الطيار مثلا على وجه معتبر لكن ورد خبر ضعيف في بيان بعض ما يتعلق بالصلوة او ورد خبر ضعيف
في جزئية شيء او شرطيته او مانعيته لها او ورد خبر ضعيف في تفسير لفظ وقع مورد تعلق الاستحباب من الالفاظ اللغوية فلا بناء ولا اجاد
البلوغ مثلا لو صلى الشخص الصلوة المشار اليها على الوجه الوارد في خبر ضعيف لا يصدق بلوغ الثواب على ما فعله الشخص لو نوقش او لو قيل ان
الاحتياط المستدل به على جواز التسامح في المستحبات يأتي في الباب قلت ان الاحتياط يأتي في الواجبات والمحرمات ايضا وليس جريان الاحتيا
كاشفا عن طريقة التسامح لوضوح ان كل ما يجري فيه الاحتياط لا يكون مورد التسامح وان كان مورد التسامح من مجاري الاحتياط وما ذكره
من قضاء الاولوية بجريان التسامح في الموضوع مدفوع بان التسامح في الحكم يقتضي التسامح في الموضوع ايضا بملاك
التسامح في الموضوع فان فيه تسامحا واحدا فكيف يكون التسامح اولى من التسامح في الحكم ورابعا ان التمسك بعموم
ما دل على اشتراط العدالة في خبر الواحد لعدم اعتبار الخبر الضعيف في متعلق الوجوب والحرمة مع كون التفسير مخالفا
للموضوع له انما يتم لو قلنا بعدم اعتبار الخبر الحسن والقوي والضعيف المنجبر بالشهرة في نفس الاحكام وكذا قلنا
بعدم اعتبار خبر الموثق بناء على القول بعدم اطراد العدالة في سوء المذهب وكذا بناء على القول بالاطراد
لو قلنا باشتراط الايمان في اعتبار الخبر او ظهور ما دل على اعتبار العدالة في العدالة المقرونة بالايمان واما لو قلنا بعدم
اعتبار العدالة في اعتبار الخبر ولا الايمان كما استقر عليه طريقة المتأخرين بناء على حجية الظن على وجه الاطلاق
او الاختصاص وخامسا انه لو كان الخبر الضعيف قابلا لاثبات الموضوع له كما جرى عليه فهو قابل لاثبات المراد ايضا
لعدم الفرق قطعا بل لو لا ذلك يلزم مزية الفرع على الاصل الا ان يقال انه يلزم مزية الفرع على الاصل لو اعتبر العدالة
في ارادة الموضوع له وليس مدار المقالة المذكورة عليه بل المدار على اعتبار العدالة في باب المعنى المجازي لكن نقول
انه على ذلك يلزم جواز الاكتفاء بمطلق الظن في باب المعنى الحقيقي واعتبار العدالة بالنسبة الى المعنى المجازي فيلزم
مزية المعنى المجازي بالنسبة الى المعنى الحقيقي الا ان يقال انه لا بأس به كيف لا وارباب العقول باعتبار الظن النوعي
يكتفون بظاهر الحقيقة مع الظن بالخلاف ولا يتجاوزون في المجاز عن الظن مع ان دعوى امتناع زيادة الفرع على
الاصل مجرد كلام جرى على الالسن ولا عبرة بها كيف لا والولد فرع الوالدين وكثيرا ما يكون الولد افضل من الوالد
غير قابل للتحصيل كما ان الولد جامع المراتب كثيرة من الكمال فلا بأس بقيام الدليل على كفاية مطلق الظن في المعنى الحقيقي
دون المعنى المجازي لكن نقول ان الظاهر انه لم يفرق احد بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بكفاية مطلق الظن في المعنى
الحقيقي دون المعنى المجازي وسادسا انه لو لم يكن الخبر الضعيف قابلا لاثبات المراد المجازي فلا يكون قابلا لتعيين
المجاز في صورة تعدد المجاز ولا عبرة بالرجحان المنطرق في المقام لفرض عدم حجية الظن المتأتي في الباب نظير عدم حجية
الظن المستفاد من الشهرة بناء على حجية الظنون الخاصة وعدم حجية الظن المستفاد من القياس ولو قيل ان تعيين المجاز
بالرجحان مسلم قلت انه لم يعهد الرجحان في كلام احد من ارباب التعيين بل عن بعض حصر اسباب التعيين في الاقربية
والاظهرية والاعظمية بحسب القصد وعن بعض الحصر في التبادر والشهرة والقرب ان كان كل من القولين محل
الكلام اذ المدار على الظن بالارادة سواء كان بتوسط الظهور العرفي وبواسطة الاشتهار اعني اشتهار المجاز في
الاستعمال او غيرهما كاشتهار المجاز بحسب الفهم بين الفقهاء ولا مجال للاظهرية لو كان من باب افعل التفضيل اذ
الظهور لا يتأتى من طرفي التعيين والاعظمية بحسب القصد لا توجب الظن بل هو الحال في القرب بلا اشكال ثم انه
لا مجال للاشكال في كفاية الخبر الواحد في بيان الاجمال لو كان خبر الواحد معتبرا بناء على اعتبار الظنون الخاصة
واما لو كان ضعيفا فلعل الاظهر القول بالكفاية لاطلاق الاجماع المنقول في كلام جماعة كالسيد في الذريعة
والشيخ في العدة وشيخنا البهائي والفاضل الكاظمي والفاضل المازندراني وغيرهم على لزوم العمل بالقول في

في اثر الظن في باب الترجيح

في بيان الاجمال بل حكى الشيخ في العدة اتفاق الطائفة على العمل بخبر الواحد هنا ولو ممن قال بعدم جواز العمل به الا اذا
كان مفيدا للعلم مضافا الى الاجماعات المنقولة على اعتبار الظن اللفظي الا ان يقال ان هذه الاجماعات المنقولة لا
تتناول لما نحن فيه لندرة بيان الاجمال وكون الغالب في الظنون اللفظية الظن بارادة المعنى المبين الا ان يقال انه لا فرق
قطعا في اعتبار الظن بالارادة بين ما لو كان الظن بالارادة من المبين وما لو كان الظن بالارادة من المجمل وقد عرفت بما
سمعت الحال بناء على حجية خبر الواحد من باب حجية مطلق الظن بل على هذا يدخل الامر في القسم الاول المتطرق الظن
بالحكم بتوسط الظن بالارادة فلو كان خبر الواحد حجة في الظن بالحكم يكون حجة في الظن بالمراد ايضا وبما مر يظهر الحال لو
كان الشهرة مثلا مفيدة لبيان الاجمال في المدلول واما لو كان الاجمال في المصداق فيظهر الكلام فيه بما تقدم ومنه
تفسير الواسطة المبهمة في رجال الراوي كما مر ممن روى عنه الراوي او من غيره كبعض اهل الرجال على وجه يفيد
الظن او العلم الا ان الاخير خارج عن مورد الكلام كما ان الاول خال عن الاشكال لان الظن فيه يوجب الظن
بالصدور وقد بينا في اعتباره ولو بناء على اعتبار الظنون الخاصة كما مر ونسبة الظن في رفع الاجمال في المصداق الظن
في رفع التردد بدونه ومنه ما رواه في التهذيب في وقت صلاة المغرب بالاسناد عن حريز عن ابي اسامة او غيره حيث انه روى
في الفقيه عن ابي اسامة في قوله وقال ابو اسامة زيد الشحام اه قال السيد الداماد جزم في الفقيه بان الراوي ابو اسامة
فالحديث صحيح انتهى لكنك خبير باحتمال السقوط او غيره في عبارة الفقيه كيف لا والزيادة مقدمة على النقيصة ثم انه ربما
يتفق التفسير من بعض الفقهاء لما اتفق في كلام الفقهاء فعليه المعول واليه المرجع كما يظهر بما مر ومنه تفسير الاناء من المحقق
في المعتبر بان عد من سنن الوضوء وضع الاناء على اليمين والاغتراف باليمنى ونسبه الى الاصحاب بما يغترف منه لا ما
يصب منه كذا اما ما وقع من العلامة في المنتهى فيما نسبه الى الفقهاء من قولهم لا سهو في السهو حيث فسره بانه لا حكم للسهو
في الاحتياط الذي يوجبه السهو كمن شك بين الثلث والاربع فانه يأتي بركعتين احتياطا فلو سهى فيهما ولم يدر صلى
واحدة او اثنتين لم يلتفت الى ذلك وحكى عن قائل ان المعنى من سهى فلم يدر سهى ام لا لم يعتد به ولا يجب عليه شيء
وعن التنقيح نقل تفسيرين للعبارة المذكورة ان يشك فيما يوجبه الشك كالاحتياط وسجدتي السهو وان يشك هل شك
ام لا وهذا اول التفسيرين انهما التفسيران المسبوقان بالذكر قال في الرياض ونقلهما في امثال ذلك حجة وكذا ما عن جمع
كالنهاية والمسالك والروضة والروض والمقاصد العلية وغيرها من تفسير المخرج فيما اتفق عليه الفقهاء من تعين
الماء في تعدي الغائط عن المخرج بحواشي الدبر فعلى هذا يتعين الماء وان لم يتجاوز الغائط عن المحل المعتاد كما
لو تجاوز عنه بخلاف ما لو لم يتجاوز عن حواشي الدبر فانه يتخير بين الماء ومثل الحجر ومن العجب قدح بعض ارباب
القول بحجية مطلق الظن في حجية تفسير الجماعة والمستفاد من تفسير المدارك تزييف التفسير المذكور قال وينبغي ان
يراد بالتعدي وصول النجاسة الى محل لا يعتاد وصولها اليه ولا يصدق عليه اسم الاستنجاء وعن
العلامة البهبهاني ان مراد الاصحاب من التعدي عن المخرج هو التعدي عن المحل المعتاد وهو المراد بتفسير
المخرج بحواشي الدبر ثم ان مقتضى ما تقدم في المقدمة الثانية عشر من كلام العلامة في المنتهى عند الكلام في
رواية محمد بن اسمعيل الواردة في باب الذى انه لو زاد الراوي زيادة مقتضية للتفسير دون التغيير يجب عليه
بلا كلام الا ان يقال انه وان يستفاد من الكلام المشار اليه البناء على الزيادة لكن لا يستفاد منه الاتفاق ثم ان
الوالد الماجد ره فرق في البحث عن التخصيص بمذهب الراوي بين تفسير العام بالخاص كان يقول المقصود بالعام
ما عدا زيد مثلا وما لو قال الراوي العام مخصص نظرا الى ان الثاني مبني على اجتهاد الراوي وهو مورد الخطاء لان
دعوى التخصيص بمفهوم اللقب لم يثبت حجيته لاجتهاد الراوي بخلاف القسم الاول فانه مبني على الاخبار فيأتي
شمول ما دل على حجية خبر الواحد هنا بالقوي اقول انه لا فرق بين القسمين في الاخبار والاجتهاد والاستناد

في تفسير الراوي الرواية وفيما يتعلق بالظن في رفع الكلام في المسألة

في تفسير ما يقع من الالفاظ في كلام بعض الفقهاء

في الفرق بين تفسير العام بالخاص وما اعتبار بالتخصيص

في الفرق بين تفسير العام بالخاص وما اعتبار بالتخصيص

الى الحس او الحدس و الاستناد الى العلم او الظن لكن منهما مستند الى الاجتهاد وبلا اشكال والظاهر الاستناد
الى الظن وايضا ابتناء الامر في القسم الثاني على امر غير معتنى به بعيد وايضا بعد فرض حصول الظن بارادة
المعنى المجازي واعتبار الظن الفعلي بارادة المعنى الحقيقي لا بد من البناء على العمل بظاهر الحقيقة في القسم الثاني
كالقسم الاول غاية الامر ان يقال ان الظن المتحصل من اللفظ بشرط الاجتهاد فيما جرى عليه نقسم كما مر في
باب خبر ضعيف لا له الجبر بالشهرة مثلا بخلاف القسم الاول فان الظن فيه حجة ولو كان مستندا الى الخبر لعدم
اعتبار الخبر وايضا الظن بالعموم يرتفع في كل من القسمين فلا مجال للعمل بالعموم في الثاني كالاول بناء على اعتبار
الظن الشخصي وايضا الاستدلال المذكور على عدم حجية الظن في القسم الثاني مختلف الاجزاء حيث ان مقتضى
بعض اجزائه اعني دعوى احتمال الخطاء في دعوى التخصيص لاحتمال ابتنائه على مفهوم اللقب هو كون المانع عن
اعتبار الظن في القسم الثاني هو عدم حصول الظن ومقتضى بعض اخر من اجزائه اعني دعوى عدم اعتبار اجتهاد
الراوي هو عدم حجية الظن المتحصل في المقام ومقتضى هذه الدعوى حصول الظن فهو ينافي انكار حصول
الظن والا فالامر من باب السالبة بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظاهر بل مقتضى الدعوى الاولى جواز البناء
على الظن بالتخصيص لو توافق راي المجتهد وراي الراوي في باب المخصصات بل هو المصرح به في كلامهم في المقام
مع انه لو كان الامر من باب الاجتهاد ولم يكن الاجتهاد حجة فلا يكون طريق معتبر الى التخصيص في المسئلة الفقهية
وان ثبت توافق راي المجتهد وراي الراوي في باب المخصصات فلا مجال للبناء على التخصيص في المسئلة الفقهية كيف
لا وهو قد بني على وجوب تقليد الاعلم مع اتفاق راي الاعلم وراي غير الاعلم في المسئلة ثم ان المحقق القمي في ذيل
بحث جواز النقل بالمعنى حكى عن الاكثر انه اذا روى الثقة مجملا وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف
ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر تعليلا بان فهم الراوي الثقة قرينة على التفسير في الاول ولا معارض
له من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهم الراوي فيه معارض بالظاهر الذي هو اقوى
دلالة فلا بد من البناء على الظاهر واعترض بانه كما يقتضي الظاهر العمل به فكذا يقتضي الاجمال السكوت عن العمل
بالمجمل ولا يتفاوت الحال في كون التفسير معارضا بالرواية بين ظهور الرواية واجمالها فكما لا عبرة بالتفسير في
صورة ظهور الرواية فكذا لا عبرة به في صورة الاجمال مع ان الظهور المعتبر انما هو الظهور عند المخاطب
لا الظهور عندنا لاختصاص الخطاب بالمشافه واذا ذكر المخاطب ان المراد بالظاهر خلاف الظاهر فالظاهر عندنا
غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا يرتبط بوجه يقتضيه وبالجملة فالمعيار هو الثاني اقول ولا انه ربما
يظهر منه اشتراط الوثاقة بمعنى العدالة في اعتبار التفسير وليس شيء لاعتبار الظن بالمراد ولا سيما بناء على حجية
مطلق الظن في الاحكام الا ان يقال ان الغرض الوثوق بالنقل بكون الراوي عارفا بمواقع الالفاظ كما اشترط في
جواز النقل بالمعنى او يقال ان الغرض من العنوان تفسير الراوي المخاطب فاخذ الوثاقة باعتبار اعتبار الخبر
الا ان اعتبار الخبر غير مشروط بعدالة الراوي على ما استقر عليه راي المتاخرين ولا سيما بناء على حجية مطلق الظن
الا ان يقال ان جري على الكلام فيما عنونه الاكثر فلا بحث عليه في اخذ الوثاقة وثانيا ان ما حكيه عن الاكثر
بعد ما قيل من انه لم يظهر منهم لا باس به اذ المدار في تفسير الراوي على الاخبار عن المراد لا المدلول حتى ينافيه
الاجمال نظير انه لو اخبر زيد عن عمرو بمقالة ولو اخبر عند السكوت عن تلك المقالة تنافي التعارض بين الخبرين فلا
معارض للتفسير في صورة الاجمال ولو بالاختلاف في وجود المقتضي وعدمه لعدم ابتناء التفسير على الاخبار
عن اقتضاء ظاهر الرواية بخلاف صورة ظهور الرواية في خلاف التفسير لو وقوع التعارض بين الظاهر والتفسير
في حكاية المراد لكن دعوى ان الاجمال يقتضي السكوت كما ترى اذ السكوت امر عدمي لا مقتضى له لكن يمكن

ان یکون

في وقوع التعارض بين الظاهر والتفسير وفي بين التفسير والمفسر

ان يكون الغرض ان الاجمال لا يوجب تجاوز الامر عن السكوت لا انه يوجب حدوث السكوت كما ان دعوى كون ظاهر الرواية اقوى من التفسير محل منع واضح وثالثا ان ظاهر كلامه يقتضي الميل الى تقديم ظاهر الرواية بتمامه خلافه كون الخطاب متوجها الى الراوي المفسر كما هو مقتضى ما تقدم عنه تبعا لصاحب المعالم من انه على تقدير اختصاص الخطابات الشفاهية بالمشافهين لا بد من البناء في فهم الخطاب على فهم المشافهين ويظهر ضعف ذلك بما تقدم الا ان يقال انه يتجه ما ذكر لو جرى المحقق المشار اليه على اعتبار ظهور الرواية عند المخاطب مع عدم ثبوت الظهور عندنا او ظهور العدم لكنه جعل المعيار هو الظن والمدار عليه فلا يجب عليه مع انه لو كان مدار اعتبار الظهور على الظهور عند المخاطب لو كان الظهور مستندا الى فهم المخاطب كما لو كان الظاهر عند المخاطب خلاف الظاهر عندنا لقبح الخطاب بما له ظاهر عند المخاطب مع ارادة خلاف الظاهر كما استند اليه على اعتبار الظهور عند المخاطب واما لو كان الظهور عند المخاطب بتوسط امر من الخارج فلا دليل على اعتبار الظهور عند المخاطب نهاية الامر تقديم ظاهر الرواية على التفسير لو كان الظهور مستندا الى فهم الراوي واما لو كان المدار على الخارج فلا دليل على تقديم ظاهر الرواية على ان تفسير الراوي يمكن ان يكون من غير المخاطب فلا يتم اطلاق القول بتقديم ظاهر الرواية الا ان يقال ان المقصود بالعنوان تفسير الراوي المخاطب كما مر ورابعا ان القول بالتوقف في صورة التفسير بخلاف الظاهر ليس بشيء لحصول الظن بخلاف الظاهر من اللفظ فيقدم وبوجه اخر يدور الامر بين ارتكاب خلاف الظاهر من المتكلم واشتباه المفسر في التفسير والاول اقرب اغلب مع ان هذا التفسير اقوى من القرينة ولا اقل من المساواة ولو بني الامر على التوقف لما يثبت مجاز راسا فلا بد من تقديم التفسير ومع هذا معاملة ... في باب التفسير خلاف طريقة اهل العرف كما فيه حيث انه لو فسر احد اية او رواية او عبارة في اي كتاب وفي اي فن يتبع السامع عند حصول الظن له بل بمجرد مناظرة بعض الاخبار الى بعض كما لو قيل اكرم العلماء ثم قيل وجوب اكرام العلماء غير جار في حق زيد حيث ان المقالة الثانية لا بد فيها من سبق المقالة الاولى توجب تقديم الناظر على المنظور اليه وربما يعبر عنه بالحكومة والتفسير اقوى من الحكومة بلا شبهة ومع هذا لا مجال للتعارض بين التفسير مع المفسر بل لا بد من طرح المفسر لو افاد التفسير الظن بخلاف ظاهر المفسر والعمل بظاهر المفسر لو كان ظهوره باقيا بحاله على القول باعتبار الظن الشخصي نظير ما حررناه في محله في تزييف القول بالتوقف والتساقط في تعارض الاستصحاب الوارد والمورود من انه ان كان الوارد مؤثرا في المورود فلا بد من تقديم الوارد والا فلا بد من الجمع ولا مجال للتوقف والتساقط هذا لو كان التفسير من اهل الخبرة للكتاب والسنة اما لو وقع خبر في تفسير خبر فهي صورة التعادل بعد تسليم التعارض لا بد من التساقط لعدم شمول اخبار التخيير له الا ان يدعى القطع بعدم الفرق بينه وبين ما لو كان الخبر غير مفسر واما في صورة رجحان احد الخبرين على الاخر كما لو جرى المشهور على العمل بدلالته فلا بد من المصير الى الراجح وربما يظهر ضعف ما يعطيه كلام الشيخ في العدة نقلا من القول بقبول التفسير لو كان مستندا الى العلم الضروري دون ما لو كان مستندا الى العلم النظري ثم انه قد روي في التهذيبين في صحيحة يعقوب بن شعيب انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الخادم فقال لفلان تخدمه ما عاش فاذا مات فهي حرة فتابق الامة قبل ان يموت الرجل بخمس سنين او ست سنين ثم يجدها ورثته الهم ان يخدموها بعدما ابقت فقال لا اذا مات الرجل فقد عتقت وعن الاصحاب انهم بنوا على رجوع الضمير المستتر في قوله عاش وقوله مات وكذا الضمير في قوله ورثته الى فلان المخدوم ولعله للقرب وكون المقصود بالرجل في قوله يموت الرجل وقوله عليه السلام مات الرجل هو الفلان المخدوم مع احتمال رجوع الضمائر الى الرجل المدبر اي المولى وكون المقصود بالرجل في يموت الرجل ومات الرجل هو الرجل المدبر بل هو الظاهر

في فهم الراوي من الخبر

فيما وقع من الخلاف في نفسه ... الاصحاب

صفحة

فيما وقع الخلاف في تفسير بعض كلمات الاصحاب

فضيته السوق وايضا قد حكى عن الاصحاب انهم فهموا من الاخبار الداله على لزوم الجلد لو وجد الرجل و
والمرءة في لحاف واحد كونهما مجردين مع خلو اكثر الاخبار من هذا القيد ثم انه ربما وقع التعارض فيما روي من انه
يغسل الميت اولى الناس به فيحكى شيخنا البهائي في بعض تعليقات التهذيب عن الاصحاب ان الغرض الاولى في الارث
لكن فسره شيخنا البهائي بالشيعة قال وله من الاخبار والايات شواهد لكن احتمل في الحبل المتين فيما روي من
انه ينبغي لاولياء الميت ان يؤذنوا اخوان الميت بموته ان المقصود بالاولياء هو الاولى بالارث ومن كان علاقته
بالميت اشد مع احتمال كون الغرض الشيعة وربما يقال ان مقتضى الاخبار وجوب استقبال الميت الى القبله او
استحبابه ومقتضاه كون الاستقبال بعد الموت لا حال الاحتضار كما فهمه الاصحاب لعله كانت عندهم قرينة
تدل على ذلك انتهى وقد ذكر شيخنا البهائي في الحبل المتين ان استعمال الميت في المشارف على الموت كثير في الاخبار
اقول انه قد استعمل الميت في المشارف على الموت في الاخبار المتعلقة بتلقين المحتضر وتقريبه الى مصلاه اذا عسر
عليه النزع فالظاهر ان المقصود بالميت في الاخبار المشار اليها هو المحتضر مع ان في بعض اخبار الاستقبال اذا
مات لاحدكم ميت فسجوه الى تجاه القبله ولا بد من حمل الموت فيه على الاحتضار كما لا يخفى مضافا الى ما روي
من ان النبي صلى الله عليه واله امر باستقبال المحتضر الى القبله وفي التهذيب في زيادات الصلوة في باب فضل
المساجد والصلوة فيها وفضل الجماعة واحكامها بسنده عن خلف بن حماد عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام
قال لا تصل خلف الغالي وان كان يقول بقولك والمجهول والمجاهر بالفسق وان كان مقتصدا قال العلامه
المجلسي في الحاشية الظاهر ان المراد بالمجهول مجهول الايمان بقرينة ما بعده ويحتمل مجهول الفسق والعدالة
كما فهمه الاصحاب وفي الفقيه في باب ابتداء الكعبة وفضلها وفضل الحرم وسئل اسحق بن يزيد ابا جعفر
عليه السلام عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها فقال اقطع ما كان داخلا عليك ولا تقطع ما لم يدخل
منزلك عليك قوله ما كان داخلا عليك قبل اي من اغصانه او من اصله كما هو ظاهر الاصحاب والاول
اظهر قوله ما لم يدخل منزلك عليك اي لم يدخل عليك منزلك وفي الفقيه في باب ما يجوز فيه الاحرام وما
لا يجوز وروى معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بان يغير المحرم ثيابه ولكن اذا دخل
مكة لبس ثوبي احرامه فيهما وكره ان يبيعهما قوله لبس ثوبي احرامه قبل الطواف فيهما كما فهمه الاصحاب
والظاهر تامل القائل في الباب وروى في الكافي في باب ما تحتاج ان تعيد عليها الشرط بعد عقدة النكاح
وفي التهذيب في باب ضروب النكاح انه ان سمي الاجل في النكاح فهو متعة وان لم يسم فهو نكاح بات
قوله بات قال المولى التقي المجلسي اي دائم بحسب الواقع كما فهمه الاصحاب لكن كان المناسب للتنبيه الى المشهور
لمصير بعض نقلا الى البطلان على الاطلاق ومصير ابن ادريس نقلا الى التفصيل بين ما لو كان الايجاب بلفظ
التزويج او النكاح فينقلب التمتع الى الدوام وما لو كان بلفظ التمتع فيبطل العقد ثم ان من الغرائب ما اتفق
من الاتفاق خلافا في تفسير الاتكاء في حال الاكل خبثا ثم قد حكى العلامة المجلسي في حاشية الكافي والتهذيب
على ما نسب اليه عند ما روي بالاسناد عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ما اكل رسول الله صلى الله عليه واله و
هو متكئ قط انه فسر الاتكاء بالجلوس متمكنا على البساط وباسناد الظهر الى الوسائد ومثلها وبالاضطجاع
على احد الشقين وبالميل على احدهما مطلقا ليشمل الاتكاء على اليد قال وظاهر اكثر الاصحاب انهم فسروه
بالمعنى الاخير وظاهر اكثر اللغويين الاول ويظهر الاطلاق الثاني من كثير من اخبارنا كما انه قد ورد كثيرا انه صلى
الله عليه واله كان متكئا فاستوى جالسا ويبعد من اذهانهم الاضطجاع على احد الشقين بمحضر الناس بل الظاهر
انه كان اسند ظهره الى مسند فاستوى جالسا كما هو الشايع عند الاهتمام لبيان امر او عروض غضب فالظاهر ان

فيما وقع الخلاف في تفسير بعض روايات في حال الاكل كتب الفقهاء ... اللغويين

ما نهى عنه عند الاكل هو اما الجلوس متمكناً او مستنداً الى الوسادة تكبراً او الاعم منهما ومن الاضطجاع على
احد الشقين بل المستحب الاستقبال على نعمة الله سبحانه والاكباب عليها فلا يكره الاتكاء على اليد ولا يذهب عليك
ان التفاسير الاربعة المذكورة في صدد كلام العلامة المشار اليه انما هي مطلق الاتكاء لا الاتكاء في حال الاكل لا نه ذكر في الذيل
ارباب ثلثة من تلك التفاسير ولو كان تلك التفاسير للاتكاء في حال الاكل لانه ذكر في الذيل ارباب ثلثة من تلك التفاسير
ولو كان تلك التفاسير للاتكاء في حال الاكل لما اخل بذكر القائل بالتفسير الرابع هذا ولاحتمال عموم الاتكاء للاضطجاع
على احد الشقين يظهر ما فيه مما ياتي في حاشية الفقيه للعلامة المشار اليه بخطه الشريف والاظهر في عرفنا بل عرفهم
كما يظهر من ظلال فاتهم ان المراد بالاتكاء الاضطجاع على احد الشقين مستنداً الى وسادة او غيرها ولا يذهب عليك
ان مداخلة الاضطجاع على احد الشقين كما هو مقتضى ما ذكره في هذه الحاشية لا تنافي ما ذكره في الحاشية التالية
من بعد الاضطجاع على احد الشقين بمحضر الناس عن اداب ذات العصمة في نفي كون المراد بما ورد كثيراً من ان النبي
صلى الله عليه واله كان متكئاً فاستوى جالساً هو الاضطجاع على احد الشقين لان ما ذكره في هذه الحاشية
انما كان في بيان المراد بالاتكاء في نفي اكل النبي صلى الله عليه واله متكئاً وما استبعده في الحاشية المتقدمة انما هو كون المراد بالاتكاء
الاضطجاع على احد الشقين فيما روى من انه صلى الله عليه واله كان متكئاً فاستوى جالساً فاختلف الاتكاء
في الموردين بالاثبات والنفي لكن الظاهر اتحاد المراد بالاتكاء اثباتاً ونفياً في المادة وفي الجمع وقال بعض
الافاضل يكره الاكل متكئاً ولو على كفه خلافاً للاتكاء على الميل في القعود مطلقاً ... لان النبي
صلى الله عليه واله ما اكل متكئاً منذ بعثه الله وبالجملة قال في ... اوله الواو واخره الهمزة
في ذيل قوله في العنوان توكأ عليه وقوله صلى الله عليه واله اما انا فلا اكل متكئاً ... جلوس المتربع
ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه مستوفزاً مقعياً غير متربع ولا متمكن وليس المراد
الميل الى شق كما يظنه عوام الطلبة قوله جلوس المتربع مقتضى قوله في تفسير التربيع وتربع في جلوسه خلاف
جثى واقعى صدق التربيع على جميع هيئات الجلوس ما عدا الجلوس جاثياً ومقعياً لكن مقتضى ما رواه الكشي في
ترجمة عيسى بن جعفر ان التربيع وضع احدى الرجلين على الاخرى ومقتضى ما نقله في المجمع عن المجمع انه القعود
على الورك ومد الركبة اليمنى الى جانب اليمين والقدم الى جانب الشمال واليسرى بالعكس وربما قال المولى التقي
المجلسي في حاشية الفقيه على ما نسب اليه نجله العلامة بخطه الشريف التربيع يطلق على ثلثة معان ان يجلس على
القدمين والاليتين وهو المستحب في صلوة القاعد حال القرائة والجلوس المعروف بالمربع وان يجلس هكذا ويجعل
احدى رجليه على الاخرى فان كان الاكل في الحالة الاولى فلا باس وبالمعنى الثاني خلاف المستحب وبالثالث
مكروه فلو وقع على خلاف المستحب كان للضرورة او لبيان الجواز قوله وبالمعنى الثاني خلاف المستحب هذا مبني
على استحباب الاكل باكل العبد كما في بعض الاخبار وعنون به في الوسائل وذكر في الدروس استحباب الجلوس
على الرجل اليسرى عند الاكل وانما جعله خلاف المستحب دون المكروه لخلوه عن النهي وما بمنزلته من فعل
النبي صلى الله عليه واله على تركه بناء على كون المقصود بالتربيع هو المعنى الثالث ويرد عليه انه
لم يتفق بيان كيفية التربيع في صلوة القاعد في الاخبار على ما ذكره في الحدائق في الفائدة الرابعة
من الفوائد المرسومة في اول الصلوة وكذا لم يتفق في كلمات الفقهاء غير الشهيد الثاني في الروضة
حيث فسره بان يجلس على اليتيه وينصب ساقيه وركبتيه كما يجلس المرئة للتشهد على ما ذكره في الحدائق
ايضاً فالحكم بتعدد معنى التربيع غير مربوط بوجه يقتضيه وبما ذكر يظهر الايراد على ما ذكره العلامة
المجلسي في بعض تعليقاته على الكافي من ان التربيع يطلق على ثلثة معان ان يجلس على القدمين و

قوله مقعياً والاقعاء قال في المصباح اقعى ... قعد مقعياً ... في الصلوة ... ان يلصق الرجل اليتيه بالارض وينصب ساقيه وفخذيه ويضع يديه على الارض كما يقعي الكلب ... من ... على الارض ...

قوله جثى ... جثواً وجثياً ... على ركبتيه او قام على اطراف اصابعه ... قاله في القاموس ... منه

الاهمتين

الاليتين وهو المستحب في صلوة القاعد في حال قرائته والجلوس المعهود بالمربع وان يجلس هكذا ويضع
احدى رجليه على الاخرى والاكل على الحالة الاولى لا بأس به وعلى الثانية خلاف المستحب والثالث مكروه
وفي النهاية في قوله صلى الله عليه وآله لا آكل متكئا المتكي في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا و
العامة لا تعرف المتكي الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء فيه بدل من الواو واصله من الوكاء
وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكأ مقعدته على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد
متمكنا فعل من يريد الاستكثار ولكن آكل بلغة فيه فيكون قعودي له مستوفزا ومن حمل الاتكاء على الميل الى
احد الشقين تأوله على مذهب الطب فانه لا ينحدر في مجاري الطعام سهلا ولا يسيغه هنيئا وربما تأذى لكن
نقول ان مقتضى صريح غير واحد من الاخبار ان الغرض من الاتكاء الميل الى احد الشقين كما رواه الكليني في
صحيح الفضيل بن يسار قال كان عباد البصري عند ابي عبد الله عليه السلام يأكل فوضع ابو عبد الله عليه السلام
يده على الارض فقال له عباد اصلحك الله اما تعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن هذا فرفع يده فاكل ثم
اعادها ايضا فقال له ايضا ثم اكل فاعادها فقال له ابو عبد الله عليه السلام لا والله ما نهى رسول الله صلى الله عليه
وآله عن هذا قط وروى الكليني بالاسناد عن ابي خديجة قال سأل بشير الدهان ابا عبد الله عليه السلام فقال هل
كان رسول الله صلى الله عليه وآله يأكل متكئا على يمينه وعلى يساره فقال عليه السلام ما كان رسول الله صلى الله
عليه وآله يأكل متكئا على يمينه ولا على يساره ولكن يجلس جلسة العبد قلت ولم ذلك قال تواضعا لله عز وجل ثم انه
قال في المجمع وفي الحديث الاتكاء في الحمام فانه يذهب شحم الكليتين ولعله من الاتكاء وهو الميل في القعود لكن لم
اظفر بالحديث المذكور وقد عنون في الوسائل باب كراهة الاستلقاء في الحمام والاضطجاع والاتكاء والتدلك
بالخزف وجوازه بالخرق لكن ليس في الاخبار المذكورة في العنوان المذكور دلالة على كراهة الاتكاء ثم انه قد
يكون بعض اجزاء الكلام من قبيل المفسر لجزء آخر مع عدم الارتباط بين الجزئين وبعبارة اخرى قد يكون السياق
من قبيل المفسر والقرينة كما فيما رواه في الفقيه في باب فضل المعروف من قوله عليه السلام المعروف شيء غير الزكوة
فتقربوا الى الله عز وجل بالبر وصلة الرحم حيث ان الظاهر وفاقا لبعض الناظرين ان المقصود بالبر هو البر بالوالد
بقرينة صلة الرحم مع عدم الارتباط في البين كما في القرائن المتعارفة نحو رأيت اسدا يرمي وغيره بل ربما قيل بكون الامر
بالمعاونة على البر والتقوى في الآية الشريفة للوجوب بقرينة كون النهي عن المعاونة على الاثم للتحريم بقي انه قد
يكون تفسير الراوي من باب الاشتباه كما فيما رواه في الكافي عند الكلام في الوقف وغيره بالاسناد عن خالد بن
نافع البجلي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل جعل لرجل سكنى دار له حيوته يعني صاحب الدار
فلما مات صاحب الدار اراد ورثته ان يخرجوه الهم ذلك قال فقال ارى ان تقوم الدار بقيمة عادلة وينظر
الى ثلث الميت فان كان في ثلثه ما يحيط بثمن الدار فليس للورثة ان يخرجوه وان كان الثلث لا يحيط بثمن الدار
فلهم ان يخرجوه ورواه في التهذيبين ايضا حيث ان قوله حيوته منصوب على الظرفية اي في حيوته والغرض
ان رجلا جعل داره سكنى لرجل ما دام حيوة الرجل الثاني فالضمير الثاني المجرور بالاضافة في حيوته راجع
الى الرجل الثاني لا الرجل الاول اعني صاحب الدار كما هو مقتضى رجوع الضمير الاول في له اليه كيف لا
ولو كان الضمير في حيوته راجعا الى الرجل الاول فيبطل السكنى بموت الرجل الاول ولا مجال لتقويم الدار
وملاحظة زيادة الثلث عن قيمة الدار ونقصانه عنه كما في الخبر المذكور فارجاع الضمير الثاني الى صاحب
الدار من الراوي من باب الاشتباه كما حكم به الشيخ في التهذيبين وكذا العلامة المجلسي في بعض تعليقاته
الكافي لكن حكى العلامة المجلسي في بعض تعليقات الكافي والتهذيبين ان التفصيل المذكور في الخبر قال

في حجية العمل بالمنقول بالمعنى

به ابن الجنيد وقد لم يعمل به الاكثر للجهالة وحكى عن الشهيد الثانى انه لو وقع السكنى فى مرض الموت اعتبرت المنفعة
الخارجة من الثلث لا جميع الدار الى الحاشى انهم قد عنونوا فى الاصول جواز النقل بالمعنى لكن يقع الكلام فى جواز
العمل بالمنقول فيمكن ان يقال انه وان يجوز النقل بالمعنى الا ان العمل بالمنقول بالمعنى عمل باجتهاد الناقل حيث ان
النقل بالمعنى مبنى على اجتهاد الناقل فى فهم الخبر واجتهاد الراوى فى فهم الخبر لا يكون حجة على المجتهد الا
انه مدفوع بان سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام كما استقرت سيرتهم ايضا على العمل بالمنقول بالمعنى فيأتى اجماع
اصحاب الائمة وتقرير الائمة عليهم السلام بل مقتضى ما دل على حجية خبر الواحد خصوصا او من باب حجية ما
نقله رواة الاخبار بالمعنى بل يمكن دعوى ان المفهوم عرفا من بعض الاخبار الدالة على جواز النقل بالمعنى جواز
العمل بالمنقول وقد يجاب بانه فى المقام يحصل الظن المستند الى اللفظ بالحكم فيكون حجة ويجوز العمل به لكن يشكل
بانه ان كان المقصود ان من لفظ الناقل يحصل الظن بالحكم فيكون حجة ففيه ان استناد الظن بالحكم الى لفظ الناقل
لا يوجب حجيته لو كان النقل مبنيا على اجتهاد الناقل كيف لا ولو كان الظن المستند الى اللفظ حجة مطلقا لكان الظن
الحاصل من فتوى الفقيه الواحد حجة بلا اشكال على حسب حجية سائر الظنون اللفظية لاستناده الى اللفظ
مع انه لا يتأتى حجيته على القول بحجية الظنون الخاصة بل بعض من قال بحجية مطلق الظن قال بعدم حجيته بل
ادعى الاجماع على عدم الحجية وان كان المقصود ان من لفظ الناقل يحصل الظن بدلالة لفظ المعصوم على الحكم
للظن بالمطابقة بين الاصل والفرع اى الترجمة فالظن بالحكم حجة فله وجه الا ان هذا الفرد من الظن بدلالة
لفظ المعصوم اخفى افراد الظن بدلالة اللفظ فعموم ما دل على حجية الظن المستند الى اللفظ له مشكل بل العموم غير
ثابت والا لكان ظنون المتجزى المستند الى الكتاب والسنة حجة اتفاقا مع ان الخلاف فى حجية الظن المتجزى معروف
بل بعض من قال بحجية مطلق الظن قال بعدم حجيته الا ان يقال ان العموم بالنسبة الى المجتهد المطلق وقد يحقق
بالمنقول بالمعنى من الراوى المنقول بالمعنى من غير الرواة كما لو قيل فى بعض الكتب الفقهية وغيرها ويدل
على هذا بعض الاخبار الصحيحة او اخبار كثيرة ففيهما يثبت اعتبار المدلول بتوسط اعتبار المنقول بالمعنى وثبت
لاعتبار فى الاولى السند بتوسط اعتبار التصحيح على القول بكفاية تصحيح الغير وفى الثانى يثبت اعتبار السند
بتوسط الاستفاضة من قبيل ذلك اعتبار التصحيح على القول بكفاية التصحيح الغير وفى الثانى ثبت اعتبار السند
بتوسط الاستفاضة ومن قبيل ذلك ما فى الوسائل كثيرا ونقدم على ما يدل على ذلك ويأتى ما يدل عليه
ويمكن ان يقال انه فى المقام لا يحصل الظن بالدلالة فضلا عن الظن بالحكم لفرض عدم الفحص قضية عدم امكانه
وبعد فرض حصول الظن لا دليل على اعتباره نظير ما يأتى من الكلام فى حصول الظن واعتباره فى باب العمل بالعموم
قبل الفحص وتصحيح الغير وتعديل مجهول العين ورواية من لا يروى الا عن العدل ورواية من لا يرسل الا عن ثقة
لو كان الارسال بحذف الواسطة لكن يمكن القول بان الظاهر بل بلا اشكال حصول الظن بالدلالة المفيد
للظن بالحكم نعم فى باب العموم قبل الفحص لا يتأتى الظن بالعموم قبل الفحص لكثرة التخلف اعنى التخصيص بخلاف المقام
كما ان فى سائر الموارد المذكورة ايضا يتأتى الظن بالعدالة لعدم ثبوت كثرة الاختلاف فى الجرح والتعديل
المانع عن حصول الظن كما قد يدعى واما الحجية فهى تتأتى بناء على حجية مطلق الظن ولو لم يتأت الحجية
هنا لما تأتى فى باب المنقول بالمعنى لكن يتأتى الاشكال بناء على حجية الظنون الخاصة لان المدار فى الظن اللفظى
بناء على اعتبار الظنون الخاصة على الظن المتعارف بين اهل اللسان والظن الحاصل فى المقام متعلقا بالدلالة
لا يكون مما تعارف بين اهل اللسان وان اتفق على اعتبار الظن الحاصل من المنقول بالمعنى متعلقا بالدلالة
الا ان يدعى القطع بعدم الفرق بين الظن الحاصل قبل الفحص والظن الحاصل بعد الفحص ويدعى القطع بعدم

[illegible]

الفرق بين الظن الحاصل في المقام متعلقا بالدلالة والظن الحاصل من المنقول بالمعنى متعلقا بالدلالة لكن دون
كل منهما الكلام بل صرح الباغنوي في بحث التخصيص بمذهب المراوي بان الاعتقاد بان هيهنا دليلا اجمالا
لا يكفي ما لم يحصل معرفته بعينه بل اشتراطه الوالد الماجد ره الاتفاق ونا بل عن اكثر اهل العلم على عدم كفاية الظن
بوجود الدليل على الحكم مع الجه بضرورة او وصفا او شخصا لكن قيل ان اشتراط العلم بعين الدليل خلاف
مذهب العلماء وطريقتهم **التاسع عشر** ان المدار في فهم مداليل الفاظ الكتاب والسنة على زعم مجتهد فالمجتهد
انما يبني على فهم نفسه من حيث انه مفهوم نفسه وما يقتضيه كلام صاحب المعالم وجماعة ممن تأخر عنه كالعلامة
البهبهاني والمحقق القمي والسيد السند المحلي حيث ذكروا في ثمرة اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين وعمومه
للمعدومين وتوضيحه على ما حررناه في محله انه على تقدير الاختصاص يلزم المجتهد من بنائه في فهم العام على
فهم الحاضرين سواء ثبت اختلاف عرف الحاضرين والمعدومين ام لا وان امكن بعد الفحص الا انه على الاخير
يبني الامر على ما يفهمه بضميمة اصالة عدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر فحجيته مفهومه في حقه ليس
من حيث انه مفهوم نفسه بل من حيث انه مفهوم الحاضرين واما على تقدير عموم فيبني في فهم الخطاب على
مفهوم نفسه في جميع الصور المذكورة لفتح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلاف الظاهر ليس على ما ينبغي
لعدم قيام دليل على اعتبار فهم المشافهين فالرواة من باب التعبد ففهمهم من باب اسباب الظن فلو اتفق فهمه
مخالفا لفهم المجتهد فلا عبرة بفهم الراوي ولا يقال ان عدم ردع الخطاب في الصورة المذكورة عما فهمه يكشف
عن كون المراد ما فهمه لانا نقول انه يحتمل الردع وعدم وصوله الينا مع انه يمكن ان يكون في الباب ما يقتضي
عدم الردع **الثالث عشر** انه يبعد الامر في باب المجازات المقرونة بالقرينة المتصلة بين التصرف في الظاهرين بصرف
احدهما عن الظهور بظاهر الاخر وجعل ظاهر الاخر قرينة لصرف الاول عن الظهور فلا بد من ملاحظة الاقوى
والاضعف وصرف الاضعف بالاقوى او الرجوع الى العرف بل هو الاوجه مثلا لو قيل رايت اسدا يرمي او
قيل رايت اسدا في الحمام يدور الامر بين التصرف في الاسد بحمله على الرجل الشجاع والتصرف في الرمي بالحمل على
اثارة التراب او التصرف في الحمام بالحمل على الفلاة الحارة لكن ظهور الرمي والحمام في المعنى الحقيقي اقوى من
ظهور الاسد في الحيوان المفترس فيبني على التصرف في الاسد صرفا للاضعف بالاقوى وبناء على العرف ايضا على
صرف التصرف الى الاسد وعلى ما ذكر يجري الحال لو دار الامر في ارتكاب خلاف الظاهر بين وجهين كل منهما
من باب الحقيقة ويجري نظير ما ذكر من غلبة الاقوى في الامور العادية كما في معارضة الخصمين في المعاركة حيث
ان الاقوى يغلب على الاضعف وان امكن غلبة المساوي او الاضعف بمعاونة بعض الامور الخارجة لكن التقوي
المتاثر اعني غير القائم مقام المدافعة يتأثر بالضعيف المؤثر فيه الا انه يحتاج التاثير الى التكرار والاكثار و
يرشد اليه قول الشاعر الا ترى ان الحبل بتكراره في الصخرة الصماء قد اثرا ومن هذا الباب تأثير قطرات الماء
في الحجر بالتعميق كما وقع في بعض الجبال ودبما يفهم عرفا في تعارض الظاهرين تقديم المساوي او الاضعف في
تخصيص العام بالمفهوم لو كان قوة المفهوم من حيث الخصوصية مساويا لقوة العموم من حيث المنطوقية او
اضعف منها على ما شرحنا الحال في محله وان قلت ان اللفظ الموضوع للمعنى الحقيقي ينصرف عن ظهوره في معناه
الحقيقي بواسطة مجرد اللفظ الظاهر في معناه الحقيقي اعني القرينة وهو قاعدة مطردة ولعن ... مرتبة اللفظ
في المعنى مختلفا باختلاف الالفاظ حتى تقول ان ظهور القرينة في معناها اقوى من الظهور المصروف كما هو مقتضى
كلامك قلت ان دلالة الالفاظ بملاحظة مجرد الوضع وان كانت غير مختلفة الحال عند العالم بالوضع الا انها
تختلف المنضمات والملحقات ومن هذا اختلاف الدلالة بالنصوصية والظهور بل بعض الالفاظ قد تكثر استعماله

في معنى مجازي بقرينة اقوى وان لم يبلغ الامر الى المجاز المشهور وبعض الالفاظ لم يتجاوز استعماله عن المعنى او لم
يكثر استعماله في المعنى المجازي ولا اشكال في ان ظهور اللفظ الثاني في المعنى الحقيقي اقوى بلا اشكال فهو
يوجب صرف اللفظ الاول لو دار الامر بينهما **الرابع عشر** انه يتاتى الاشكال في حجية المفهوم مطلقا او في
الجملة على القول بكونه مطلقا او في الجملة من باب حكم العقل لو كان الشرط مثلا في كلام غير الحكيم ولو انحصر فائدة
الاشتراط في المفهوم او تعدد فائدة الاشتراط في كلام الحكيم لكن كان المفهوم اظهر الفوائد ومن هذا السيد الصدر
انكر اعتبار مفهوم الشرط بناء على كونه من باب حكم العقل لو كان الشرط في كلام غير الحكيم وظاهره الانكار لو
كان الشرط في كلام الحكيم مع تعدد الفائدة بملاحظة ابتناء المفهوم في كل من الصورتين على الظن العقلي اعني
الظن بكون الاشتراط من جهة المفهوم على تقدير تعدد الفائدة مع كون المفهوم اظهر الفوائد لو كان الاشتراط في كلام
الحكيم او مضافا الى الظن بالاحتراز عن اللغو لو كان الاشتراط في كلام غير الحكيم والظن بالاحتراز عن اللغو لو كان
الاشتراط في كلام غير الحكيم مع انحصار الفائدة في المفهوم قال السيد المشار اليه بعد اختيار كون مفهوم الشرط
من باب حكم العقل ولكن لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره واخراجه من الاصول الثابتة
عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعي على كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانا لا نمنعه في الدلالة
المطابقية ولا الالتزامية التي يكون لزومها بينا سواء كان لعلاقة عقلية او عرفية لا يتفق معها الانفكاك
وان لم يكن مستحيلا كيف لا ولو لم يكتف بالظن فيها لانسد طريق الحكم الشرعي علينا اذ اكثر الاخبار خال عن
القرائن المفيدة للقطع بمراد المعصوم واما غيرها فدعوى الاجماع فيه لا شاهد لها وعدم العمل بالظن فيه
غير مستلزم لمحظور اصلا وقد يجاب تارة بان الظن مستند الى اللفظ بشرط العقل واخرى بان حكم العقل من باب
القرينة والقرينة لا يعتبر فيها الاعتبار وثالثة بان مدرك القول بالمفهوم هو غلبة ثبوت الانتفاء عند الانتفاء
والظن المستفاد من الغلبة مما تداول البناء عليه في العرف في حمل الالفاظ على المعاني حتى انه قد يرجح المجاز المشهور
على الحقيقة بواسطة الشهرة اعني غلبة الاستعمال في المعنى المجازي والكل محل الكلام ويمكن الجواب باعتبار الظن
المتعقب للفظ وان كان الظن من باب حكم العقل كما في دلالة الايماء والاشارة لكن يتاتى الاشكال فيه بما مر وبما
سمعته يظهر الحال اشكالا وجوابا لو قيل بعموم المفهوم مع القول بكون العموم اظهر الفوائد لكن الظاهر انه لم يتفق
القول بعموم المفهوم ممن قال بكونه من باب الوضع على فرض كونه من باب حكم العقل بل على القول بالمفهوم ولو من باب حكم
العقل وان اتفق القول بالعموم في مفهوم الشرط ممن قال بكونه من باب الوضع على فرض كونه من باب حكم القول باعلى
القول بالمفهوم ولو من باب حكم العقل لا بد من القول بالعموم على القول باستلزام القول بالمفهوم للقول بالعموم
الخامس عشر انه لو تردد ضمير او نعت او غيرهما رجوعا بين امرين وكان ظاهر الرجوع الى احد الامرين فهل الظهور
المذكور حجة ام لا مقتضى كلام بعض المنع عن الحجية وهذا العنوان ينفع في الرجال في غاية الكثرة لغاية كثرة ذكر
النعت بعد الوالد والولد في ذيل العناوين مضافا الى موارد اخرى يظهر فيها نفع العنوان لكن العمدة ما لو تردد
التوثيق رجوعا بين شخصين كما يتفق في بعض الاحيان بل كثيرا ومنه قول النجاشي محمد بن اسماعيل بن بزيع ابو جعفر
مولى المنصور ابي جعفر وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل له
كتب حيث ان مقتضى ما عن ابن داود من ذكر ذيل العبارة اعني قوله كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم في
شان محمد بن اسماعيل بن بزيع رجوع الضمير في كان الى محمد بن اسماعيل وعود التوثيق اليه وعلى ذلك جرى شيخنا
البهائي في مشرقه حاكيا عن حواشيه على الخلاصة وهو الاظهر ومقتضى ما صنعه العلامة حيث ذكر قوله كان
الخ في شان حمزة هو رجوع الضمير الى حمزة وعود التوثيق اليه وقد عده في فوائح المستقى مما وقع للمتاخرين

١٤ في أن الظن بالمفهوم مبني على كون المفهوم من باب حكم العقل

١٥ في أنه لو تعقب ضمير أو نعت أو نحوه متعددا فهل الظاهر الرجوع إلى الأخير أو الجميع

من الاوهام

من الاوهام في باب التزكية من جهة قلة التامل وخفة المراجعة اعتمادا في التاليف على طريقة الاكثار مع عدم
مناسبته في الغالب لتدقيق النظر وتحرير الاعتبار وحكم في المنهج بكونه اشتباها وظاهر المحقق القمي في بحث تعارض
الجرح والتعديل بل جماعة من المحققين على ما حكينه كون ذلك من باب الاوهام وظاهر السيد السند التفرشي
التوقف ونظيره قول النجاشي في ترجمة علي بن ابي حمزة وله اخ يسمى جعفر بن ابي حمزة روى عن ابي الحسن موسى
وروى عن ابي عبد الله عليهما السلام ثم وقع حيث انه جرى بعض على رجوع الرواية عن ابي الحسن وابي عبد الله
عليهما السلام الى جعفر بن ابي حمزة ولذلك ورد البعض بخروج الوقف على المسطاع لكونه مصطلحا في الوقف
على الكاظم عليه السلم وجرى بعض اخر على رجوع الرواية المشار اليهما الى علي بن ابي حمزة وابتناء عن المحذور
المذكور وقد استوفينا موارد تردد التوثيق ونحوه رجوعا بين شخصين في الرسالة المعمولة في ثقة وحررنا فيها
ان الظاهر الرجوع الى صاحب العنوان مع لزوم ملاحظة خصوص الموارد والمقامات والحق في المقام انه ان كان
دوران الامر في رجوع الضمير فيرجع الامر الى تردد المراد بالضمير بين شخصين فالظن بالرجوع الى احد الشخصين
يرجع الى الظن بالارادة ويظهر الحال فيه بما تقدم ونظيره انه قد يذكر الضمير في بعض الاسانيد فالباعث المرجع
وينكشف المرجع بالرجوع الى موارد اخرى كما فيما رواه الشيخ في عدة مواضع من التهذيب في بعض مواضع
الاستبصار في اثناء الاسناد عن علي الجرمي عنهما عن ابن مسكان حيث ان مرجع الضمير محمد بن ابي حمزة ودرست
بن منصور كما صرح به جماعة بشهادة وقوعهما موقع الضمير في موارد شتى من التهذيب في بعض مواضع الاستبصار
وقد حررنا الحال في بعض الفوائد الرجالية وان كان التردد في مثل الصفة فالظن بالرجوع الى احد الشخصين
خارج عن الظن بالوضع والظن بالاستعمال الا انه لا قائل بالفرق بين الظن بالمرجع في الضمير والظن بالمرجع
في غير الضمير وباعتبار الاول دون الثاني مع ان طريقة ارباب الظنون كلا مستقرة على العمل بالظن في المقام
ايضا وبما ذكرنا يظهر الحال فيما لو تردد التوثيق مثلا بين الرجوع الى شخص والرجوع اليه مع غيره كما في
قول الكشي في ترجمة ابراهيم بن ابي بكر ثقة هو واخوه اسمعيل رويا عن ابي الحسن موسى عليه السلام حيث
ان قوله ثقة هو واخوه اسمعيل يحتمل فيه ان يكون خبر المبتدأ محذوف كما هو الحال في ثقة غالبا فيكون هو واخوه
اسمعيل رويا عن ابي الحسن جملة اخرى فيختص التوثيق بابراهيم كما جرى عليه في المنهج ولعله الاظهر قضية الفصل
المشار اليها ويحتمل ان يكون ثقة هو واخوه اسمعيل جملة مستقلة ورويا جملة اخرى كما هو مقتضى ما صار
اليه العلامة في الخلاصة من توثيق اسمعيل اذ الظاهر كون منشأ التوثيق هو كلام النجاشي بل الظن في المقام
من باب الظن بالارادة والظن بالاستعمال فرد من الظن بالارادة لكن الظن بالارادة في المقام ليس من باب الظن
بالاستعمال الا ان يقال ان الظن في المقام ليس من باب الظن بالارادة لعدم اختلاف المعنى المراد من اللفظ فالظن
بالارادة لا يتخلف عن الظن بالاستعمال نعم اختلاف المفاد من باب اختلاف التركيب النحوي فالظن في المقام من باب
الظن بالتركيب النحوي وبما ذكرنا يظهر الحال ايضا فيما لو تردد كلام بين شخص واشخاص والظاهر كونه كلام
احد الشخصين او الاشخاص والكلام فيه ينفع في الرجال ايضا كما في قول الكشي في ترجمة ثعلبة بن ميمون حمدويه
عن محمد بن عيسى ان ثعلبة بن ميمون مولى محمد بن قيس الانصاري وهو ثقة خير فاضل مقدم معدود في العلماء
والفقهاء والاجلة من هذه العصابة لتردد التوثيق فيه بين كونه من كلام الكشي كما هو مقتضى كلام السيد
السند التفرشي وكونه من كلام محمد بن عيسى كما هو ظاهر العلامة وابن داود بملاحظة عدم توثيق ثعلبة منهما
اذ الظاهر انه بملاحظة اشتراك محمد بن عيسى وكون التوثيق منه والا فهو منصوص بالتوثيق في الخلاصة
والكشي وثقة النجاشي وكذا الشيخ في الرجال ولعله الاظهر لبعد نقل مجرد المولوية بواسطتين كما هو الحال

فيما لو وقع التردد في رجوع الضمير بين شخصين في الاسناد

فيما لو وقع التردد في التوثيق بين الرجوع الى الشخص والرجوع اليه مع غيره

فيما لو وقع التردد في كلام بين شخص واشخاص والظاهر كونه كلام احد الشخصين

عن بعيد

على تقدير كون التوثيق من الكشي لعدم الاهتمام بالمولوية فلا تليق بالنقل بواسطتين بل نقل المولوية قليل او مفقود الاثر بخلاف الوثاقة فانها محل الاهتمام تمام الاهتمام وربما احتمل كون التوثيق من حمدويه وضعفه ظاهر وغير ذلك مما يتردد فيه التوثيق بين كونه من كلام الناقل وكونه من كلام المنقول عنه وقد حررناه في الرسالة المعمولة في ثقة ايضا ويظهر الثمرة فيما لو كان الناقل والمنقول عنه مورد الاعتبار بالعدالة او المتدع دون الآخر او كان الواسطة متعددة في جانب الطول مع عدم اعتبار بعض الوسائط لو كان الناقل الاول والمنقول عنه كلاهما معتبرين على تقدير تخلل الواسطة ومن ذلك الباب انه قد يتردد كلام بين كونه من الامام وكونه من الراوي والظاهر كونه من احدهما كما فيما رواه في التهذيب بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى في جسدي قوته واخرج عني اذاه يا لها من نعمة ثلثا حيث انه قد جرى شيخنا البهائي في مشرقه على كون قوله ثلثا قيدا لقوله قال فالغرض ان عليا عليه السلم كان ياتي بالدعاء ثلثا وعليه جرى السيد السند الجزائري واحتمل شيخنا البهائي كونه قيدا للجملة الاخيرة واحتمل في المجمع كلا من الوجهين والظاهر ان الغرض من كونه قيدا للجملة الاخيرة هو ان يقال يا لها من نعمة ثلث مرات كما ربما جرى غير واحد نقلا على كون الغرض من قوله ثلثا هو ان يقال يا لها من نعمة ثلث مرات ويحتمل ان يكون الغرض كونه قيدا للنعمة لكنه خلاف ظاهر دعوى كونه قيدا للجملة الاخيرة وعلى هذا الاحتمال يمكن ان يكون الغرض ان يقال نعمة ثلث مرات ويمكن ان يكون الغرض التعجب من النعم الثلث والاظهر في النظر انه قيد للنعمة والغرض التعجب ويرشد اليه ما في الدعاء المروي في الفقيه وهو الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى في قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها ويمكن ان يكون هذا هو المقصود باحتمال كونه قيدا للجملة الاخيرة كما انه يمكن ان يكون المقصود ان يقال نعمة ثلث مرات لكن كل منهما خلاف ظاهر الاحتمال المشار اليه وبالجملة فقوله ثلثا اما ان يكون قيدا لقوله قال او يكون قيدا لقوله فيا لها من نعمة او يكون قيدا للنعمة مع كون الغرض ذكر النعمة ثلث مرات او كون الغرض التعجب وهو من كلام الامام عليه السلام على الوجه الاخير من الوجه الاخير ومن كلام الراوي على غير ذلك الوجه الا انه لو كان من كلام الامام عليه السلم فيتعين فيه الوجه الاخير وان كان من كلام الراوي فلا بد من الوجه الاول ولا مجال للوجه الثاني ولا للوجه الاول من الوجه الاخير وكذا ما رويه في التهذيب عن الكافي بالاسناد عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال طلاق السنة تطلق تطليقة يعني على طهر من غير جماع حيث ان قوله حيث يعني اما من كلام مولانا ابي جعفر عليه السلم تفسيرا لكلام النبي صلى الله عليه واله شرحا لتمام الجملة او الجزء الاخير من الجملة اعني تطليقة بناء على كونها بمعنى مشروعة بكونه من باب المفعول المطلق النوعي لا التاكيدي كما هو الحال على الاول ومن كلام الراوي ولعله الاظهر وكذا ما رويه في التهذيب عن الكافي مضمرا من انه يجوز غير الجريدة بدل الجريدة اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل وقوله وبه جاءت الرواية حيث انه يحتمل ان يكون كل من قوله والجريدة افضل وقوله وبه جاءت الرواية من كلام الامام عليه السلم فالمقصود من مجيء الرواية فهو المجيء عن الرسول صلى الله عليه واله ويحتمل ان يكون كل منهما من كلام الكليني ويحتمل ان يكون الاول من كلام الامام عليه السلم والثاني من كلام الكليني ولعل الاخير اظهر وكذا ما رويه في التهذيب عن الكافي بالاسناد عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام سئل عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اواجب هو على الامة جميعها فقال لا فقيل ولم قال انما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف عن المنكر لا على الضعفة الذين لا يهتدون سبيلا الى اي من اي يقول من الحق

الى الباطل حيث ان قوله يقول يحتمل ان يكون من كلام مولانا الصادق عليه السلم فيكون يقول يعني يدعو
اى يدعوا هذا الضعيف الناس من الحق الى الباطل ويحتمل ان يكون من كلام الراوي في تفسير كلام مولينا الصادق
عليه السلم على ان من اى لا يعلمون انهم يدعونهم من الحق الى الباطل او بالعكس ولعل الاول اظهر وكذا ما رواه
في التهذيب بسنده عن جميل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الناس في الصلوة جماعة حين يقرء فاتحة
الكتاب آمين قال ما احسنها واخفض الصوت بها حيث انه يحتمل ان يكون قوله ما احسنها على صيغة التعجب واخفض
على صيغة الامر اى قول آمين حسن لكن لا تجهر بها فيكون من كلام مولانا الصادق عليه السلم لكنه محمول على
التقية ويحتمل ان يكون ما احسنها كناية عن عدم حسنها وما نافية واحسنها من باب الافعال وعلى هذا يمكن
ان يقرء اخفض بصيغة الامر من كلام مولينا الصادق ع ايضا اى لا تذكرها عند العامة ويمكن ان يقرء بصيغة
الماضي فيكون من كلام الراوي اى اخفض صوته عند قوله ما احسنها وكذا ما رواه في التهذيب بالاسناد على
البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال قال ابو جعفر عليه السلام عدة المتعة خمسة واربعون يوما والاحتياط
خمسة واربعون حيث ان قوله والاحتياط اما من كلام ابي جعفر او ابي الحسن عليهما السلم او من كلام الراوي و
كذا ما رواه الصدوق في الفقيه بالاسناد عن ابي بصير وزرارة قال قال ابو عبد الله عليه السلم ان من تمام الصوم
اعطاء الزكوة يعني الفطرة حيث ان قوله يعني الفطرة يحتمل ان يكون من كلام مولانا الصادق عليه السلام
ويحتمل ان يكون من كلام الصدوق او غيره من الرواة والظاهر انه من كلام الصدوق لخلو التهذيب عنه وكذا
ما رواه الصدوق في الامالي نقلا في الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتبت الى ابي جعفر محمد بن علي بن موسى الرضا
عليه السلم جعلت فداك اصلي خلف من يقول بالجسم وخلف من يقول بقول يونس يعني ابن عبد الرحمن حيث
ان قوله يعني ابن عبد الرحمن يحتمل ان يكون من كلام علي بن مهزيار ويحتمل ان يكون من كلام الراوي عنه السادس
عشر ان جرى جماعة في باب تعارض الاحوال نقلا على ترجيح بعض الاحوال على بعض بكثرة الفوائد وقلة المفاسد
وعدوا من كثرة الفوائد وقلة المفاسد كثرة المؤنة وقلتها وجرى جماعة اخرى على الترجيح بالغلبة ومقتضاه
تقديم ما كان اغلب وقوعا في العرف لو كان التعارض في الكتاب او في الاخبار وكذا تقديم ما لو كان اغلب
وقوعا في الكتاب او في الاخبار لو كان التعارض في الاخبار والفاضل التوني جعل الاولى التوقف في صورة
التعارض كما تقدم الا مع امارة خارجية او داخلية توجب صرف اللفظ الى معين تعليلا بان الترجيح بكثرة
المؤنة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته لا يوجب الظن بالارادة ولا دليل على اعتبار الظن بعد تسليم حصوله
ووافقه السيد الصدر كما مر ومن العجيب ان المحقق القمي منع عن حجية الظن المستفاد من الغلبة في المقام
بعد تسليم حصوله كما انه منع عن حجية الظن المستفاد من الاستقراء بعد ثبوته حيث انه زيف القول
بتقديم النهي بناء على عدم جواز الاجتماع تمسكا بالاستقراء بالمنع عن اعتبار الاستقراء بعد ثبوته مع كون
الظن هناك راجعا الى الظن بالترجيح وهو معروف بالحجية وبعد ذلك باسطر حكم بانه يدل على حجية
الظن المستفاد من الغلبة في المقام ما يدل على حجية اصالة الحقيقة ثم قال ولم نقف على من منع عن حجية
مثل هذا الظن من الفقهاء فقال وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على
قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من التتبع في تضاعيف الاحكام الشرعية
اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع
في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح
انه قال لا باس بالصلوة في الفرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام

قال

فاذا كان الغالب عليهما المسلمون فلا بأس ويدل على ذلك العرف ايضا وشتان بين انكار الاعتبار اولا و
الاصرار في الاعتبار ثانيا فتارة بدعوى دلالة ما يدل على اعتبار اصالة الحقيقة على اعتبار الظن المستفاد من الغلبة
في المقام بمعنى ان المقصود بالاصل في اصالة الحقيقة هو الظهور ومنشأ الظهور هو غلبة الاستعمال في المعنى الحقيقي
فكل ما يدل على اعتبار هذه الغلبة فهو يدل على اعتبار الغلبة هنا والفرق مقطوع العدم واخرى بدعوى
عدم ظهور الخلاف وثالثة بدعوى قضاء الاستقراء في نظائر الاحكام بالحجية لكن هذا الاستدلال
من قبيل اثبات الشيء بنفسه لان الاستقراء لا يخرج عن الغلبة فالمرجع الى التمسك بالغلبة على اعتبار الغلبة اللهم
الا ان يكون التمسك بالاستقراء مبنيا على دخوله في دلالة الاشارة كما جرى عليه غير واحد من الاواخر كما
مر لكن لم يظهر من شيء من كلمات السلوك في هذا المسلك مع ان غاية ما يقتضيه الاستقراء انما هي اعتبار الغلبة
في الموضوعات كما هو مورد نص اسحق بن عمار في باب سوق المسلمين او مطلقا حتى في اثبات الاحكام ودونه
الكلام لكنه لا يقتضي الاعتبار في تشخيص المراد بلا كلام وان قلت ان المدار في الاستقراء على عدم وجود الفرد
المخالف بخلاف الغلبة فاختلف الاستقراء والغلبة فما دل على اعتبار الغلبة لا يجدي في اعتبار الاستقراء قلت انه
بعد تسليمه امر اصطلاحي فلا يخرج اعتبار الاستقراء عن اعتبار الغلبة وما يدل على اعتبار الغلبة يقتضي
اعتبار الاستقراء ورابعة بدعوى دلالة العرف بمعنى ان طريقة الناس جارية في امور معاشهم من المكاسب و
المعاشرة على مراعاة الغلبة مثلا يسافرون بظن السلامة المستند الى الغلبة ويكاسبون بظن الربح المستند الى
الغلبة ايضا وهكذا لكن لا يقتضي هذا اعتبار الغلبة في استكشاف المراد واثبات الاحكام اللهم الا ان يتمسك بالتقرير
بتقريب غير معروف كما وقع نظيره في بعض ادلة حجية خبر الواحد كما مر بان يقال انه لو لم يكن البناء على الغالب في
استكشاف المراد مرضيا للشارع المقدس لوقع النهي عن تعميم الغلبة في استكشاف المراد فقضية قضاء الحجية لتم
لو لم يمنع عنه لكن التعويل على ذلك في المقام وامثاله محل الاشكال بل الانكار ولا ينافي القول بحجية مطلق
الظن في الاحكام كما هو مقتضى قوله خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل
وان جمع السيد السند العلي بين القول بحجية مطلق الظن والقول بعدم اعتبار الظن بالوضع كما مر الا انه لا مجال
لشيء من انكار اعتبار مطلق الظن بالوضع او الارادة الا بدعوى غلبة العلم في باب الوضع او في باب الاستعمال
وربما حكم المحقق المشار اليه في بحث وقوع الامر عقيب الحظر بان قاعدة حمل الشيء على الغالب قاعدة نفيسة
مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع قال وقد حرم من فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وقال في بعض تحقيقاته
وهي يعني الغلبة قاعدة شريفة قد حرم من فوائدها من انكرها ولم يعرف حقيقتها وهذه القاعدة مستفادة
من العقل والنقل لكن غرضه حجية الغلبة في صورة افادة الظن شخصا اقول انه ربما تكون الكلام تارة في افادة كثرة
الفائدة او قلة المفسدة للظن بالمراد والمقصود بالافادة واخرى في حجية الظن المستفاد من كثرة الفائدة او
قلة المفسدة او الغلبة اما الاول فلا اخفاء في عدم اقتضاء كثرة الفائدة للظن بالارادة في محاورات اهل
العرف لا في الكتاب والسنة اذ اهل العرف لا يراعون كثرة الفائدة وقلة المفسدة بعد الاطلاع على الفائدة
والمفسدة في محاوراتهم في اليوم والليلة واكثر آيات الكتاب في بيان احكام الشرعية وكذا الاخبار رجالا
بل كلا في بيان الاحكام الشرعية لم يراع فيهما المحاسن البديعية فضلا عن الفوائد والمفاسد نعم لو كان التفات ومن
في مورد تبيين مراعاة البلاغة فلعل كثرة الفائدة او قلة المفسدة توجب قيد الظن بالارادة الا ان البلاغة
لا تقتضي مراعاة ما كان اكثر فائدة واقل مفسدة نعم لو ثبت في مورد مراعاة الفوائد والمفاسد يثبت
الظن بالارادة بتوسط كثرة الفائدة او قلة المفسدة لكن بعض الفوائد مثل قلة المؤنة لا يكون دخيلا

فكان

في انصراف المشترك الى احد معانيه

في كمال الكلام ولا يراعيه مراع واما الغلبة فلا ريب في انه لا شك في حصول الظن منها بالارادة كيف لا والغلبة
توجب الوضع بالتعين وهجر الحقيقة بل الغلبة ربما تفيد العلم كما في الاستقراء الناقص لما نختم للتمام وملاحظة
اتفاق اكثر الموارد الا ما شذ وندر ومن هذا اعتبار الاجماع لان المجتهد لم يتحصل الا عن الفتاوي المذكورة
في الكتب المدونة ومع هذا يدعى اتفاق الاصحاب واما الثاني فمقتضى حجية الظن بالمراد حجية الظن المنطوي
في المقام الا ان يقال ان الظن المتاتي في المقام بتوسط كثرة الفائدة وقلة المفسدة خارج عن الظنون المتعارفة
المتداول التعويل عليها في العرف الا ان يقال انه لا باس بالخروج كيف لا وقد تقدم جواز العمل بالقياس في
استكشاف المراد بعد تصوير صورة افادة القياس للظن بالمراد ولكن ان الغلبة انما تنفع بناء على اعتبار الظنون
الخاصة لو كان الظن بالمراد مستفادا من اللفظ بشرط الغلبة والا فلو كان الغلبة مستقلة في افادة الظن او
دخيلة فيها يكون الظن مستندا الى الغلبة او مجموع اللفظ والغلبة فلا ينافي حجية الظن المشار اليه **الرابع**
عشر ان مقتضى غير واحد من كلمات المحقق القمي عدم جواز الاعتماد على انصراف المشترك الى احد معانيه كما قاله
في بحث التبادر من ان المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب
فانه لا ريب في انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز
الاعتماد على هذا الانصراف وما قاله في بحث الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة من ان غلبة استعمال
بعض معاني المشترك لا توجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن اليها عند الاطلاق بل قال ولم نقف على
قائل به اي القائل بالاعتماد على تبادر الذهن في المشترك الى احد معانيه عند الاطلاق وعلى ذلك المجرى جرى في
المطلق حيث انه احتمل فيه الاشتراك بين الاعم والاخص اعني الفرد الشايع بتحصيل الحقيقة العرفية مع بقاء
المعنى اللغوي واستشكل في الحمل على الفرد الشايع بتحصيل الحقيقة العرفية مع بقاء المعنى اللغوي واستشكل
في الحمل على الفرد الشايع بناء على الاشتراك استدلالا بما تحرره ان الشهرة انما تلاحظ في المجاز المشهور لمعاندته
مع اصالة الحقيقة للزوم ملاحظة المتعارضين في مقام التعارض واما في المشترك فلا يتجه ملاحظة الشهرة
اذ اصالة الحقيقة لا تقتضي معنى خاصا كما في صورة المعارضة مع الشهرة في باب المجاز المشهور بل يكون
اقتضائها بالنسبة الى كل من المعنيين على السواء فلا معاندة لها مع اصالة الحقيقة فلا جهة تقتضي
ملاحظتها فلا مدخلية للشهرة في ترجيح احد معاني المشترك ولم يطلع الوالد الماجد على الاستدلال
المذكور حيث انه حكى في بحث تعارض الاحوال كلامه في بحث التبادر ونفي وقوفه على شيء له اقول انه
لا ينبغي الشك والارتياب في صحة الاعتماد على الانصراف المشار اليه ولا سيما بناء على حجية الظن لكون الانصراف
موجبا للظن اللفظي بالارادة فعليه المعول وعليه مدار تفاهم اهل العرف حيث انه لو قيل مات زيد مثلا وكان
زيد مشتركا بين شخص مشهور قد تكثر التحاور باسمه بين اهل بلد المتكلم والمخاطب مثلا وشخص اخر غير مشهور
يكون المفهوم عرفا هو موت الشخص المشهور ومن ذلك تعقبهم الاصحاب بالمشهور من الاسامي والكنى والالقاب
في الاسانيد على غيره كيف لا وكثرة الاستعمال في المجاز المعارضة باصالة الحقيقة في المجاز المشهور توجب
ترجيحه او التوقف في ترجيحه وتوجب في المنقول تعينه اللهم الا ان يقال ان الانصراف في المقام بدوي
لا يوجب الظن بالارادة وليس بشيء واما الاستدلال المذكور فيندفع بان الشهرة كما تلاحظ من جهة المعاندة
مع اصالة الحقيقة وتصير موجبة للترجيح او التوقف في باب المجاز المشهور فيتجه ملاحظتها من جهة المعاضدة في
مورد التردد وكذا يتجه العمل بالظن الحاصل في البين وايضا لو تمكن الشهرة في باب المعاندة من جعل المعنى
الحقيقي مهجورا او المعنى المجازي ظاهرا من اللفظ بدون لحاظ الشهرة كما في الحقيقة العرفية المهاجرة فكيف

لا نتمكن من معاضدة اصالة الحقيقة وترجيح احد المعنيين المتساويين على الاخر ونتفرع على ذلك ترجيح المشهور في رجال الاسانيد سواء كان اسماً او كنية او لقباً ومما فرع الوالد الماجد ره حمل الطهارة في اية المس على الطهارة عن الحدث بناء على كون الطهارة مشتركة بين الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث وتضعف بمنع كون الطهارة من الحدث مشهوراً بالنسبة الى الطهارة من الخبث بل الطهارة عن الخبث اشهر من الطهارة عن الحدث بمراتب لا تحصى لاطراد الطهارة عن الخبث في غير الانسان مما لا يحصى نعم الظاهر ان الطهور لم يستعمل غالباً الا فيما يرفع الحدث لكن فسر في المجمع قوله سبحانه وسقيهم ربهم شراباً طهوراً بانه ليس بنجس كخمر الدنيا ويطهركم من كل شيء سوى الله وقد يتمّا حكى فيه عن بعض الاعلام القول بكون الطهارة حقيقة شرعية فيما يرفع الحدث هذا بعد ثبوت الاختراع في الطهارة والحدث وفي الطهارة فقط في باب الوضوء والغسل حيث انه لم يذكر في الاخبار الحدث كالخبث ولا كون الوضوء او الغسل رافعاً للحدث والا فلا اشتراك في الباب بل الطهارة عن الحدث تختص بالمكلفين كما صرح به في الروضة والطهارة عن الخبث تطرد في الصبيان وكذا ما عدا الانسان الا ان يقال ان الغرض من الطهارة عن الخبث ما يحصل بعد وجود النجاسة وارتفاعها فالمراد عليه النجاسة ظاهر بمعنى ثالث ولا فرق فيه بين الانسان وغيره لكنه يندفع بان المفروض في كلام الوالد الماجد ره اختيار الطهارة في معنيين فهذه المقالة لا تجدي له مجالاً في الفرار عن الايراد باختصاص الطهارة عن الحدث بالمكلفين واطراد الطهارة عن الخبث في الصبيان وكذا ما عدا الانسان مع ان نقول انه بلا اشكال ان الطهارة عن الخبث انما تنافي فيما خلى عن النجاسة سواء كانت مسبوقة بوجود النجاسة وارتفاعها او لا وسواء كانت في الانسان او غيره كما ان الطهارة عن الحدث انما تنافي في المكلف الخالي عن الحدث سواء كان مسبوقة بحدوث الحدث وارتفاعه ام لا لكن نقول ان ما ذكر انما يتم لو كان الطهارة عن الخبث مقابلة للخبث اما لو كانت بمعنى ازالة الخبث فالطهارة عن الخبث بمعنى ثالث هذا كله بعد ثبوت الاختراع في الطهارة والحدث وفي الطهارة فقط في باب الوضوء والغسل حيث انه لم يذكر في الاخبار الحدث كالخبث ولا كون الوضوء والغسل رافعاً للحدث والا فلا اشتراك في الباب ويضعف ما ذكره الوالد الماجد ره ايضاً بان الظاهر من اسناد الطهارة الى الشخص اعني مجموع البدن انما هو الطهارة عن الحدث والا فالطهارة عن الخبث تسند غالباً بالموضع المخصوص الخالي عن الخبث كما ان الاحداث تسند الى الشخص والنجاسة تسند الى المحل المخصوص من الملاقي للنجاسة نعم قد تسند الطهارة من الخبث الى الشخص كما في قوله سبحانه يطهرن وقد تسند الطهارة والنجاسة الى مجموع البدن والغرض ... العين في نجاستها كما يقال الكلب نجس والهر طاهر ونظير المقام النبوي المعروف جعلت لي الارض مسجداً وطهوراً ويتفرع على حمل الطهارة فيه على ما يرفع الحدث على اباحة التيمم للصلوة ولو كان الامر في الطهارة من باب الاشتراك المعنوي فيثبت به كون الارض من المطهرات كما يثبت به اباحة التيمم للصلوة وكذا ما في طائفة من الاخبار من ان التراب احد الطهورين وكذا النبوي الصعيد الطيب طهور المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين لكن يمكن ان يقال ان المقصود في الطهارة فيه رفع الحدث بقرينة الذيل لكن قد سمعت ان الظاهر ان الطهور لم يستعمل غالباً الا فيما يرفع الحدث بل الظاهر من الطهور بنفسه هو ما يرفع الحدث وبما ذكر يظهر الحال في النبوي ان الله جعل التراب طهوراً لكن يمكن القول بان الظاهر كون المقصود بالطهور فيه صدراً وذيلاً هو الاعم من رفع الحدث والخبث نعم روي عن النبي صلى الله عليه واله اذا وطئ احدكم بنعليه الاذى فان التراب له طهور ومثله نبوي اخر والمقصود بالطهارة في الطهور فيها انما هو رفع الخبث ونظير المقام ايضاً الوضوء المعروف المروي في الفقيه في باب احكام السهو في الصلوة عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وفي باب القبلة مضمراً بقوله وقال زرارة وفي التهذيب في باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلوة من المفروض والمسنون وما يجوز فيها وما لا يجوز لا تعاد

الصلوة

الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود قال المولى التقي المجلسي الظاهر ان المراد بالطهور الطهارة عن الحدث ويمكن ارادة الاعم من الخبث ايضا انتهى وكذا الوضوء بالمعروف المروى في اوائل الفقيه في باب تمام الصلوة مرسلا عن الصادق عليه السلم الصلوة ثلث ثلاث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وقال المولى المجلسي فهو يعني الطهور والتيمم من ازالة النجاسات من الطهارات الثلث ويمكن ارادة الاخير وكذا الوضوء المعروف المروي في اوائل الفقيه في باب وقت الطهور مرسلا عن ابي جعفر عليه السلم اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة ولا صلوة الا بطهور وروى الفقرة الاخيرة ايضا في باب من ترك الوضوء او بعضه مرسلا عن ابي جعفر عليه السلم وكذا في التهذيب مسندا واخر باب الاحداث الموجبة للطهارات وكذا في اوائل باب صفة التيمم وكذا في كتاب في باب تفصيل ما تقدم ذكره عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم لكن لو كان المراد بوجوب الطهور في الفقرة الاولى هو الوجوب النفسي فيتعين الطهارة فيها في الطهارة عن الحدث لكون وجوب الطهارة عن الخبث غيريا بلا كلام وان كان مقتضى قوله سبحانه وثيابك فطهر هو الوجوب النفسي في الطهارة عن الخبث في باب اللباس ولا قائل بالفرق بين اللباس والبدن وكذا ما رواه المشايخ الثلثة من ان مفتاحها الطهور وكذا ما في بعض الاخبار من ان فرائض الصلوة سبعة وعد منها الطهور ولعل الظاهر من المولى التقي المجلسي ان الغرض من الطهارة فيه ما يعم رفع الحدث والخبث والطهور فيه وفي امثاله السابقة يصدق على التيمم من باب الاشتراك اللفظي او المعنوي بناء على كونه رافعا للحدث وعلى الاول يكون شاملا له الا ان يدعى الانصراف الى الوضوء والغسل واما بناء على كونه غير رافع للحدث فلا يصدق عليه فضلا عن شموله على الاول الا ان كان رافعا لاثر الحدث وهو جواز الدخول في العبادة مطردا او في الجملة لعدم خروج الطهارة عن رفع الحدث والخبث في عدم صدقها على اباحة الدخول في العبادة فاطلاق الطهارة على التيمم من باب المجاز وكذا الحال في قوله سبحانه ليطهركم الله بعد ذكر التيمم لكن اطلاق الطهور عليه فيما روي من ان التراب احد الطهورين محل الاشكال للزوم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي الشرعي والمجازي الشرعي لو ثبت الحقيقة الشرعية فيها نعم لو قلنا باطلاق الحدث على الاثر الحاصل من الحالة الحاصلة من الاسباب المخصوصة كما يطلق على هذه الاسباب وتلك الحالة يصدق الطهور على التيمم وهو من الطهارات لكن ذلك غير ثابت وعن طائفة من الاخبار ان الارض يطهر بعضها بعضا وللقصور بالطهارة فيها انما هو رفع الخبث وفسر في المجمع قوله سبحانه وانزلنا من السماء ماء طهورا بانه طاهر نظيف يطهر من توضأ منه واغتسل من جنابته وفيه انه يستلزم استعمال اللفظ الواحد في المعنى الحقيقي والمجازي وحكي عن بعض الاعلام ان الغرض انه طاهر لنفسه مطهر لغيره تعليلا بان قوله سبحانه ماء يفهم منه انه طاهر لان ذكره في معرض الامتنان على العباد ولا يكون ذلك الا فيما ينتفع به فيكون طاهرا في نفسه وقوله سبحانه طهورا يفهم منه صفة زائدة على الطهارة وهي الطهورية وفيه ان التطهير يستلزم الطهارة ولا حاجة في الدلالة على الطهارة الى ما ذكره وفسر فيه قوله سبحانه وازواج مطهرة بالنساء المطهرة من الحيض وقوله سبحانه انهم اناس يتطهرون بالتجنب عن اتيان الرجال والنساء وحكي فيه عن بعض تفسير قوله سبحانه والله يحب المتطهرين بالطهارة من الذنوب وحكي عن الاكثر التفسير بالطهارة عن النجاسات وعن قائل تفسير قوله سبحانه يريد الله ليطهركم بالتطهير من الذنوب فان العبادات مثل الوضوء كفارة الذنوب او التنظيف من الاحداث او ازالة المنع عن الدخول فيما شرط فيه الطهارة فيطهركم بالماء عند وجوده وعند الاعواز بالتراب فهذا كله فيما لو كان الاشتراك لا يحتمل الاشتهار وكثرة الاستعمال الى حد الاشتراك في المعنى الطهور والطهارة وكان لا يحتمل الاشتهار والاشتراك وكثرة الاستعمال في المعنى المشترك المعدود من

قوله لو قلنا وقد تقدم مزيد الكلام في الحاشية واول الرسالة مد ظله

المجاز المشهور كما ياتي واحتمله المحقق المشار اليه في المطلق بالنسبة الى الفرد الشايع كما مر فيمكن القول بان الشهرة ح لا تصير مرجحة نظرا الى انها ح لا تكون زائدة على تساوي الحقيقتين كما في الاشتراك بالمعنى المعروف بل غاية امرها انها جعلت المجاز مساويا للحقيقة فلا يرجح بها لكن نقول ان الشهرة انما تفيد في الباب المساواة البدوية اي بدون التفطن الى الشهرة وملاحظتها واما بعد التفطن الى الشهرة وملاحظتها فالشهرة توجب ترجيح المجاز المشهور لقوى كونها بعد التفطن والملاحظة موجبة لترجيح المجاز المشهور في الدرجة الثانية من درجات المجاز المشهور كما ياتي ومزيد الكلام موكول الى ما حررناه في محله وبما مر تبين ضعف ما يتصرح من الشهيد في نكاح المسالك عند الكلام في الوطي في الدبر في باب علي بن الحكم من عدم كفاية الظن في تعيين المشترك وربما يقتضيه كلام الفاضل التستري في بعض تعليقاته على التهذيب في اوائل الكتاب ثم ان جميع ما ذكر انما هو على تقدير اتحاد الاشتراك واما على تقدير تعدد الاشتراك كما لو اشترك الاسم والكنية معا مثلا فهل الاشتهار في الاسم مثلا يحمل الكنية على المشهور من اشتهار الكنية وبوجه آخر هل يشترط في حمل المشترك على المشهور اتحاد مورد الاشتراك والاشتهار او يكفي الاشتهار في الجملة وبوجه ثالث هل يشترط في حمل المشترك على المشهور واشتهار المشهور باللفظ المحمول على المشهور او يكفي مجرد اشتهار المشهور ولو بغير اللفظ المحمول على المشهور مثلا لو اشتهار احمد بن محمد بن عيسى يكفي في حمل ابي جعفر وهو كنية احمد بن محمد بن عيسى على احمد بن محمد بن عيسى كما يكفي في حمل احمد بن محمد عليه اولا بد في حمل ابي جعفر على احمد بن محمد بن عيسى اشتهار ابي جعفر في احمد بن محمد بن عيسى لعل الاظهر القول بالاشتراط كيف لا ولو كان للشخص المشهور كنية لا يعرفها احد لا ينصرف الكنية الى الشخص المشهور ولا يحملها عليه احد ثم ان ظاهر الجمل في قوله سبحانه حتى يلج الجمل في سم الخياط ان المراد به هو البعير كما فسره البيضاوي لكن ظاهر القاموس ان المراد به حبل السفينة وقد ذكر فيه قراءة ذلك كسكر وصرد وقفل وعنق وجبل ومقتضى بعض الاخبار وكلمات الفقهاء انه لا يكفي في الغسل في الوضوء ان يكون كالدهن والمتراءى في ظواهر الانظار ان الدهن بالضم بالمعنى المعروف لكنه بالفتح كما في الرياض او بالضم ما يبل وجه الارض من المطر قال في القاموس الدهن ويضم ما يبل وجه الارض من المطر مع ان المنصوص في النص انه يجري في الوضوء والغسل ما جرى في الدهن وفي البيان ان التمثيل بالدهن لتقليل الجريان لا لعدمه ولا خلاف وجريان في الدهن بالمعنى المعروف كما لا يخفى وقد روي عن الصادق عليه السلام انه اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال قال في النهاية قد تكرر في الحديث اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال النعال جمع نعل وهو ما غلظ من الارض في صلابة وانما خصها بالذكر لان ادنى بلل يبديها بخلاف الرخوة فانها تنشف الماء وحكى في الوافي عن الهروي عن ابي منصور ان النعل ما غلظ من الارض في صلابة وظاهره التقرير له وفي المجمع في الحديث اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال النعال ما وقيت به القدم مؤنثة ومنه النعل العربية والنعل السندية والنعل ايضا القطعة الغليظة من الارض تبرق حصاه لا تنبت شيئا والجمع النعال والحديث يحتمل المعنيين وانما خص ما غلظ من الارض بالذكر لان ادنى بلل يبديه بخلاف الرخوة فانها تنشف الماء واحتمل سلطاننا في حاشية الفقيه كون الغرض الخف اقول ان النعل وان كان مشهورا فيما يستر القدم ومنه ما في الديوان المنسوب الى امير المؤمنين عليه الاف التحية من ذي المعالي

اِذا كُنتَ ذا عِلمٍ وَلَم تَكُ عاقِلاً ... فَأَنتَ كَذي نَعلٍ وَلَيسَ لَهُ رِجلُ
وَاِن كُنتَ ذا عَقلٍ وَلَم تَكُ عالِماً ... فَأَنتَ كَذي رِجلٍ وَلَيسَ لَهُ نَعلُ

لكن شدة المناسبة بين المطر والارض لعلها يرشد الى كون الغرض من النعل في الرواية هو ما غلظ من الارض خصوصا مع تفسير غير واحد به وروى في الكافي في كتاب الزي والتجمل والمروة واللباس في باب النوادر بالاسناد عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم قال لا تشرب وانت قائم ولا تبل في ماء نقيع ولا تطف

فيما تفسير الالفاظ المشتركة الظاهرة في بعض

يقبر ولا تغل في بيت وحدك ولا تمش في نعل واحد الخ وعن العلل بالاسناد عن الصادق عليه السلام قال لا تشرب في
انت قائم ولا تطف بقبر ولا تبل في ماء نقيع اه والطواف اي بمعنى الغائط كما في الصحاح حيث عد من معنى الطوف
الغائط وقال الطوف الغائط تقول منه طاف يطوف طوفا واطاف اطافا اذا ذهب الى البراز ليتغوط وكذا القاموس
حيث عد ايضا من معنى الطوف الغائط قال وطاف ذهب ليتغوط كاطاف على افتعل وقال النهاية الطوف الحدث
من الطعام ثم قال ومنه الحديث نهى عن متحدثين على طوفهما اي عند الغائط وحديث ابي هريرة لا يصل احدكم وهو
يدافع الطوف وفي مفردات الراغب الطوف كني به عن العذرة وفي المصباح والطوف بالفتح ما يخرج من الولد
من الاذى بعد ما يوضع ثم اطلق على الغائط مطلقا فقيل طاف يطوف طوفا وفي المجمع الطوف الغائط ومنه الخبر
لا يصل احدكم وهو يدافع الطوف ومنه الحديث لا تبل في مستنقع ولا تطف بقبر وقال بعض اللغويين نقلا انه
يطاف قضى حاجته ويرشد الى ذلك ما رويه في الكافي في الكتاب المذكور وقبل الرواية المذكورة بالاسناد عن
محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال من تخلى على قبر او بال قائما او بال في ماء قائم او مشى في حذاء واحد او
شرب قائما بل روى في الكافي في باب ما يفصل بين المحق والمبطل في دعوى الامامة بالاسناد عن محمد بن ابي
العلاء عن يحيى بن اكثم قال بينا انا ذات يوم دخلت طوف بقبر رسول الله صلى الله عليه واله فرايت محمد بن
علي الرضا يطوف به الى اخر الحديث ورويه في الفقيه في النوادر في اخر الكتاب بل روى في الكافي في باب النوادر
المسبوق بالذكر بالاسناد عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال ثلثة يتخوف منها الجنون
التغوط بين القبور والمشي في خف واحد والرجل ينام وحده وقد ذكر العلامة المجلسي في حاشية الكافي تعليقا على
الاولى انها تدل على مرجوحية حول القبور وقال وربما يقال باستثناء قبور النبي والائمة صلوات الله عليه و
عليهم ويمكن ان يقال ان المراد الطواف هنا النهي عن التغوط في القبور بقرينة خبر محمد بن مسلم المتقدم يعني ما رواه
محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وقد تقدم فذكر عبارة القاموس والنهاية فقال والاحوط ترك الطواف
قصدا الا لتقبيل اطراف القبر او لتلاوة الادعية الماثورة لكن الاحتياط اليسر في محله وقال في البحار في كتاب
الطهارة بعد ذكر رواية العلل بان قوله ولا تطف بقبر استدل به على كراهة الدوران حول القبور والظاهر ان
المراد بالطواف هنا الحدث بقرينة المقام وشواهد اخرى منها انه روى هذا الخبر محمد بن مسلم بسندين و
في احدهما هذه العبارة وفي اخر مكانه التخلي على القبور فذكر روايتي محمد بن مسلم المرويتين المتقدمتين في الكافي
فقال والطواف بهذا المعنى شايع ومذكور في الحديث واللغة فذكر عبارة القاموس والنهاية وغيرهما وقد اجاد
في عدم ذكر الاحتياط بترك الطواف حول القبور وقال في الوافي في باب كراهية ان يبيت الانسان وحده من
ابواب المساكن والدواجن بعد ذكر الرواية الاولى والطواف الغائط فذكر عبارة النهاية وقد اجاد ايضا في عدم
ذكر الاحتياط بترك الطواف حول القبور لكن عنون في الوسائل في كتاب الطهارة باب استحباب الدعاء بالماثور
عند زيارة القبور وعدم جواز الطواف بالقبر وهو عجيب اذ لم يذكر ما يرتبط بالطواف بالقبر نعم ذكر انه تقدم
ما يدل على النهي عن الطواف بالقبر في احاديث البول في الماء قائما في احكام الخلوة لكن لا يغني عما يقتضيه
العنوان من ذكر ما يدل على عدم جواز الطواف بالقبر كما لا يخفى مع انه لم يذكر في احاديث البول في الماء قائما ما
يرتبط بالطواف بالقبر نعم عنون سابقا على جميع ما ذكرنا باب كراهة التخلي على القبر والتغوط بين القبور وذكر
ما تقدم من رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وعنون في كتاب الحج في ابواب المزار باب عدم
جواز الطواف بالقبور وروى رواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام ورواية العلل المتقدمتين ورواية
يحيى بن اكثم المتقدمة ثم قال وهذا غير صريح في اكثر من دورة واحدة لاجل اتمام الزيارة والدعاء من جميع

الجهات كما ورد في بعض الزيارات لا بقصد الطواف على انه مخصوص بقبر رسول الله صلى الله عليه وآله
لا يدل على غيره من الائمة عليهم السلام ولا غيرهم والقياس باطل وراويه عامي ضعيف قد تفرد بروايته ويحتمل
كون الطواف فيه بمعنى الالمام والنزول كما ذكره علماء اللغة وهو قريب من معنى الزيارة . يحتمل الحمل على
التقية بقرينة راويه لان العامة يجوزونه والصوفية من العامة يطوفون بقبور مشايخهم ومقتضى
صريح كلامه حرمة الطواف بالقبور بل حكى في الدر المنثور انه كان اشتهر في المشهد الرضوي على مشرفه
الاف السلام عن المحدث المحر تحريم الطواف حول قبر مولانا الرضا عليه السلام وليس ما جرى عليه تبنى لقضاء
السياق بكون النهي للكراهة فضيه كون النهي في الجملتين المعطوف عليهما النهي عن الطواف بالقبر وكذا الجملتان
المعطوفتان عليه في رواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام للكراهة وكذا كون النهي في الجملة المعطوفة
والجملة المعطوف عليها في رواية العلل للكراهة ولظهور كون الغرض من قوله عليه السلام لا تطوف بالقبر
هو النهي عن التغوط بكون الفعل المنهي عنه من الطواف لا الطواف وان كان كل منهما مصدر الطائف بعد
مجيء الطواف بمعنى الغائط بشهادة رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ورواية ابرهيم بن عبد الحميد
عن ابي الحسن موسى عليه السلام المتقدمتين **فائدة** اذا تعين المشترك في بعض افراد الاشتراك في بعض الموارد
بواسطة التقييد ببعض القيود فيحمل المشترك على المعين في سائر الموارد نظير حمل المطلق على المقيد لحصول
الظن بالتعيين وقضاء اهل العرف به نظير حصول الظن بالتقييد وقضاء فهم اهل العرف به في باب حمل
المطلق على المقيد ومن ذلك حمل احمد بن محمد المذكور في صدر سند الكافي كثيرا عن العاصمي بواسطة التقييد
بالعاصمي ونحو الكوفي وابي عبد الله في بعض الموارد وان حكى العلامة المجلسي بخطه الشريف في بعض تعليقات
الكافي انه تحير فيه كثير من الاصحاب ولم يعرفوه هذا ولو كان الكنية مثلا مشتركة بين اشخاص وذكر اسم
بعض الاشخاص في بعض الموارد فيحمل الكنية في سائر الموارد على المسمى بالاسم مع مساعدة الطبقة لحصول
الظن بذلك نظير حمل المطلق على المقيد فيما لو قيل اكرم رجلا ثم اكرم زيدا ومن ذلك حمل ابي علي المذكور في
صدر سند الكافي كثيرا على احمد بن ادريس لو قوعه في صدر سند الكافي بل هو كثير ايضا وقد صرح في
الخلاصة باشتراك ابي علي بين احمد بن ادريس وغيره وبما ذكر يظهر الحال فيما لو لم يثبت الاشتراك لكن احتمل
الاشتراك بل الامر فيه اظهر ثم ان الظاهر اطراد حمل المشترك على المعين مع اختلاف الراوي والمروي عنه واختلاف
الكتاب كما لو وقع المشترك في التهذيب والمقيد ببعض القيود في الاستبصار او اختلاف صاحب الكتاب كما لو وقع
المشترك في الكافي والمقيد ببعض القيود في التهذيب والاستبصار بل على ذلك بناء اهل الرجال بلا اشكال
وايضا لو تعارض الاشتهار والتقييد فهل يحمل المشترك على المشهور او على المقيد الخيال مجال لكن الحمل على المشهور
لعله لا يبعد هذا على تقدير اتحاد التقييد واما لو وقع التقييد بالمشهور تارة وبغيره كما في محمد بن الحسن المذكور
في صدر سند الكافي حيث انه قيد تارة بالصفار واخرى بالطائي فالاظهر الحمل على المشهور وايضا قد يقع التعارض
بين التقييد والغلبة كما في باب احمد بن محمد العاصمي حيث انه قد وقع في بعض روايات الكافي الرواية عن احمد بن
محمد مع سبق احمد بن محمد بن عيسى بتوسط محمد بن يحيى مثلا فيقع الاشكال في ان المقصود باحمد بن محمد في
صدر السند هو العاصمي كما هو مقتضى التقييد بالعاصمي ونحوه في طائفة من الموارد او احمد بن محمد بن
عيسى المروي عنه في السند السابق بتوسط محمد بن يحيى كما هو مقتضى غلبة اعادة الجزء الاخير من القدر
المشترك من الكليني في صورة اشتراك السند السابق والسند اللاحق في طائفة من الاجزاء الواقعة في صدر
السند على القول بكون الامر من باب الاعادة كما نص عليه جماعة كشيخنا البهائي في مشرقه وصاحب المنتقى ومجلسي

في حمل المشترك على المعين نظير حمل المطلق على المقيد

في اطراد حمل المشترك على المعين مع اختلاف الراوي والمروي عنه واختلاف الكتاب او اختلاف صاحب الكتاب

في تعارض الاشتهار والتقييد

في تعارض التقييد والغلبة

في وقوع الاشكال في صورة اشتراك السند السابق والسند اللاحق في بعض الاجزاء

في تعليقات الاستبصار والمولى التقي المجلسي بل هو المحكي في كلام صاحب المنتقى وتحمله عن طريقة القدماء لا القول بكون الامر من باب الارسال كما هو مقتضى بعض كلمات العلامة المجلسي في اربعينه وكذا العلامة البهبهاني في باب الكنى في ترجمة ابن داود ونقله في المنتقى عن بعض والمناسب حوالة الحال الى القرينة فان قامت القرينة على كون المدار على التقييد والغلبة فلا بد من متابعة القرينة والا فلا بد من التوقف لكن جرى المولى التقي المجلسي على متابعة الغلبة وقد حررنا الحال في الرسالة المعمولة في احمد بن محمد المذكور في صدر سند الكافي وغيرها وايضا لو قيل كثيرا مثلا حسن بن سماعة الهمداني وكان سماعة مشهورا في ابن مهران وهو غير والد الحسن الهمداني وكان سماعة بن مهران له ابن يسمى بالحسن وقيل حسن بن سماعة فهل يبنى على كثرة التقييد في المضاف والاشتهار في المضاف اليه الاظهر البناء على التقييد نظرا الى تطرق الفتور في ظهور المضاف في ابن مهران مثلا اذ المفروض ان الحسن الهمداني غير ابن مهران وهو يستلزم كثرة استعمال المضاف اليه في غير المشهور فكثرة استعمال المضاف اليه في موارد التقييد توجب تطرق الفتور في ظهور المضاف اليه في المشهور فيبقى ظهور المضاف في المقيد خاليا عن المعارض ولعل الحال على ما ذكر فيما لو تطرق التقييد على المضاف لكن لا على وجه الكثرة بقي انه قد يتعدد القيد مع التنافي في البين كما يقيد احمد بن محمد تارة بابن عيسى واخرى بابن خالد فيأتي الاجمال في موارد الاطلاق مع اتحاد الراوي والمروي عنه في موارد الاطلاق بناء على عدم اشتراط التقييد باتحاد الراوي والمروي عنه في مورد الاطلاق والتقييد كما مر واما لو اختلف الراوي والمروي عنه في موارد التقييد فلا بد من البناء على كل واحد من القيد المتعدد في الموارد المشابهة من موارد الاطلاق لموارد التقييد من جهة الراوي والمروي عنه ويأتي الاجمال في سائر الموارد اعني الموارد المخالفة من موارد الاطلاق لموارد التقييد من جهة الراوي او المروي عنه وبزيد عرض الاجمال لو كان المشهور مخصصا ثانيا لو لم نقل بتقدم المشهور من باب تقدم الاشتهار على التقييد ولو مع اتحاد القيد كما تقدم الكلام فيه ولو تعدد القيد مع عدم التنافي في البين كما لو قيد شخص تارة ببلده واخرى بابيه فالامر من باب القيد المتحد لكن يأتي الاشكال في صورة التنافي في البين بانه لو لم يشترط في التقييد اتحاد الراوي والمروي عنه فلا بد على ذلك من الاجمال في موارد الاطلاق ولو في الموارد المشابهة منها لموارد التقييد من جهة الراوي والمروي عنه الا ان يقال ان الظاهر في الموارد المشابهة للتقييد عرفا وان كان مقتضى حمل الاطلاق على التقييد مع اختلاف الراوي والمروي عنه تطرق الاجمال في المقام على الاطلاق فلو كان الراوي والمروي عنه في رواية احمد بن محمد هو الراوي والمروي عنه في رواية احمد بن محمد بن عيسى او احمد بن محمد بن خالد فالظاهر ان المقصود باحمد بن محمد هو احمد بن محمد بن عيسى او احمد بن محمد بن خالد وان كان مقتضى حمل الاطلاق على التقييد مع اختلاف الراوي والمروي عنه في موارد الاطلاق والتقييد تطرق الاجمال وبعبارة اخرى المدار على فهم العرف كما يفهم في العرف التقييد مع وحدة القيد مع اختلاف الراوي والمروي عنه وكان من شأن اختلاف الراوي والمروي عنه وكان من شأن اختلاف الراوي والمروي عنه الممانعة عن التقييد كذا يفهم في العرف التقييد في الموارد المشابهة من موارد الاطلاق لموارد التقييد من جهة الراوي والمروي عنه وان كان من شأن انفهام التقييد مع وحدة القيد واختلاف الراوي والمروي عنه الممانعة في الموارد المشابهة المشار اليها **الثامن عشر** ان السيد السند العلي جرى في رسالة الشهرة على كون اعتبار الظن بالاولوية فيما لو ثبت الحكم في الاصل بالاجماع وعلم بالاولوية الحكم في الفرع من باب الظن اللفظي اعني مفهوم الموافقة نظرا الى ان الاجماع وان لم يتضمن اللفظ صريحا لكنه كاشف

عنه

في تعارض كثرة التقييد في المضاف والاشتهار في المضاف اليه

في تعدد القيد

فيما لو ثبت الحكم في الاصل بالاجماع وعلم بالاولوية ثبوت الحكم في الفرع

عنه قطعاً بناء على طريقة الخاصة من كون حجية الاجماع من جهة الكشف عن قول الشارع فالمرجع الى قول
الشارع فالمرجع الى اللفظ اقول ان اعتبار الظن المشار اليه مبني على اعتبار حجية مطلق الظن لعدم شمول
ما دل على حجية الظن المستفاد من اللفظ لما نحن فيه والا لكان الاجماع الظني حجة بالاولوية مع ان الشارع
هو الله سبحانه كما حررناه في بحث الحقيقة الشرعية ولا اشكال في كفاية الكشف عن قول النبي صلى الله عليه
واله او الائمة عليهم السلم بناء على اعتبار الكشف في باب الاجماع كما عليه اكثر المتاخرين بل مدار الاصطلاح
على المعصوم او الامام فاعتبار الشارع خارج عن الاصطلاح على ان المدار في الاجماع على الكشف عن
الرضا الا الكشف عن الصدور ولعدم انحصار مدركه في القول لامكان كون المدرك هو الفعل او التقرير
الا ان يقال ان كون المدار هو الفعل او التقرير بعيد والظاهر كون المدرك هو القول الا انه مدفوع بابتناء
اعتبار هذا الظهور على حجية مطلق الظن بل الظن هنا متعلق بالموضوع من حيث التحصل فيبتني حجيته على حجية
الظن من حيث التحصل ومما ذكرنا يظهر الحال فيما لو كان ثبوت الحكم في الاصل بالعقل القاطع لكن السبيل المستند
المشار اليه جرى فيه ايضاً على الاعتبار من باب مفهوم الموافقة نظراً الى ان اعتبار العقل من جهة الكشف عن قول
الشارع ويظهر ضعفه بما سمعت مع ان احداً لم يعتبر في اعتبار العقل الكشف عن الصدور عن الائمة عليهم
السلم الى الامة بل يكفي الرضا ولو فرض عدم الفعل والقول والتقرير في البين غاية الامر لزوم الصدور
باللفظ بناء على صدور جميع الاحكام من الائمة عليهم السلم والا فمعرفة النبي صلى الله عليه واله والائمة
عليهم السلم بجميع الاحكام لا يلزم ان يكون بالقول من الله سبحانه الى النبي ومنه الى الائمة عليهم السلم
بل المدار في اعتبار حكم العقل الكشف عن رضا المعصوم بلا اشكال والمدار على الكشف عن الحكم
الواقعي **التاسع عشر** انه حكم سيدنا بانه لو انطبق ظاهر كلام الاصحاب على حكم مع تطرق احتمال الرجوع
الى الظاهر في الفتاوى يكون الظن المتحصل بالحكم حجة من باب حجية الظن المستفاد من اللفظ فيكون حجة
ولو بناء على حجية الظنون الخاصة ولا تكون حجيته مبنية على حجية مطلق الظن كما في ظهور عدم الخلاف وعدم
ظهور الخلاف وفيه ان اقصى الامر في المقام حصول الظن الحجة بحصول الاتفاق حيث ان مقتضى حجية الظن بارادة
ظاهر اللفظ هو جواز الحكم بكون المراد هو الظاهر والعمل معه معاملة العلم بكونه مراداً فمقتضى الحجية المذكورة
هو الحكم بكون مراد كل من ارباب الاتفاق من فتاويهم ما هو الظاهر منها فمقتضاه جواز الحكم بوقوع الاتفاق
فاقصى الامر حصول الظن الحجة بحصول الاتفاق لكنه لا يوجب حجية الظن الناشي عنه بالحكم كما انه لو علم
بالاتفاق لكن حصل الظن بالحكم ولم يحصل العلم لمانع يمنع عنه فيبتني الحجية على حجية مطلق الظن مع ان الظن
ناش من الحجة اعني العلم حيث ان الاعتقاد الناشي عن اعتقاد حجيته لا يقتضي حجية الناشي عنه نعم لو كان الاتفاق
من حيث انه هو حجة كان الظن المذكور كافياً وكذا لو قيل بعموم ما يقتضي حجية الظن المستفاد من اللفظ للظن
الثاني الناشي من الظن الاول بالمدلول والمراد الا ان الاول لمذهب العامة والثاني غير ثابت ومما ذكرنا
يظهر الحال فيما لو ثبت الحكم في الاصل بدليل لفظي وعلم او ظن ثبوت الحكم في الفرع من باب مفهوم الموافقة حيث
انه لا اشكال في كون ثبوت الحكم في الفرع ظنياً فيبتني الثبوت على حجية مطلق الظن الا ان يقال باسناد الظن
بالحكم في الفرع الى الظن اللفظي فيكون الظن بثبوت الحكم في الفرع ناشياً من العلم والظن حجة فيكون حجة الا
انه يتطرق الاشكال بما يظهر مما مر وكذا الحال فيما لو استفيد الحكم من فحوى العلة المنصوصة ومنه دلالة
التعليل في اخبار نفي الضرر على زوال الملكية بناء على كون الامر بقلع العذق من باب كون الضرر قاطعاً
الملك لا يجوز التصرف في ملك الغير بغير رضاه ولا من باب الولاية حيث ان فحوى هذا التعليل تقتضي كون

فيما لو انطبق ظاهر كلام الاصحاب على حكم مع تطرق احتمال الرجوع الى الظاهر في الفتاوى

فيما لو ثبت الحكم في الاصل بدليل لفظي وعلم او ظن ثبوته في الفرع

فيما لو استفيد الحكم من فحوى العلة المنصوصة

احیاء الارض الموات المضر غیر مفید للملکیة بالاولویة اذ الضرر لو کان قاطعا للملکیة المتحققة فهو یمنع عن حدوث الملکیة بالاولویة الا ان الاولویة لما کانت ظنیة فلا اعتبار بها الا ان یقال بابتناء الظن باطراد الحکم فی الفرع علی الاولویة المعلومة فرضا وظن حجیة اعنی الظن بالحکم فی الاصل فیکون حجة الا انه یبتنی الکلام فی کفایة الظن اللفظی فی اثبات المقصود بما یظهر مما مر بل یتاتی الکلام فی اصل الاولویة حیث ان المنع عن الوجود وان کان اسهل من اعدام الموجود فی الامور العادیة فی صورة ضعف المانع عن الوجود بالنسبة الی المنع عن البقاء والا ففی صورة قوة المانع فلا یختلف المنع عن الوجود والمنع عن البقاء بل قد اشتهر ان الدفع اسهل من الرفع وان لم اظفر بذکر الفرق بین الدفع والرفع تصریحا او تلویحا فی کلمات ارباب اللغة بل الظاهر منها اختصاصها باعدام الموجود فهما مترادفان لکن لا فرق بین المنع عن الوجود واعدام الموجود فی الاحکام الشرعیة وکذا الحال فیما لو دل ظاهر کلام المعصوم علی حجیة فعله بناء علی عدم اعتبار الظن المتحصل من الفعل لکن ربما ادعی الاجماع علی الاعتبار حیث انه یتحصل الظن بثبوت الحکم فی حقنا وما ینفع الاستناد الیه فی اثبات الحکم فی المقام انما هو الظن المتحصل من الفعل المنطرق علی اعتباره الاشکال واما کفایة الظن اللفظی فیطرق الکلام فیها بما یظهر مما مر ومن فروع المقام قوله علیه السلام فی المقبولة المشهورة فانی قد جعلته قاضیا بناء علی ظهور نصب الحاکم فی عموم الولایة الا ان یقال ان نصب الحاکم المستفاد من قوله علیه السلام فانی قد جعلته قاضیا النصب الکلی لیس من باب الفعل الحقیقی وان کان النصب الخاص المتشخص فی الخارج من باب الفعل لکن نقول ان النصب الکلی وان لا یکون داخلا فی الفعل لکن اعتبار الظن المستفاد منه محل الاشکال بناء علی الاشکال فی حجیة الظن المستفاد من الفعل العشرون انه ربما یتوهم ان المتواتر اللفظی مقطوع الدلالة من جهة انجرار تراکم الظنون الی العلم ولیس بشیء اذ تراکم الظنون انما یتاتی لو تعدد مجلس الصدور وحیث انه حینئذ یتقوی الاحتمال و یضعف الاحتمال المخالف للظاهر شیئا فشیئا حتی یتادی الظهور الی العلم ویتادی خلاف الظاهر الی الانعدام نظیر انه لو اخبر مخبر مرات متعددة یحصل العلم بصدقه من باب تراکم الظنون بارتقاء ظهور الصدق الی العلم ویتادی احتمال الکذب الی الانعدام واما لو اتحد مجلس الصدور ولکن تعدد الطریق الی الصدور فلا ریب ان الصادر متحد ولا مجال لتراکم الظنون حتی یتادی الامر الی العلم ومن ذلک ان الاظهر تقدیم العام علی الخاص والمطلق علی المقید فی الاخبار لو تعدد العام او المطلق بتعدد المجلس دون ما لو کان تعدد العام او المطلق مع اتحاد المجلس خلافا للسید السند المحسن الکاظمی حیث جری علی تقدیم الاطلاق علی الاطلاق والسید السند العلی حیث جری علی تقدیم المقید علی الاطلاق علی الاطلاق بل حکم بتقدیم المقید ولو تواتر المطلق ولیس شیء من القولین بشیء کما مر الحادی والعشرون انه ربما یقال انه لا یعتبر الاعتبار فی قرینة المجاز وجودا بالنسبة الی المعنی المجازی ولا عدما بالنسبة الی المعنی الحقیقی ومن الاخیر کفایة الظن بعدم المخصص ولو کان مستندا الی اخبار الفاسق وفیه ان کفایة القرینة الغیر المعتبرة بالنسبة الی المعنی المجازی انما تتم بناء علی استقلال القرینة او مداخلتها فی الدلالة فلا مجال للدلالة واما کفایة الظن بعدم القرینة علی التجوز ولو کان غیر معتبر فهی انما تتم علی تقدیر استناد الظن بالحکم الی الظن بعدم المانع کالظن بعموم الحکم مستندا الی الظن بعموم اللفظ لظن بعدم المخصص واما بناء علی عدم مداخلة الظن بعدم المانع فی الظن بالحکم کما هو الاظهر فلا مجال للدلالة ایضا ومع ذلک مقالة المذکورة انما تتاتی علی القول باعتبار الظن الشخصی واما بناء

فیما لو قلنا بظاهر کلام المحقق
علی حجیة نقله

فی ان المتواتر اللفظی مقطوع
الدلالة او علی تعدد
نقل مجالس الصدور

فی ان مرتبة اعتبار قرینة المجاز
وعدمه

علی استقلال اللفظ فی الدلالة
علی المعنی المجازی لکن بشرط اله
وامانیا صح

على القول باعتبار الظن النوعي فلا بد من حمل اللفظ على المعنى الحقيقي الى الظن بارادته فلا مجال لنفي
اشتراط الاعتبار في الظن بارادة المعنى الحقيقي الامر باب السالبة بانتفاء الموضوع **الثاني والعشرون**
ان الدلالة اللفظية كما تكون حجة في حق المجتهد كذا تكون حجة في حق المقلد في عنوان التقليد كما يحصل
الظن به من مشافهات المجتهد او من كتابه بناء على كون المدار في دلالة الالفاظ على الظن الا ان يقال ان
الاجماع على حجية الظن اللفظي انما هو في حق المجتهد وظن المقلد بمراد المجتهد مما ثبت حجيته بالاجماع والضرورة
بالخصوص نظير حجية الظن باجتهاد المجتهد في حق المقلد بالاجماع والا فلو كان مطلق الظن اللفظي حجة في حق المقلد
للزم حجية الظن الحاصل من الكتاب والسنة للمقلد ومن ذلك ان الحق اختصاص التخيير في باب تعارض الخبرين بالمجتهد
وان قيل باطراده في حق المقلد بل هو المشهور الا ان يقال ان المدعى حجية الظن اللفظي في عنوان التقليد
والظن الحاصل للمقلد من الكتاب والسنة خارج عن عنوان التقليد نعم يمكن الاشكال في عموم الاجماع
على اعتبار الظن لظن المقلد الا انه لا جدوى في هذا الاشكال لثبوت حجية الظن بمراد المجتهد بالخصوص
بالاجماع والضرورة **الثالث والعشرون** انه لو تعلق حكم خاص بمدلول اللفظ فلا يقتضي حجية مدلول
اللفظ اطراد الحكم في اقسام الدلالة المختلفة بالوضوح والخفاء بل لا بد من ملاحظة شمول دليل الحكم اذ
غاية ما يقتضيه حجية مدلول اللفظ جواز نسبة المدلول الى الشرع والعمل به لو كان في موارد العمل واما
اطراد الحكم المخصوص فلا بد من ملاحظة شمول الدليل بالنسبة الى اقسام الدلالة وعدمه وكلا ارتباط
لحجية المدلول بجانب الاطراد مثلا في باب الكبيرة بناء على كون المدار فيها على التوعيد بالنار في الكتاب او
السنة او التوعيد بالعقاب في الكتاب والسنة فالظاهر مما دل على اعتبار التوعيد ان الغرض التوعيد بالدلالة
الصريحة المتعارفة واما شموله لما لو كان استفادة التوعيد بدلالة الايماء او الاشارة او غيرهما فهو غير
ثابت بل الظاهر عدم الشمول وما صنعه شيخنا السيد من تعميم التوعيد للتوعيد المدلول عليه بدلالة
الايماء كما في قوله سبحانه ولا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة الى قوله سبحانه واتقوا النار التي اعدت
للكافرين بناء على تعميم دلالة الايماء لكلام المتكلم الواحد وكذا المدلول عليه بدلالة الاشارة كما في
قوله سبحانه ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون فانه يدل بانضمام الايات الدالة على ثبوت
العقاب للكافر على ثبوت العقاب للاثر وكذا المدلول عليه بمجموع الايماء والاشارة نحو قوله سبحانه
حكاية عن روح الله وبرا بوالدته ولم يكن جبارا شقيا فانه بالايماء يدل على ثبوت الشقاوة للعاق
وهذا بانضمام قوله سبحانه واما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق يدل على وعيد العاق بالعقاب
وكذا المدلول عليه بمفهوم الموافقة مثل ما دل على وعيد العقاب لمقبل الغلام بشهوة مما يدل على وعيد
الموجب بطريق اولى وكذا المدلول عليه بالاستعارة كالتعبير عن معصيته بالكفر كالسحر وترك الحج ففي الاول
وما كفر سليمان وفي الثاني بعد اية الاستطاعة ومن كفر فان الله غني عن العالمين وكذا المدلول عليه بلفظ
الويل فانه كثير الوقوع في كتاب الله توعيدا على المعاصي وهو يفيد التوعيد بالنار ولو بزعم الظهور لكن
على ما ينبغي ولعل الظاهر عدم شمول ما دل على حرمة الغيبة للمفهوم بناء على كون المفهوم من باب
الدلالة اللفظية فلا يثبت حرمة اظهار السوء بالمفهوم لو اراد المتكلم والا فالامر اظهر بل لا اشكال في
عدم الحرمة والظاهر عدم شمول ما دل على حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه لغير الاذن الصريح نعم
لو ثبت اعتبار الاذن المدلول عليه بالفحوى فعليه المدار وربما منع في المقاصد العلية عن اعتبار الاذن
بشاهد الحال في اباحة الماء للوضوء بل منع في اللمعة عنه في توكيل الغير لكن الظاهر ان المدار في محل

في اعتبار الدلالة اللفظية في حق المقلد في عنوان التقليد

٩ الشرط في ضمن العقد للكتاب والسنه على مطلق المخالفة ولو بدلالة خفية ونظير ما ذكر ان المدار في صحة العبادة المستاجر عليها على شمول الاجارة ولا يكفي صحتها بنفسها شرعا مثلا لو كان شرب الغليان في الصوم غير موجب للبطلان كما هو الاظهر لا يثبت صحة الصوم على تقدير الاستيجار لعدم شمول الاجارة للصوم المشروب فيه الغليان **الرابع والعشرون** انه لو دار الامر بين وجهين من الوجوه المخالفة للظاهر اللفظ والمذكورة في باب تعارض الاحوال وكان الشهرة في جانب احد الوجهين في بعض المسائل الفقهية فاستشكل بعض الفحول في اعتبار الشهرة في ترجيح احد الوجهين بناء على حجية الظنون الخاصة نعلية بان الشهرة انما تصلح للترجيح حيثما يتعارض دليلان مستقلان متكافئان كتعارض الخبرين الصحيحين ولا تصلح لترجيح احد الاحتمالين والا لزم ان تكون حجة كالخبر الواحد واللازم باطل بيان الملازمة ان كل مسئلة يتحقق فيها قولان يتحقق هناك احتمالان فاذا كان احدهما مشهورا وقلنا بان الشهرة تصلح للترجيح في تعارض الاحتمالين لزم الاخذ بالقول المشهور وهذا معنى حجية الشهرة واما بطلان اللازم فللفرض ولان المشهور على ما قيل عدم حجية الشهرة فلو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة ولان الاصل عدم حجيتها حتى في مقام الترجيح بين الدليلين الا ان ذلك خرج بالدليل فيبقى الباقي على حكم الاصل قال فعلى هذا لو ورد لفظ مشترك وعلم ان المراد احد معانيه وتوقف في تعيينه وكان المشهور ارادة معنى معين كان اللازم التوقف وعدم جعل الشهرة حجة اقول انه يرجع الامر في ترجيح احد الوجهين المشار اليهما الى الظن اللفظي بالحكم وهو حجة اتفاقا والامر من قبيل الخبر الضعيف المنجبر ضعف دلالته بالشهرة العملية ولا يكون الشهرة دخيلة في الظن بالحكم مثلا لو فسر احد حديثا يفيد الظن الفعلي بحكم شرعي فلمفيد الظن بالحكم الشرعي انما هو الحديث والتفسير سببا لافادة الحديث للظن بالحكم الشرعي ومن ذلك انه لو بنى المشهور في المشترك على فهم بعض المعاني فالظن بالحكم يكون ناشئا عن اللفظ الا انه بشرط الشهرة ولا مداخلة للشهرة في الظن بالحكم والظاهر ان منشأ الاشكال هو حسبان استناد الظن بالحكم الى الشهرة لا اللفظ بشرط الشهرة وان امكن القدح في حجية الظن المستفاد من اللفظ بشرط الشهرة بكون القدر المتيقن من حجية الظن اللفظي ما كان محصلا من اللفظ بنفسه لكن هذا خلاف مقتضى اعتبار الشهرة العملية في باب جبر الدلالة ولعله معاوله الاكثر مضافا الى القطع بعدم الفرق ثم ان بعض الفحول المشار اليه حكم في بعض صور تعارض الاحوال باعتبار الظن المتحصل من الغلبة متمسكا بانه لولاه لانسد باب الاستفادة ومرجعه الى حجية الظن المتحصل من الغلبة في مقام العمل بعد التوقف في مقام الاجتهاد في اعتبار مطلق الظن او الظن المخصوص من حيث الخصوصية لكن الظاهر اعتبار مطلق الظن المتعارف بين اهل اللسان في استكشاف المرادات ومنه الشهرة مع ان الفرق بين الغلبة والشهرة مقطوع العدم وما ربما قاله بعض الفحول المشار اليه من ان الظن الحاصل من الغلبة ظن مخصوص اعتبره اللسان في دلالة اللفظ واما ظن الشهرة فعبر معلوم اعتباره يندفع بعد دعوى القطع بعدم الفرق بين الغلبة والشهرة بان الامور المتعارفة الفاعلة في استفادة مفاد الالفاظ تتفسير المفسر الواحد فكيف لا يكون الشهرة من الظنون المتعارفة في استفادة مفاد الالفاظ الا ان يقال ان الشهرة العملية لا تكون من باب تفسير المفسر فلا تكون مما تعارف بين الناس استكشاف المراد بها كيف لا ولا مجال للشهرة العملية في استكشاف المراد من الالفاظ المتحاور بها بين الناس نعم القطع بعدم الفرق امر اخر كما ان شهرة الاستعمال مما تعارف استكشاف المراد به عن المشترك لكنها ايضا امر اخر **الخامس والعشرون** انه قد تعارف في العرف افادة المطالب في تفهيمها بالافعال في مقام الالفاظ كالاشارات ونحوها ولا اشكال في الباب في صورة حصول العلم واما لو تحصل الظن فيبتني حجيته على حجية مطلق الظن

٢٤ فيما لو كانت الشهرة في تعارض الوجهين في احد الطرفين

٢٥ في افادة المطالب بالافعال

الا انه نقاد عن غير واحد من الاصحاب حجية الظن المستفاد من الفعل لكن عموم الظن المستفاد من اللفظ المدعى في حقه الاجماع للمقام محل الكلام الا ان يدعى الاولوية لكن اعتبار الاولوية هنا محل الاشكال لعدم دخولها في محل الخطاب بل ربما يقتضي بعض كلمات الوالد الماجد ره في بحث الناسي احتمال رجوع الظن المستفاد من الفعل الى الظن المستفاد من شاهد الحال المدعى في كلامه الاتفاق على حجيته الا انه مدخول لبعد هذا الرجوع وتسليم الاتفاق على اعتبار الظن الناشي من شهادة الحال حيث ان المحكي في الذخيرة والكفاية عن ظاهر كثير من الاصحاب اعتبار العلم في شهادة الحال في باب الاذن في مكان المصلي مع ان غايته الامر اعتبار الظن الناشي من شهادة الحال في باب الاذن في مكان المصلي ولا يلزم من اعتباره ثمة اعتباره في هذا المقام الا ان يتمسك بالفحوى الا ان الفحوى هنا طبيبه بدني حجيتها على حجية مطلق الظن اذ لا مسرح لدخوله في محل الخطاب ومع ذلك فاعتبار الظن الناشي من شهادة الحال في محله محل الاشكال بل جرى على الاشكال فيه في الرياض وان جرى بالاخرة على اعتبار الظن في بعض الامثلة كالصحاري والبساتين المنقول فيه الاجماع في كلام جماعة وقد روى في التهذيب في باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة والفضل فيه بالاسناد عن معمر بن خلاد قال سالت ابا الحسن الرضا عليه السلم ايجزي الرجل ان يمسح قدميه بفضل راسه فقال براسه لا فقلت بماء جديد فقال براسه نعم قال شيخنا البهائي في الحبل المتين لا يزال يختلج بخاطري ان ايماءه عليه السلام براسه نهيا لمعمر بن خلاد عن هذا السؤال لئلا يسمعه المخالفون الحاضرون في المجلس فانهم كثيرا ما يحضرون مجالسهم فظن معمر انه عليه السلم نهاه عن المسح ببقية البلل فقال عليه السلم براسه نعم ومثل هذا في المحاورات كثير قوله لئلا يسمعه المخالفون الحاضرون في المجلس قال في الحاشية والا فليس من عادتهم سلام الله عليهم الاجابة عن المسائل الدينية بالايماء وقيل ان اكثر اخبار مولانا الرضا عليه السلم لا يخلو من تقية لان اكثر الاوقات لا يخلوا مجالسه في خراسان من علماء المخالفين حتى انه ربما ينفي من احمد بن محمد بن عيسى لكونه رئيس المحدثين بقم فكل ما سمعه عن الرضا عليه السلم كان يذكره في مسمع المحدثين ويشتهروا بالجملة الظاهر ان الغرض من النهي بالراس انما هو النهي عن المسح بفضل الراس فالامر من باب التقية والحمل على النهي عن السؤال خلاف الظاهر واما الجواب بنعم بالراس فقد حمله الشيخ في التهذيب على التقية لكن اورد شيخنا البهائي في حاشية التهذيب بان العامة انما يقولون بالغسل لا بالمسح الا ان يكون الامر من باب اطلاق المسح على الغسل اي كون الغسل مسحا كما نقله الشيخ عن بعض وفيه انه لكن عن بعض العامة بجواز المسح بماء جديد وعن بعضهم القول باستيعاب المسح وكل من القولين مناسب التقية ولا سيما القول الاول وان كان الظاهر من الوافي كون التقية في المقام من باب القول الثاني لكن الحمل على التقية في المقام مبني على كفاية وجود القول من بعض العامة في الحمل على التقية ولو كان البعض من غير اهل عصر صدور الخطاب اي من اهل العصر السابق واللاحق لعدم ثبوت كون تجويز المسح بماء جديد اذ القول باستيعاب المسح من اهل عصر مولانا الرضا عليه الاف التحية والثناء وعدم لزوم كون القول من بعض اهل عصر صدور الخطاب فضلا عن عدم لزوم اتفاق اهل العصر كما جرى عليه صاحب المعالم في بعض تعليقات المنتقى ولزوم اتفاق العامة كما جرى عليه الشهيد الثاني في المسالك وتفصيل الحال موكول الى ما حررناه في الاصول وقد روى في التهذيب في اوائل الصلوة بالاسناد عن حماد بن عثمان قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن صلوة رسول الله صلى الله عليه واله بالنهار فقال ومن يطيق ذلك ثم قال ولكن اخبرك كيف اصنع انا فقال ثمان ركعات قبل الظهر وثمان بعدها قلت فالمغرب قال اربع بعدها قلت فالعتمة قال كان

رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي العتمة ثم ينام وقال بيده هكذا فحركها قال ابن ابي عمير ثم وصفها عليه السلام كما ذكر
اصحابنا قوله فحركها قال العلامة المجلسي في حاشية التهذيب يمكن ان يكون تحريك اليد لتجويز الوتيرة
كما هو الشايع في مثل هذا المقام اي انه كان لا يفعل وان تفعلت فلا باس ثم وصفها الوتيرة كما ذكره الاصحاب
او الوتيرة مع صلوة الليل ويمكن ان يكون مقارنا لما ذكره عليه السلام في بيان فعل الرسول صلى الله عليه وآله اي من يطيق
ان يفعل مثل ما فعله كما قيل ويحتمل ان يكون التحريك اشارة الى سكونه ليبين كيفية صلوته في الليل وفي الوقت
معنى قوله قال بيده هكذا اما وصف نومه وتوسده بيمينه كما ورد ومعنى قوله ثم وصف بيان عدد صلوة
الليل واما معنى مجموع القولين بيان الصلوة كلها وعددها بيده وبالجملة فيه اجمال ومعناه غير ظاهر
وروى في التهذيب في زيادات الحج وفي الاستبصار في كتاب الحج في باب اتمام الصلوة في الحرمين في ذيل ما
رواه بالاسناد عن علي بن مهزيار عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اذا توجهت من منى وزرت البيت ورجعت الى
منى فاتم الصلوة تلك الثلاثة ايام وقال باصبعه ثلثا لكن الظاهر ان الامر فيه من باب تاكيد القول بالفعل اذ
الظاهر ان المقصود بقوله باصبعه ثلاثا هو تعداد الثلثة ايام بالاصابع ويحتمل ان يكون قوله تلك الثلثة
ايام من الراوي استفاده من التعديد بالاصبع ثلثا ومن قبيل ذلك طائفة من الاخبار في باب عدد شهر
رمضان **السادس والعشرون** انه لو قيل اعتق رقبة مؤمنة بناء في الكلام فيه تارة في كون المقصود
بالاصالة من الكلام هو مجموع القيد والمقيد او خصوص القيد واخرى في دلالته على اشتراط صحة العتق
بالايمان وثالثة في ثبوت المفهوم للمؤمنة اما الاخير فالامر فيه سهل فان الكلام فيه موكول الى الكلام
في اعتبار مفهوم الوصف واما الاول فالحق فيه انه ان كان المخاطب عالما بالمقيد اعني وجوب كون الرقبة
مؤمنة فالمقصود فالمقصود بالاصالة من الكلام اظهار وجوب كون الرقبة مؤمنة اعني اظهار القيد فقط
وان كان غير عالم بذلك او كان شاكا فيه فالمقصود بالاصالة اظهار كل من القيد والمقيد وقد حكم البيضاوي في
قوله سبحانه واتموا الحج والعمرة لله بدلالته على وجوب الحج والعمرة وعن الشافعية الاستدلال به على وجوب
العمرة لكن المحلي حكم بدلالته على وجوب قصد القربة في الحج والعمرة والظاهر بلا اشكال ان القائل بدلالته على
وجوب الحج والعمرة او وجوب العمرة يقول بدلالته على وجوب قصد القربة واما الثاني فالظاهر دلالة التقييد على
اشتراط القيد في صحة المقيد اعني اشتراط الايمان في صحة عتق الرقبة فلا يكون الامر من باب الواجب في الواجب
كما قيل بوجوب القضاء بالامر الاول لا تحلله الى امرين وقيل بوجوب الاستدلال في اصول الدين وقيل بوجوب
المتابعة في الوضوء بالاستقلال بعد اشتراط عدم الجفاف وقيل بوجوب النية في الصلوة تعبدا واحتمل وجوب
التسليم مع الخروج عن الصلوة فلو كان الامر بالمقيد في المستحبات فالظاهر اشتراط المقيد بالقيد وربما نسب
الى العلامة النجفي انحلال الامر بالمقيد الى امرين في المستحبات في صورة انفصال الاجزاء فكل من الاجزاء من
باب المستحب في المستحب ولو مع تيسر الكل ولبس التشبيه في المحل وان اردت انكشاف الغطاء فارجع الى كلامه في المبحث
الرابع عشر من الفن الثاني من كشف الغطاء ونظير ذلك ان الامر بالشيء مقيدا بالعبادة او المعاملة كما لو قيل
تجاهر في صلوة العشائين يقتضي اشتراط العبادة او المعاملة بالشيء المامور به وكذا النهي عن الشيء مقيدا
بالعبادة او المعاملة يقتضي ممانعة الشيء المذكور لصحة العبادة او المعاملة وان لم نقل بدلالة النهي في المعاملة
على الفساد وكذا ان النهي عن العبادة او المعاملة مقيدا بشيء في المنهي عنه لوصفه يقتضي ممانعة المنهي عنه
لوصفه يقتضي ممانعة المنهي عنه عن صحة العبادة اي دلالة النهي عن العبادة او المعاملة بناء على دلالة النهي
في المعاملات على الفساد على فساد العبادة والمعاملة ونظير ذلك ايضا ان الامر بفعل الغاية نحو توضأ للصلوة المندوبة

فی الامر بالمقید

وقوله

وقوله سبحانه وطلقوهن لعدتهن وانكحوهن باذن اهلهن وقوله سبحانه واشهدوا ذوي عدل منكم يقتضي
اشتراط صحة الغاية بالفعل المامور به فمقتضى المثال الاول اشتراط صحة الصلوة المندوب بها بالوضوء لكن الامر
هنا انما يقتضي اشتراط صحة الغاية بالمامور به في الامر بالمقيد يقتضي اشتراط صحة المقيد بالقيد فلو قيل اغسل
عن الجنابة للصلوة يقتضي اشتراط صحة الغاية اعني الصلوة بالمامور به اعني الغسل وعدم كون وجوب
الغسل نفسيا وربما يختلط بين الاول والاخير ويظهر ضعفه بما سمعت لاختصاص الاول بصورة جهل المخاطب
بالقيد وشكه فيه وعموم الاخير لصورة علم المخاطب بالمقيد ثم انه قد يكون القيد في الكلام فمقتضاه ورود
النفي على القيد بثبوت المقيد في ضمن قيد اخر مثلا لو قيل ما رايت زيدا راكبا يقتضي رؤيته زيدا غير راكب
على ما حررنا الحال في محله ومن هذا الباب النفي الوارد على العموم وقد اشتهر انه لسلب العموم وبنائي الكلام
فيه تارة في ان الدلالة على سلب العموم بالوضع او بحكم العقل واخرى في اطراد الدلالة على سلب العموم وعدمه
وثالثة في ان مقتضى النفي الوارد على العموم مجرد سلب العموم بافادة مجرد التخصيص او ثبوت الحكم في بعض
الافراد اعني ثبوت المفهوم والحق ان الدلالة بحكم العقل خلافا للوالد الماجد ره حيث زعم انه من باب
الوضع لكن الظاهر ان النفي الوارد على الجمع المعرف يفيد عموم السلب وكذا المفرد المعرف باللام بناء على
دلالته على العموم نظرا الى عدم رجوع النفي في النكرة المنفية بالمشابهة بل يسري الى الوحدة وظهورها في
العموم وكذا ظهور نفي الوجوب الظاهر في الوجوب التعييني في نفي اصل الوجوب دون نفي التعيين الموجب
للتخيير كما هو مقتضى كلام الشيخ في التهذيب في اواخر باب الحج وكذا المولى التقي المجلسي في شرح الفقيه و
يمكن ان يكون الوجه في النظير الاول هو خفة القيد ويمكن ان يكون الوجه في النظير الثاني عدم تعهد المتكلم
الى التعيين وكون ظهوره بدون اختيار المتكلم من قبيل عدم رجوع النفي الى القيد في القضية المفهوم منه
ولا ريب في ثبوت المفهوم كما هو مقتضى قول السكاكي اذا تاملنا وجدنا ادخال كل في حيز النفي لا يصلح الا
حيث يراد ان بعضا كان وبعضا لم يكن ويقتضي القول بذلك ما نقله في المغني عن ابن مالك من محققي النحاة
من القول بكون ظلام في قوله سبحانه ان الله ليس بظلام للعبيد للنسبة ذبا عما يقتضيه كونه للمبالغة
من ثبوت الظلم في الجملة قضية ان النفي يرد على المبالغة فيقتضي ثبوت اصل الفعل لكن نقل في المغني عن جماعة
القول بانه يقتضي عموم السلب والقول بانه يقتضي سلب العموم في الاكثر دون ما لا يصلح ان يتعلق بالبعض
كقوله سبحانه والله لا يحب كل مختال فخور وقوله سبحانه والله لا يحب كل كفار اثيم وقوله سبحانه ولا تطع
كل حلاف مهين كما جرى عليه التفتازاني وتبعه السيد السند العلي في شرح الصحيفة السجادية في شرح دعاء
مولينا سيد السجاد وزين العباد دعائه لاهل التحية من رب العباد لولده ومرجعه الى التفصيل في الاقتضاء
باقتضاء سلب العموم في الاكثر دون غيره والقول بانه يقتضي سلب العموم شانا لا مطلقا لكن تخلف الفعلية
في مثل الايات المذكورة لوجود المعارض الاقوى كما جرى عليه في المغني والقول بانه يقتضي سلب العموم في
الجملة من دون دلالة على المفهوم كما يظهر من صاحب المدارك عند الكلام في كون وجوب الوضوء غيريا ثم
انه قد يقابل العموم المنفي بالعموم المثبت كما لو قيل ينبغي ان لا يجلس قاطبة الرجال مع قاطبة النساء الاجنبية
فمقتضاه بناء على ثبوت المفهوم لسلب العموم نفي مجالسة كل واحد من قاطبة الرجال مع كل واحدة من النساء
الاجنبية فمقتضاه جواز مجالسة بعض الرجال مع كل واحدة من النساء الاجنبية وكذا جواز مجالسة كل
واحد من الرجال مع بعض النساء الاجنبية وكذا جواز مجالسة البعض مع البعض السابع لو تعسر وثبت
انه قد اختلف في ان حمل اللفظ على معناه الحقيقي مشروط بالظن الشخصي ففي صورة الشك يتوقف فضلا عن

صورة الظن بالتجوز او يكفي الظن النوعي فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي في صورة الظن بالتجوز او يكفي
الظن الموضع [?] عن صورة الشك وبعبارة اخرى قد اختلف في ان حمل اللفظ على معناه الحقيقي مشروط بظهور
عدم القرينة على التجوز ففي صورة الشك والظن بالتجوز يتوقف او يكفي فيه عدم ظهور القرينة على التجوز
فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي ولو في صورة الشك والظن بالتجوز وبعبارة ثالثة قد اختلف في ان المدار
في باب الحقائق على الظن الشخصي بالمعنى الحقيقي او يكفي الظن النوعي وهذا العنوان حدث في العهد حيث انه
قد اتفق في كلام بعض الفحول استنقاذا من كلماتهم في باب المجاز الراجح وكذا كلماتهم في باب الاستثناء
عقيب الجمل المتعاطفة ولا يذهب عليك انه لا خلاف في لزوم حمل اللفظ على المعنى المجازي لو حصل الظن
الناشي من الامر بارادة المعنى المجازي من اللفظ والخلاف انما هو فيما لو حصل الظن الناشي من الامر الغير
المعتبر او الشك الناشي منه او الشك الناشي من الامر المعتبر شكا في وجوده من باب الشك في وجود المانع
فالشك ناش من الشك في وجود الامر المعتبر اعني الشك في وجود الصارف عن ظاهر الحقيقة كالشك في وجود
المخصص والمقيد او شكا في مانعيته من باب الشك في مانعية الموجود اعني الشك في صرف الموجود فالشك
ناش من وجود الامر المعتبر كما لو خصص العام او قيد المطلق بالمشترك لفظا او المشتبه خطا بحيث يخصص العام
ويقيد المطلق على احد معنيي المشترك واحد وجهي المشتبه خطا دون اخر فلا بد في الشك في مانعية الموجود
وصرفه عن ظاهر الحقيقة من كون الموجود محمولا على الحقيقة على تقدير المانعية والصرف عن ظاهر
الحقيقة وعدمه بتطرق التصرف في ظاهر الحقيقة على وجه دون وجه مع عدم تطرق التصرف على الامر
الموجود سواء وقع التصرف ام لا ومن قبيل ذلك الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة على القول بالاشتراك
بين العود الى الاخيرة والعود الى الجميع لكن الاشتراك هنا في اداة التخصيص لا المخصص ومثل ذلك ما لو تردد
معنى المخصص والمقيد بحسب الوضع بين معنيين بحيث يخصص العام ويقيد المطلق بناء على احد المعنيين دون
الاخر ومن قبيل هذا الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة على القول بالتوقف بين كونه موضوعا للعود
الى الاخيرة والعود الى الجميع لكن التردد هنا في معنى اداة التخصيص لا المخصص واما لو وقع الشك في صرف
الموجود او تطرق التصرف عليه كما لو قيل اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مؤمنة وشك في التقييد فالمرجع
الى الشك في حمل المطلق في اعتق رقبة على المقيد وحمل الامر بالمقيد في اعتق رقبة مؤمنة على الاستحباب
فيقع التعارض بين ظنين نوعيين بناء على القول الثاني ولا يذهب عليك ايضا ان الكلام في المقام انما يتاتى في
صورة الشك في وجود المخصص او التخصيص بالموجود بناء على كون التخصيص فيهما من باب قصر العموم واما بناء
على كون التخصيص فيهما او في احدهما من باب قصر الحكم فيتاتى الكلام في اشتراط الظن بمطابقة المدلول للواقع شخصا
وكفاية الظن بالمطابقة نوعا ويأتي الكلام فيه وبما ذكر يظهر الحال في صورة الشك في وجود المقيد وتقييد
الموجود فان الكلام في المقام انما يتاتى فيهما بناء على كون التقييد فيهما من باب المجاز واما بناء على كونه فيهما
او في احدهما من باب الحقيقة فيتاتى الكلام في اشتراط الظن بمطابقة المدلول للواقع شخصا وكفاية الظن
بالمطابقة نوعا ويأتي الكلام فيه بعيد هذا ولا يذهب عليك ايضا ان الكلام في المقام يعم الكتاب وخبر
الواحد وان كان العمدة هي خبر الواحد ويمكن القول بان الكلام في المقام يختص بخبر الواحد لكونه هو العمدة
الا انه يجري الكلام في الكتاب من باب اطراد النزاع لا عموم المتنازع فيه وكيف كان خبر الواحد يتاتى فيه الكلام
ايضا تارة من حيث اشتراط اعتباره بالظن بالصدور شخصا وكفاية الظن بالصدور نوعا في اعتباره فيما لو
شك في الصدور او ظن بالعدم بواسطة معارضة ما لم يثبت اعتباره او ثبت عدم اعتباره واخرى من حيث

اشتراط اعتباره بالظن بمطابقة الواقع شخصاً وكفاية الظن بالمطابقة نوعاً فيما لو شك في كون الامر
من باب التعبد او ظن به بواسطة معارضة ما لم يثبت اعتباره او ثبت عدم اعتباره ومثله ما لو شك في وجود
المخصص او المقيد المعتبر او التخصيص والتقييد بالموجود بناء على كون التخصيص من باب قصر الحكم دون الموضوع
وكون التقييد من باب الحقيقة كما يظهر بتمامه لكن هذا يطرد في الكتاب اما الاول فلا كلام في تطرق الكلام
فيه بناء على اعتبار الظنون الخاصة واما بناء على اعتبار مطلق الظن وقد حكم بعض الفحول بمذاق
الاطلاق باعتبار الخبر الصحيح مع عدم حصول الظن بالصدور بواسطة المعارضة المذكورة نظراً الى الاتفاق
على الاعتبار حيث ان مقتضى كلماتهم الاتفاق على اعتبار الخبر بعد اجتماع الشرائط المعتبرة في الراوي المذكور
في محله مع اقتضاء الخبر بنفسه للظن بالصدور مع قطع النظر عن المعارضة المذكورة مضافاً الى شمول اطلاق
مفهوم آية النبأ لو كان الخبر العدل بنفسه مفيداً للظن بالصدور بعد اجتماع الشرائط المشار اليها نعم
لو لم يفد خبر العدل بنفسه للظن بالصدور مع اجتماع تلك الشرائط وان كان هذا الفرض بعيداً يتأتى
الاشكال في الحجية من جهة الاطلاق ومفهوم آية النبأ المقتضي لعدم اعتبار اشتراط الظن بالصدور شخصاً
ومن جهة الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها صورة افادة الخبر بنفسه الظن بالصدور
ولا دليل على خروج مورد الكلام فيبقى مندرجاً تحتها لكن اطلاق ومفهوم آية النبأ ينصرف الى صورة
افادة خبر العدل بنفسه للظن بالصدور ولا يشمل صورة عدم افادة خبر العدل بنفسه للظن بالصدور
وكذلك الادلة الدالة على حجية خبر الواحد من الاجماع والادلة العقلية والاخبار المتواترة فالمصير
الى القول باشتراط اعتبار خبر العدل بافادته بنفسه للظن بالصدور بعد اجتماع الشرائط المشار اليها
اقوى وفاقاً لما يقتضيه صريح كلام العلامة في النهاية والتهذيب وصاحب المعالم ويمكن استفادته
من المنية وغيرها اقول انه قد تقدم انه لا مجال للقول باعتبار الخبر الصحيح تعبداً مع الشك في الصدور
او الظن بالعدم بواسطة بعض الظنون التي لم يثبت اعتبارها او ثبت عدم اعتبارها على القول باعتبار
مطلق الظن ويظهر ضعف التمسك بالاجماع في المقام بما يأتي في تزييف التمسك بالاجماع على كفاية الظن
النوعي في اصل العنوان هذا ويظهر من القول المذكور والتمسك المذكور انه لا خلاف في اشتراط اعتبار
الظن بالصدور شخصاً فيما عدا الخبر الصحيح من اخوانه الاربعة فلا اعتبار بها لو لم يحصل منها الظن بالصدور
بواسطة معارضة بعض الظنون التي لم يثبت اعتبارها او ثبت عدم اعتبارها بلا خلاف واما الثاني فلا ريب
في اشتراط الظن الشخصي بناء على اعتبار مطلق الظن واما بناء على اعتبار الظنون الخاصة فظاهر كلام الوالد
الماجد ره القول باشتراط الظن الشخصي نظراً الى ان ما دل على حجية الخبر الواحد لا يفيد ازيد من اعتبار ما افاد الظن
شخصاً بالحكم فانه ان كان نقلاً فهو لا يخرج عن الاطلاق وينصرف الى ما يفيد الظن شخصاً قضية ان الغالب
في خبر العدل افادة الظن شخصاً فلا يشمل الاطلاق ما لا يفيد الظن شخصاً بالحكم وان كان اجماعاً فلا اجماع
فيما لا يفيد الظن شخصاً بالحكم قال ولا ينافي ذلك كون حجيته من باب التعبد فان المتعبد به خبر العدل ما دام
الوصف ويحتمل ان يكون مقصوده الظن بالصدور لكنه خلاف الظاهر من كلامه لانه حكم بظهور اعتبار
الظن الشخصي بناء على كون اعتبار الخبر من باب اعتبار مطلق الظن حيث ان اعتبار مطلق الظن انما يقتضي
في الخبر اعتبار الظن بالحكم لا الظن بالصدور واقول ان مفهوم آية النبأ انما يقتضي اعتبار الظن بالصدق والصدور
لا الظن بالحكم فلا يرتبط مفهوم آية النبأ بالظن بالدلالة ولا الظن بمطابقة المدلول للواقع والظن بالحكم
انما ينافي بعد الظن بالصدور والظن بالدلالة والظن بمطابقة المدلول للواقع وعلى منوال الحال المفهوم

حال المنطوق وقد تقدم الكلام في مفاد المنطوق والمفهوم نعم ما ذكره من ان الاجماع لا يفيد الا ذلك من اعتبار
الخبر المفيد للظن شخصا بالحكم في محله وان لم يثبت اعتبار الخبر تعبدا بل ثبت عدمه كما يظهر مما تقدم ومع
هذا كان المناسب بعد التمسك باقتضاء مفهوم الآية البناء اعتبار الظن بالحكم شخصا في الخبر الصحيح ان
يتمسك باقتضاء منطوق الآية البناء اعتبار الظن بالحكم شخصا في اخوات الخبر الصحيح من الحسن والموثق و
القوي والضعيف المنجبر بالشهرة قضية الامر بالتبين وان كان مقتضى المنطوق ايضا اعتبار الظن بالصدق
والصدور فالمنطوق ايضا غير مرتبط بالظن بالحكم كالمفهوم وربما فصل سيدنا بين الخبر الصحيح واخواته
باشتراط الظن فيها دونه ويظهر ضعفه بما تقدم انفا وسالفا وبالجملة فمقتضى القول بحمل اللفظ على المعنى
الحقيقي في تعارض الحقيقة مع المجاز الراجح القول بالثاني وهو مقتضى ما عن كثير من المحققين منهم
المحقق الثاني والمقدس وصاحب المعالم والرياض من التمسك على اختصاص رجوع الاستثناء الوارد عقيب
الجمل المتعاطفة بناء على القول بالاشتراك والتوقف بالاخيرة بان الرجوع الى الاخيرة معلوم والى غيرها
مشكوك فيه فالاصل عدم الرجوع اليه لاصالة بقاء العام على ظاهره وجرى ثلة من الاواخر على
القول بالاول وهو مقتضى ما عن العلامة الخونساري من تزييف التمسك المذكور بان اصالة الحقيقة
لم يقم دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع في مثل المقام لان القدر الثابت حجية ما هو ظاهر ومظنون بالنسبة
الى العالم بالاصطلاح واما الازيد منه فلم يثبت واختاره بعض الفحول في بداية كلامه الا انه فصل
بالاخرة بانه يلزم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي اذا حصل الظن بارادته من اللفظ او شك فيها او ظن خلافها
لكن كان كل من الشك والظن ناشئا مما لم يقم دليل على اعتباره والتوقف فيما اذا حصل الشك مما قام
الشرع على اعتباره ولا يذهب عليك ان الظاهر بل بلا اشكال ان الكلام فيه يختص بالمجتهد ولا يعم
المشافه وهو في محله وايضا مقتضى القول بذلك حمل اللفظ على ظاهر الحقيقة فيما اذا لم يحصل الظن
بارادة الظاهر من اللفظ بواسطة القياس لا التوقف والعمل بالاصل كما عن بعض ارباب القول باعتبار
الظن النوعي وايضا الظاهر ان المدار فيه على العمل بالاصل لو كان الشك في ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ
بواسطة الشك في ممانعة الامر المعتبر الموجود اذ الظاهر ان مقصوده من التوقف فيما اذا حصل الشك
مما قام الشرع على اعتباره انما هو التوقف فيما لو كان الشك في ممانعة الامر المعتبر الموجود وايضا التفصيل
المذكور خال عما لو كان الشك في ارادة المعنى الحقيقي بواسطة الشك في وجود الامر المعتبر بناء على ما سمعت
من ان الظاهر ان مقصوده من التوقف فيما اذا حصل الشك فيما قام الشرع على اعتباره انما هو التوقف
فيما لو كان الشك في ممانعة الامر المعتبر الموجود وفصل بعض المحققين بانه يلزم حمل اللفظ من المخاطب
على المعنى الحقيقي سواء علم انتفاء القرائن المتصلة او المنفصلة ام لا واما غيره فان علم او ظن بظن
معتبر قيام القرينة على الخلاف فعليه المدار واما لو حصل الشك او ظن قيام القرينة بظن ثبت
عدم اعتباره او لم يثبت اعتباره فان كان الدلالة حاصلة مع هذا بحسب فهم العرف فيصح الاستناد
الى ظاهر العبارة حتى يثبت المخرج ومجرد الشك في حصوله او الظن من غير طريق معتبر لا يكفي فيه ولو
شك في ورود مخصص على العام او ظن حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام وان لم يحصل
الدلالة عرفا بان اوجب الشك والظن الغير الثابت اعتباره اجمال اللفظ بحسب متفاهم العرف فلا بد
من التوقف كما هو الحال في تعارض الحقيقة والمجاز الراجح في بعض الصور والفرق بين التفصيل
المذكور والتفصيل السابق ان التفصيل المذكور مشتمل على حكم المخاطب المشافه قولا بلزوم الحمل

على المعنى الحقيقي مطلقا بخلاف التفصيل السابق لكنه مستغنى عنه وايضا التفصيل المذكور مشتمل على ما لو
علم او ظن بظن معتبر قيام القرينة على ارادة المعنى المجازي في غير المشافه بخلاف التفصيل السابق لكن المناسب
تحرير محل النزاع وذكر ذلك فيه كما صنعناه لا ذكر ذلك في التفصيل وايضا التفصيل المذكور مبني على اتحاد
حكم الظن الناشي من الامر الغير المعتبر والشك الناشي منه لو لم يوجب الشك اجمال اللفظ بخلاف التفصيل
السابق فان المحكوم به فيه لزوم الحمل على ظاهر الحقيقة في الاول دون الاخير وايضا التفصيل المذكور
خال عما لو ظن بظن غير معتبر ارادة المعنى المجازي او شك فيهما من جهة الامر المعتبر او غير المعتبر فضلا عن المذكور
فيه يختص بما لو ظن بظن غير معتبر قيام القرينة من جانب المتكلم على ارادة المعنى المجازي او شك فيه من جهة
الامر المعتبر او غير المعتبر والتفصيل السابق اعم من جميع ما ذكر وان امكن القول بظهوره في الاقسام الاخيرة
وان قلت ان الظن بارادة المعنى المجازي او الشك فيه لا ينفك عن الظن بقيام القرينة من جانب المتكلم او الشك
فيه قلت كلا وحاشا اذ الشهرة العادية كما لو فهم المشهور من الامر الاستحباب توجب بنفسها الظن بارادة
الاستحباب من الامر مع عدم كشفها عن قيام القرينة فضلا عن الشهرة المطابقة مع عدم العلم باستنادها
الى اللفظ او العلم بالعدم كما لو افتى المشهور بالاستحباب مع عدم العلم باستناد الشهرة الى حمل الامر على الاستحباب
او العلم بالعدم وايضا التفصيل المذكور خال عن صورة الشك المستند الى الامر المعتبر بخلاف التفصيل السابق
الا ان يقال ان هذا التفصيل مشتمل ايضا على صورة قيام الشك المستند الى الامر المعتبر لاشتماله على
المجاز المشهور اذ المدار في المجاز المشهور على كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا شاالى الفتاوى كما
في الشهرة الفتوائية على تخصيص العام وكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي من باب الامر المعتبر لاعتبار
الظن المتحصل منه وايضا المدار في التفصيل السابق على اطلاق اعتبار الظن في صورة الشك المستند
الى الامر الغير المعتبر اعني ما لم يثبت اعتباره او ثبت عدم اعتباره والمدار في هذا التفصيل على الفرق بين
صورة ارتفاع الظهور العرفي وعدمه وان قلت فالمدار في التفصيل السابق على ما ذكر على الاطلاق فلا
وجه لعده من باب التفصيل قلنا ان عد التفصيل السابق من باب التفصيل باعتبار الفرق بين استناد الشك
او الظن الى الامر الغير المعتبر او استناد الشك الى الامر المعتبر واستناد الشك الى الامر الغير المعتبر كما سمعت ويمكن ان
يقال ان مرجع التفصيلين من هذه الجهة اعني الجهة الاخيرة الى امر واحد اذ لا يطرق الاجمال الا في صورة الشك
في صارفية المتصل كالاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة على القول بالاشتراك والتوقف والمتصل لا بد
ان يكون من باب الامر المعتبر وكذا الحال في المجاز المشهور بناء على كون الشهرة من باب القرينة المنفصلة
منشا الشك في الامر من باب الامر المعتبر والمصرح به في التفصيل السابق القول بالتوقف في صورة استناد
الشك الى امر معتبر نعم لو كان الشهرة في المجاز المشهور من باب الامر الغير المعتبر فعلى التفصيل المذكور لا بد من
التوقف واما على التفصيل السابق فيبنى على العموم وايضا القرينة الحالية توجب الاجمال سواء كانت من
القرينة المتصلة والمنفصلة وهي غير معتبرة فعلى التفصيل المذكور يتوقف وعلى التفصيل السابق يبنى على العموم
وبوجه آخر التفصيلان متفقان على التوقف ... العمل بالاصل لو كان الشك ناشيا من الامر المعتبر مع اجمال
اللفظ وهو انقل الاقسام ومتفقان على العمل بالظهور النوعي لو كان الشك ناشيا من امر غير معتبر مع عدم
اجمال اللفظ وهو اخف الاقسام ومتفقان على العمل بالظهور النوعي ايضا لو كان الظن ناشيا من امر غير معتبر
ولا مجال فيه للاجمال قضية الظن بالخلاف وان توهم المحقق القمي عدم منافاة الاجمال مع الظهور استنادا
الى قولهم انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر واريد منه خلاف الظاهر وغير ذلك وقد جرى

الحال

الحال في بحث المجمل والمبين ويختلفان بالعمل بالظهور النوعي لو كان الشك ناشئا من الامر الغير المعتبر مع اجمال اللفظ على التفصيل الاول و التوقف على التفصيل الثاني ولا اجمال فيه ايضا للاجمال قضية انفصال الامر الغير المعتبر وان قلت فكيف حال الاجمال في المجاز المشهور في بعض الصور قلت انه من جهة التضاد بين الدلالة على المعنى الحقيقي والدلالة على المعنى المجازي حيث انه لو تقوى دلالة اللفظ على المعنى المجازي بعد غاية الضعف بحيث يكون دلالة عليه موهوما يضعف دلالته على المعنى الحقيقي وكلما ازداد القوة يزداد الضعف الى ان يصير الدلالة على المعنى المجازي ظاهرة من اللفظ وعلى هذا المنوال الحال في الامور القارة حيث انه لو تقوى احد الضدين يضعف الاخر بعد قوته الى ان يصير القوي ضعيفا والضعيف قويا واين ذلك من قيام الشهرة على ارادة المعنى المجازي فضلا عن قيام الشهرة مطابقة على المعنى المجازي بناء على كونها موجبة الارتفاع الظن بارادة المعنى الحقيقي اقول ان تطرق الاجمال انما يتاتى لو كان الشك في صارفية الموجود واما لو كان الشك في وجود الصارف فلا يتاتى الاجمال فصورة تطرق الاجمال مبنية على كون الشك في صرف الموجود وصورة عدم تطرق الاجمال مبنية على كون الشك في وجود الصارف ولا فرق فيما ذكر بين كون القرينة متصلة وكونها منفصلة الا ان الشك في صارفية القرينة اللفظية المتصلة يستلزم الاجمال ولو لم يستلزم الشك في صارفية القرينة المنفصلة للاجمال كما ان الشك في وجود القرينة اللفظية المتصلة بعيد نعم الشك في قيام القرينة الحالية المتصلة معروف الا ان الاظهر كون الامر من باب الاحتمال الموهوم لندرة قيام القرينة الحالية على خلاف الظاهر في كلام جميع المتكلمين فرجع التفصيل المذكور الى انه ان شك في صرف القرينة المتصلة او المنفصلة فلا بد من التوقف وان شك في قيام القرينة المتصلة او المنفصلة او صرفهما فيبنى على المعنى الحقيقي وربما يرجع الى ان اللفظ ان كان مقرونا بقرينة حالية او مقالية يمكن ان تكون صارفة فلا بد من التوقف وان كان الشك في اصل وجود الصارف على وجه الاتصال والانفصال وكان هناك امر منفصل يمكن ان يكون صارفا فيبنى على المعنى الحقيقي وانت خبير بانه لو كان الشك في صرف الامر المنفصل لا يطرد الحمل على المعنى الحقيقي لامكان تطرق الاجمال كما في باب المجاز المشهور نعم لو قام الشهرة الفتوائية على تخصيص العام لا يتطرق الاجمال على العام ولا يخرج العام عن الظهور في العموم ولو تطرق الظن بالتخصيص اذ المدار في الاجمال على عدم ظهور العموم والعام في الفرض المذكور ظاهر في غير المقصود لكن يمكن ان يقال ان المدار في الارجاع على كون الشهرة من باب القرينة المتصلة بشهادة ان الظاهر ان المدار في الارجاع على كون القرينة الحالية من باب القرينة المتصلة ومع ذلك نقول ان الكلام في المقام يعم الظن الغير المعتبر والظن الغير المعتبر بالصرف لا يوجب الاجمال سواء كان القرينة على وجه الاتصال او الانفصال اذ المدار في الاجمال على عدم ظهور المراد والمراد في صورة قيام الظن الغير المعتبر على خلاف الظاهر ظاهر الا ان يقال ان الظن الغير المعتبر لا يجامع الاجمال لكونه من باب القرينة المنفصلة فلا باس بعدم تطرق الاجمال بناء على قيام الظن الغير المعتبر على الصرف وربما يقال ان التفصيل المذكور يرجع الى التفصيل في حجية اصالة الحقيقة بين الظهور وصورة الاجمال والكلام في حجية ظاهر الحقيقة فالتفصيل لا يكون في مورد النزاع بل يكون بين مورد النزاع وغيره ويضعف بان المقصود بالظهور ان كان هو الظهور النوعي اعني الظهور المستند الى الوضع المتحصل في نفسه مع قطع النظر عن عروض المانع الموجب للشك والظن بالخلاف فهو متحصل في صورة تطرق الاجمال نعم الاجمال المنافي للظهور انما هو الاجمال الذاتي كما في المشترك ومن هذا البناء على الحمل على المعنى الحقيقي من باب المجاز المشهور ممن جرى عليه وكذا الحمل على العموم فيما عدا الجملة الاخيرة في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعاطفة والا فلا معنى له بوجه وان كان المقصود الظهور الشخصي فهو مرتفع غير متحصل في

صورة الشك في ارادة المعنى الحقيقي من باب الشك في وجود الصارف وصارفية الموجود مع تطرق الاجمال
ويوجه آخر الكلام وان كان في حجية الظاهر والتفصيل المذكور تفصيل بين الظهور وعدمه الا ان الظهور
الذي هو مورد الكلام انما هو الظهور النوعي الشأني اي الظهور الوضعي المستند الى نفس اللفظ والظهور المفصل
فيه انما هو الظهور العرفي وانتفاء الظهور العرفي لا ينافي الظهور النوعي الوضعي كما هو في غاية الظهور كيف
لا ومن القضايا المسلمة عدم ارتفاع الظن الشأني بقيام الظن الفعلي على الخلاف بل لا ارتياب في عدم ارتفاع
الشأنيات بمخالفة الفعليات مطلقا كالصدق في الضار والكذب النافع لوضوح عدم ارتفاع حسن الصدق
بتطرق القبح عليه بواسطة الاضرار وعدم ارتفاع قبح الكذب بتطرق الحسن عليه بواسطة النفع ويمكن ان
يقال ان الكلام في الظهور العرفي ومن هنا ان القائل باعتبار الظن النوعي لا يجري على العمل بالاطلاق في الفرد
النادر في صورة الشك في شمول الاطلاق للفرد النادر فيرجع التفصيل المذكور الى التفصيل بين صورة الظهور
وصورة الاجمال لكن نقول ان الكلام في الظهور الوضعي النوعي الا ان الظاهر منه انما هو صورة تطابق
الظهور الوضعي النوعي للظهور العرفي النوعي المستند الى نفس اللفظ مع قطع النظر عن غيره فلا منافاة بين
الظهور العرفي النوعي وتطرق الاجمال بالعرض بواسطة الظن الغير المعتبر او الشك في ممانعة الموجود او
وجود المانع بناء على تطرق الاجمال بتوسطه وربما يستدل على القول الثاني بانه لو كان حمل اللفظ على
معناه الحقيقي مشروطا بحصول الظن بارادته لبطل التمسك باكثر الظواهر الشرعية وهي التي قد عارضها
نصوص ضعيفة اذ كانت اقوى دلالة منها لانه يبعد الاخطها بحصل الشك في ارادة ظواهرها وذلك
معلوم وجدانا واللازم باطل اتفاقا فانهم قد اطبقوا على وجوب العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها
وان عارضها من الروايات الضعيفة ما يوجب الشك في بقائها على ظاهرها بل لو عارضها ما يوجب الظن
بصرفها الى خلافه لا يلتفت اليه ايضا اذا لم يقم من الشرع دليل على حجية كظن القياس وظن الشهرة ونحو
ذلك وهذا معلوم من طريقة الاصحاب الا ترى ان المرتضى ومن وافقه في ترك العمل باخبار الاحاد و
ان كانت صحيحة ياخذ بظاهر القرآن والسنة المتواترة اذا عارضها من الاخبار الصحيحة ما يوجب حملها
على خلاف ظاهرها وكذلك القائلون بعدم حجية الشهرة والخبر الموثق والحسن ونحو ذلك من الامارات
التي تفيد الظن لا يلتفتون اليها اصلا فيما اذا عارض الظواهر التي قام الدليل على اعتبارها ولا يتوقفون في العمل
بها من جهة معارضتها بما ذكر ولو كان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مشروطا بظهور عدم القرينة لكان
الواجب التوقف في العمل بالظواهر المعارضة لتلك الادلة ولما جاز لهم ان يعولوا في رد من جوز الصرف
بها على اصالة عدم حجيتها وبقاء الظواهر على حالها لان الخصم ان يقول كما ان الاصل عدم حجيتها كذلك
الاصل عدم حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها تلك الامارات وقد علمنا من حالهم خلاف ذلك وبالجملة
الذي اتفق عليه الاصحاب قديما وحديثا بل المسلمون قاطبة هو الرجوع الى الظواهر التي قام الشرع على حجيتها
وعدم جواز العدول عنها حتى يثبت الصارف عنها من دليل من الشرع فيثبت من طريقتهم لزوم العمل بالظواهر
تعبدا لا باعتبار كونها كاشفة من الواقع ولهذا ليس لاحد ان يقول ان الظنون التي لا تكون حجة اذا عارضت الظواهر
التي ثبت حجيتها لا تفيد الظن او لا توجب الشك في ارادة ظاهرها لان ذلك معلوم البطلان لان افادة الامارة
للظن لا يتوقف على حجيتها فان ذلك مرجعه الى الوجدان ونحن نجد ذلك قطعا في حينما ورد من الشرع ظاهر يجب
الاخذ به حتى يثبت الصارف عنه ولكن على هذا يلزم ان لا يكون المجتهد عالما او ظانا بالحكم ويكون عمله
بالظواهر كعمله بالبراءة والاقرار وغير ذلك من الاسباب التي لا يكشف عن الواقع وهذا ايضا خلاف ما يستفاد

من طريقتهم فان المجتهد عندهم ظان بالحكم الواقعي قولا واحدا لانه لا وثوق له باتفاق العلماء غالبا وثانيا ان
المقطوع به عدم اختراع الشارع طريقا في استكشاف المقاصد والمرادات من الفاظ الكتاب والسنة وعلى هذا
المنوال الحال في سائر الشرائع السابقة بالنسبة الى الكتب السماوية واخبار الانبياء والاوصياء ونهج
الاستكشاف فيها كان . . . الخصوص كسائر الشرائع على النهج المتداول بين الناس في استكشاف المقاصد
والمرادات في محاوراتهم ومكاتباتهم ولا ينبغي الامتراء في ان المدار في الطريق المسلوك بين الناس على الظن الشخصي
فدعوى استقامة طريقة المسلمين على الاكتفاء بالظن النوعي كما ترى نعم لو فرض عدم اعتناء اهل العرف في
صرف اللفظ عن الظاهر عن التوقف فيه فغايته المدار الا ان يقال الآن ان ما ذكر من اعتبار الطريق المتعارف من الاخذ
بالظن الشخصي او الظن النوعي انما يتم بتوسط حصول التقرير بالنسبة الى العمل بظواهر الكتاب والسنة في اعصار
الحضور وهو العمدة والا فمجرد عدم جعل الطريق لا جدوى فيه لكن يحتمل عدم تداول العمل بالظواهر مع نظر في
الشك والظن بالخلاف في الخطابات الشرعية من جهة ما لا يعتد به اهل العرف في الصرف فلو التوقف بحسب اقتضاء
العلم بالتداول المشار اليه بالطريق المتعارف المعتاد فلا يتاتى التقرير فالغاية الثابت منا بعد الشرع لا مر في
عدم جعل الطريق فيما يتداول في استفادة المقاصد من الالفاظ في اعصار الحضور واما امضاء ما وقع ولو
او لم يقع في اعصار الحضور فهو غير ثابت فلا يتم اعتبار الظن النوعي فيما لو شك او ظن بالخلاف مما لا يعتد
به اهل العرف في الصرف والتوقف ثم لنا ان العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في مقابلة خبر الواحد
ممن يقول بعدم اعتبار خبر الواحد او في معارضته بعض اقسام خبر الواحد او غيره من الظنون ممن لا يقول
باعتباره يمكن ان يكون مبنيا على عدم الاعتناء مع حصول الظن الشخصي نظرا الى انه لم يعهد الفحص عن القياس
في العمل بظواهر الكتاب والسنة ممن يقول باعتبار الظن الشخصي ولعل الامر الا من باب عدم الاعتناء بالقياس
بناء على عدم شمول اخبار النهي عن العمل بالقياس لمثل العمل بالاصل طرحا لخبر الواحد من باب عدم حصول
الظن منه بمعارضة القياس بل الانسان مفطور على الثبات على اعتقاده علما او ظنا وعدم الالتفات الى ما
يرفع اعتقاده مما لا يعتد به لو اعتد به ومن هذا ان المدرس ولو كان منصفا يكون بناؤه على اعتقاده ولا
يصغي الى من لا يعتد به من التلامذة لكن لو ترنم بتلك المقالة من يعتد به من التلامذة يصغي اليه وربما يرفع
اعتقاده وكذا التلامذة لو قال البعض منهم ممن لا يعتد به بمقالة لا يلتفت الى مقالته الباقون لكن لو
شاركه المدرس او بعض اخر ممن يعتد به من التلامذة يلتفت الباقون الى المقالة وربما يتلقونه بالقبول وكذا
العالم لو نقل القول بخلاف مقالته ممن لا يعتد به لا يتطرق الفتور في اعتقاده لكن لو نقل القول بخلاف
مقالته ممن يعتد به يتطرق الفتور في اعتقاده بل كثيرا ما يكون الوعظ وذكر المصائب من اهل الشان موجبا
للاتعاظ والبكاء بخلاف ما لو كان ممن لا يعبأ به ومن ذلك ان الكفار كانوا لا يعتدون بمقالة النبي صلى الله عليه وآله
تعليلا عنهم بمقالته انجمادا منهم على الظاهر فان اكثر افراد نوع الانسان لا يستشعر غير الهياكل والاجرام
بل هم اضل سبيلا من الانعام بل حالهم حال التماثيل والاجسام بل الانسان لا يعتد بالاعتقاد الحاصل
ممن لا يعتد به ولذا لا يرضى بتحصيل الاعتقاد من جانبه ومن هذا انه ربما سئل بعض اصحاب مذاكرتي
فتسارع بعض اخر منهم الى الجواب فقال السائل لا اريد منك الجواب فقال المجيب اشرح لك الحال حتى يحصل
لك الظن فقال السائل لا اريد الظن الحاصل من قولك لاحتمال ان تعرف بالظن ورابعا ان مرجع الاستدلال
المذكور الى التوقف اذ المصرح به في الاستدلال المذكور بالاخرة ان اعتبار الظن النوعي خلاف طريقة
الفقهاء وهذا ينافي الاستدلال بطريقة الفقهاء في صدد الاستدلال على اعتبار الظن النوعي فالمرجع

الى التوقف ومما تقدم يظهر ما يرد على التفصيلين المتقدمين ويرد على التفصيل الاول انه لا كلام في لزوم حمل
اللفظ على المعنى المجازي لو يحصل الظن الناشي من الامر المعتبر بارادة المعنى المجازي من اللفظ وانما الكلام فيما لو
تحصل الظن الناشي من الامر الغير المعتبر او الشك الناشي من الامر المعتبر شكا في وجوده من باب الشك في وجود
المانع فالشك ناش عن الشك في وجود الامر المعتبر او شكا في ممانعته الموجود فالشك ناش من وجود الامر المعتبر
وقد تقدم ما ذكر فلو كان اعتبار دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي مشروطا بالظن الشخصي فلا بد من التوقف في
جميع الصور المذكورة والا فلا بد من الحمل على المعنى الحقيقي اكتفاء بالظن النوعي في جميع تلك الصور فالتفصيل
المذكور لا وجه له وان قلت ان الامر المعتبر قابل للمعارضة فلو تحصل الشك ناشئا منه لا بد من التوقف لوجود
المعارض بخلاف الظن الناشي من الامر الغير المعتبر فضلا عن الشك الناشي منه لعدم قابلية المعتبر للمعارضة قلت
انه لو لم يعتبر في اعتبار الدلالة الظن الشخصي وهو مزية كاملة فوجود الامر المعتبر لم يوجب الظن بارادة المعنى المجازي
كعدمه فضلا عن الشك في وجوده ومع ذلك لو لم يكن تلازم بين التوقف والحمل على المعنى الحقيقي في الصور
المذكورة لجاز القول بالتوقف فيما لو تحصل الظن الناشي عن الامر الغير المعتبر والشك الناشي منه مع القول بالحمل
على المعنى الحقيقي فيما لو تحصل الشك الناشي عن الامر المعتبر ولا يلتزم به ملتزم نعم الشك الناشي عن الامر المعتبر
اما ان يكون بالشك في وجود الامر المعتبر من باب الشك في وجود المانع والصارف عن ظاهر الحقيقة او بالشك
في صرف الامر الغير المعتبر من باب الشك في ممانعة الموجود وصرفه عن ظاهر الحقيقة ولا بد في القسم الاخير من كون
الموجود مع ولا على ظاهر الحقيقة على تقدير الصرف وعدمه واما لو وقع الشك في صرف الموجود او تطرق التصرف
عليه كما لو قيل اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مؤمنة وشك في التقييد فالمرجع الى الشك في حمل المطلق على
المقيد وحمل الامر بالمقيد على الاستحباب فيقع التعارض بين ظنين نوعيين بناء على اعتبار الظن النوعي وقد
تقدم شرح ما ذكر ومع ذلك كيف يتأتى القول بحجية ظاهر الحقيقة مع الظن بالخلاف على القول بحجية مطلق
الظن كما جرى عليه المفصل بالتفصيل المذكور الا ان يقال ان المدرك في اعتبار الظن النوعي انما هو الاجماع
فلو ادعى الاجماع على اعتبار ظاهر الحقيقة مع الظن بالخلاف فالمرجع الى كون الظن بالخلاف معارضا الحقيقة
من الظنون المخرجة بالاجماع ويرد على التفصيل الثاني ايضا انه ان كان المقصود من لزوم العمل بظاهر الحقيقة
فيما كان الدلالة فيه حاصلة بحسب فهم العرف اي صورة ظهور المعنى الحقيقي عرفا اعني كون المعنى الحقيقي
مظنون الارادة عند اهل العرف كما لو شك في ورود مخصص على العام او ظن حصوله من غير طريق معتبر و
لزوم التوقف في صورة اجمال اللفظ عرفا كما في المجاز المشهور في بعض الصور ولزوم العمل بظاهر الحقيقة على
تقدير ظهور ما هو الظاهر في العرف عند المجتهد الشاك في ورود الصارف على المعنى الحقيقي فلا يخلو اما
ان يكون الغرض ظهور ما هو الظاهر في العرف عند المجتهد المذكور ابتداء او بسبب عدم ممانعة الشك في وجود
المانع عن الظن باقتضاء المقتضي اما الاول فهو ظاهر الفساد واما الثاني ففيه ان المحذور ان الشك في وجود
المانع بمانع عن الظن باقتضاء المقتضي وعلى التقديرين يلزم رجوع الامر الى القول باشتراط الظن الشخصي وبوجه
آخر يرجع الامر الى التفصيل بين صورة قيام الظن الشخصي وعدمه وان كان المقصود من ذلك لزوم العمل بظاهر
الحقيقة لو كان الظاهر في العرف اي مظنون الارادة عند اهل العرف من المعنى الحقيقي مشكوك الارادة عند
المجتهد والظاهر انه المقصود فنقول ان الظهور عند اهل العرف اما ان يكون مفروضا في صورة عدم اطلاع
اهل العرف على الشك في ورود الصارف عن المعنى الحقيقي او يكون مفروضا في صورة الاطلاع فعلى الاول
لو فرض عدم اطلاع اهل العرف في المجاز المشهور على اشتهار المجاز يتأتى الظهور عرفا ايضا فلا فرق بين

الصورتين ومنشأ الفرق اخذ الاطلاع في الصورة الثانية دون الصورة الاولى لكنه لا وجه له وان قلت بمنع
ان المجاز المشهور لا بد فيه من اطلاع اهل العرف على اشتهار المجاز فلعله ربما يكون المجاز المشهور في لسان الائمة
عليهم السلام ولا يطلع عليه اهل العرف كما في استعمال الامر في الندب بناء على كونه من باب المجاز المشهور في كلامهم
الثاني بان الشك في صورة الظهور العرفي فلا فرق بين الصورتين ومع ذلك لو اغمض عن مرتبة الظن الشخصي بارادة
المعنى الحقيقي فلا فرق بين ما لو كان الشك في ارادة المعنى الحقيقي بتوسط الشك في وجود القرينة والاجمال في العرف
والمرجع فيه الى توسط ممانعة الموجود عن الظن بارادة المعنى الحقيقي ومع هذا مرجع التفصيل المذكور الى القول
بعدم اعتبار الظن النوعي كالظن الشخصي واعتبار الظهور العرفي اذ المدار في التفصيل على التفرقة بين الفصول لا
الخارج حيث ان المبحوث عنه في جميع المباحث البحث عن الماهيات من حيث هي هي ومع قطع النظر عن الخارج
فالتفصيل لا بد ان يكون بحسب الفصول تذنيب لا اشكال في ان النزاع المبحوث عنه في صورة تردد الامر بين
الحقيقة والمجاز كما يظهر تمام لكن الظاهر بل بلا اشكال ان النزاع يطرد في تردد الامر بين الظاهر وخلاف
الظاهر مع كون كل منهما من باب الحقيقة فكما ان القائل باعتبار الظن النوعي يجري على حمل الامر على الوجوب
بناء على كون الامر حقيقة في الوجوب ومجازا في الندب كذا يجري على ذلك بناء على كون الامر حقيقة في
الوجوب والندب معا من باب الاشتراك اللفظي او الاشتراك المعنوي بناء على الظهور في الوجوب ايضا كما
ان القائل باعتبار الظن النوعي يجري على العمل بالاطلاق لو جرى المشهور على التقييد بناء على كون التقييد من
باب المجاز كذا يجري على ذلك بناء على كون التقييد من باب الحقيقة والوجه ان مستند القول باعتبار الظن
النوعي هو الاجماع والظاهر بل بلا اشكال انه لا فرق فيه بين كون خلاف الظاهر من باب المجاز او من باب الحقيقة
كالظاهر فلو فرضنا اختصاص قيام الاجماع بما لو كان خلاف الظاهر من باب المجاز لكنه يطرد فيما لو كان خلاف
الظاهر من باب الحقيقة للقطع بعدم الفرق اللهم الا ان يقال ان عدم الفرق غير مقطوع به كيف لا
ودنو المجاز بالنسبة الى الحقيقة فعدم الاعتداد بالظن الغير المعتبر بالتجوز او الشك فيه لا يستلزم عدم
الاعتداد بالظن الغير المعتبر بخلاف الظاهر او الشك فيه لو كان من باب الحقيقة وبما ذكرنا يظهر الحال فيما
لو تعذر حمل اللفظ على معناه الحقيقي في بعض الموارد وكان مجازا ظاهرا في سائر موارد تعدد المعنى
الحقيقي اي كان ظاهرا نوعا لكن جرى المشهور على حمل اللفظ المشار اليه في المورد المشار اليه على مجاز آخر
كما لو تعذر حمل الامر في بعض الموارد على الوجوب التعييني وحمله المشهور على الوجوب التخييري مع ظهور الامر
عند تعذر الحمل على الوجوب التعييني في الندب وكذا الحال فيما لو شك في خروج بعض الافراد عن العام المخصص
او المطلق بعد التقييد بناء على كون التخصيص والتقييد من باب المجاز فكان الشك في بعض مراتب المجاز بعد
ثبوت التجوز وكذا الحال فيما لو فرضنا ثبوت كون الامر مستعملا في الندب بناء على كون التقييد من باب
المجاز وان قلت ان الفرض المذكور يستلزم استعمال اللفظ في معنيين مجازيين وهو غير جائز لعدم جواز
استعمال اللفظ في معنيين مطلقا قلت ان المرجع الى التجوز في الهيئة بالحمل على الاستحباب والتجوز في المادة
بالتقييد فمورد المجازين مختلف وعدم جواز الاستعمال في معنيين انما هو في صورة اتحاد مورد المعنيين
وبهذا يظهر انه يمكن القول بدخول ذلك في مورد الكلام في باب الظن النوعي لتردد الامر بين الحقيقة والمجاز
في المادة لكن نقول ان ما ذكر انما يتم بناء على كونه تخصيصا كما هو الاظهر فلا يتم ما ذكر لكن الاظهر كون التقييد
من باب الحقيقة وعدم دخول الطلب في مدلول الامر ثانيهما ان النزاع يختص بالوضع الشخصي ام يعم الوضع النوعي
الاظهر الثاني لوضوح انه لو حمل المشهور الامر الوارد في الكتاب والسنة على الاستحباب يبني على الوجوب على فرض

القول باعتبار الظن النوعي بناء على القول بكون الامر موضوعا للوجوب بحيث ان وضع الامر للوجوب على القول
به من باب الوضع النوعي ويمكن ان يقال ان النزاع يختص بالوضع الشخصي لانصراف كلماتهم اليه كيف لا والوضع
الشخصي غالب من الوضع النوعي لكن يطرد النزاع في الوضع النوعي ثالثها ان النزاع المتقدم وان يكون في باب
المنطوق لكنه يطرد في المفهوم او بعض المفاهيم بناء على كون المفهوم او بعض المفاهيم من باب الوضع فلو
كان مفهوم الشرط مثلا شاملا لبعض الافراد لكن جرى المشهور على التقييد فمقتضى القول باعتبار الظن النوعي
هو البناء على الاطلاق والوجه ان قيام الاجماع وهو مدرك القول المذكور وان يختص بالمنطوق لكنه يطرد
في المفهوم للقطع بعدم الفرق اذ لا فرق في التجوز بين كونه في المنطوق وكونه في المفهوم وحال المجاز في المفهوم
بالنسبة الى حقيقته حال المجاز في المنطوق بالنسبة الى الحقيقة نعدم الاعتداد بالمجاز في المنطوق في
صورة الشك والظن الغير المعتبر لكن يمكن ان يقال ان التجوز في اطلاق مفهوم الشرط بالتقييد يرجع الى التجوز في
اداة الشرط كما هو الحال في عدم حجية مفهوم الشرط اذ مقتضى وضعها ثبوت المفهوم على الاطلاق فكما ان
المخالفة الكلية بعدم حجية المفهوم يستلزم التجوز فيها فكذا الحال في المخالفة الجزئية بتقييد الاطلاق فيندرج
الكلام في المقام في الكلام في اصل العنوان رابعها ان القول باعتبار الظن النوعي انما يجري في صورة الظن الغير
المعتبر بالتجوز او الشك في التجوز سواء كان ناشيا من امر معتبر والشك اما في وجود المانع او مانعية الموجود
بتردد الموجود بين المانع وغيره الا ان المعاندة اما على سبيل الكلية كما لو اقترن الامر بناء على كونه حقيقة
في الوجوب بقرينة مترددة بين ما يعاند حمل الامر على الوجوب وما لا يعانده فيبنى على الوجوب بناء على
اعتبار الظن النوعي ويعمل بالاصل بناء على اعتبار الظن الشخصي او على سبيل الجزئية ومن هذا الباب الاستثناء
الوارد عقيب الجمل المتعاطفة بناء على القول بالاشتراك والتوقف للشك في ورود الاستثناء على ما عدا
الاخيرة فيبنى على العموم بناء على اعتبار الظن النوعي ويعمل بالاصل بناء على اعتبار الظن الشخصي الا ان معاندة
الخاص مع العام من باب المعاندة الجزئية وكذا الحال لو شك في صدق طين قبر الحسين ع على الطين الموضوع
على القبر للشك في خروجه عما دل على حرمة اكل الطين فيبنى على الحرمة بناء على اعتبار الظن النوعي ويعمل
بالاصل بناء على اعتبار الظن الشخصي الا ان الشك هنا في مانعية بعض افراد الموجود والا فمانعيته في الجملة
ثابتة لفرض جواز الاستشفاء في بعض الافراد اعني الطين الماخوذ من القبر بخلاف المثال السابق فان الشك
فيه في مانعية نفس الموجود لكن حررنا في الرسالة المعمولة في التربة ان مدار الاستشفاء على التربة المأخوذة
من القبر الشريف ومن هذا تعذر الاستشفاء في هذه الاعصار وان تداول الاستشفاء بالطين الموضوع على
ومن قبيل المثال الاخير قوله سبحانه ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض حيث
ان الظاهر من المستثنى انما هو الرضا الفعلي الجامع مع الرضا التقديري ومشموله للرضا الفعلي الجامع مع
عدم الرضا التقديري كما في اشتراط الشرط الفاسد في ضمن العقد مع تجهل المشروط بفساد الشرط مشكوك
فيه فيبنى على فساد العقد لفساد الشرط بناء على اعتبار الظن النوعي ولا بد عن العمل باصالة الصحة او
اصالة الفساد بناء على اعتبار الظن الشخصي حيث ان الشك في المقام في مانعية بعض افراد التجارة عن تراض
اعني ما كان مجامعا مع عدم الرضا التقديري وقد حررنا في الرسالة المعمولة في الشرط في ضمن العقد فساد الاستدلال
بالاية على فساد العقد بفساد الشرط وكذا فساد الاستدلال بها على فساد بعض البيوع المحرمة خامسها انه
لا اشكال في ان القائل باعتبار الظن النوعي لا يجري على اطراد الحكم المتعلق بالمطلق في جميع الافراد مع انصراف
المطلق الى بعض الافراد بل ربما يقال ان اشتهار القول بانصراف المطلق الى الفرد الشايع يكشف عن كون المشهور

هو القول باعتبار الظن الشخصي والظاهر بل بلا اشكال ان القائل باعتبار الظن النوعي لا يعمل بالاطلاق مع الشك في شمول الاطلاق للفرد النادر للشك في انصرافه الى الفرد الشايع بل لم يعهد القول باطراد حكم المطلق في الفرد النادر مع الشك في شمول الاطلاق للفرد النادر من باب الحكم الاجتهادي وان نعم القول بالاطراد عملا اي من باب العمل باصل البرائة بل مقتضى ما مر من كلام بعض الفحول ممن قال باعتبار الظن النوعي على التفصيل المتقدم خفقا اعتبار الظن النوعي في صورة الشك فيما لو كان الشك ناشئا من امر غير معتبر الا ان يقال ان غاية ما يقتضيه كلامه العمل بالظن النوعي في صورة الشك لو كان ناشئا عن امر غير معتبر والتوقف فيما لو كان الشك ناشئا عن امر معتبر ولا يستفاد من كلامه الحال فيما لو كان الشك في الشمول بنفسه من غير استناد الى امر معتبر او غير معتبر وبعد هذا اقول انه يمكن ان يقال ان المقصود بالظن النوعي انما هو الظن الشاني الوضعي غاية الامر ان الظاهر من ذلك صورة نطاق الظن النوعي الوضعي للظن الشاني العرفي النوعي كما مر والمقصود بالظن الشخصي انما هو الظن الفعلي فالعمل بالظن النوعي في صورة الشك فيه المراد انما يتاتى لو كان الشك من باب الشك في وجود المانع او ممانعة الموجود سواء كان المانع المشكوك وجوده او الموجود المشكوك ممانعته معتبرا او غير معتبر بعد فرض اقتضاء اللفظ للظن لولا عروض الشك واما لو كان اصل اقتضاء اللفظ للظن مشكوكا فيه فمن اين يجيء الظن الشاني حتى يتاتى اعتبارا فعلى القول بالشك في انصراف المطلق الى الفرد الشايع على القول باعتبار الظن النوعي يعامل على ما يعامل على القول باعتبار الظن الشخصي فعلى تقدير وجود الفرد الشايع والنادر يبنى على التخيير بحكم اصل البرائة في باب الشك في المكلف به واما بناء على حكومة قاعدة الاشتغال فيجب الاحتياط بالاتيان بالفرد الشايع لو كان الفرد الشايع اعلى شانا من الفرد النادر واما لو كان الفرد الشايع والنادر متساويين فيتاتى التخيير وكذا الحال لو كان الفرد النادر اعلى شانا من الفرد الشايع وان قلت فعلى هذا يجب الاحتياط بالاتيان بالفرد النادر وقلت كلا اذ المفروض ان الفرد الشايع متيقن الارادة فالامتثال به متيقن ايضا ففيه الكفاية فيرجع الامر الى التخيير وان قلت انه لا بد من تحصيل اليقين بالامتثال بناء على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به ولو احتمل عدم شمول الاطلاق للفرد النادر فلا مجال للقناعة بالفرد النادر بناء على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به قلت انه بناء على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به لا يجب تحصيل اليقين بالامتثال بل لا بد من تحصيل اليقين بالبراءة بخلاف القول بعدم وجوب الاحتياط فان المدار فيه على كفاية عدم اليقين بالاشتغال كيف لا وحديث ان شغل الذمة يقينا يقتضي البراءة اليقينية شايع مشهور وان امكن القول بان المقصود بالبراءة اليقينية فيه اليقين بالامتثال ولو كان الفرد النادر اعلى شانا من الفرد الشايع او مساويا له مع العلم بعدم المحض قضيته في الفرد الشايع كما هو المفروض يتاتى التقييد على تقدير ثبوت انصراف الاطلاق الى الفرد الشايع بان وجوب الاتيان بالفرد الشايع يكون مقيدا بعدم الاتيان بالفرد النادر ففي صورة الاتيان بالفرد النادر يكون البراءة عن التكليف فيه بتحصيل الامتثال او عدم تطرق الاشتغال بعدم تعلق التكليف واما على تقدير تعدد الفرد الشايع فيجب الاتيان بالفرد النادر بناء على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به لو قلنا بكون الشك في المقام من باب الشك في المكلف به بكون المدار في الشك في المكلف به على مجرد تعلق الحكم بالموضوع قبال عدم تعلق التكليف اساسا كما فيما لا نص فيه واما لو قلنا بكون الشك من باب الشك في التكليف بكون المدار في الشك في التكليف والمكلف به على وقوع الابتلاء بانه ان ثبت التكليف فيها في الجملة فالشك من باب الشك في المكلف به والا فالشك من باب الشك في التكليف فلا يجب الاتيان بالفرد النادر وعلى هذا المنوال الحال لو قلنا بكون الشك في المقام من باب الشك في المكلف به بناء على حكومة اصل البراءة في الشك في المكلف به وكون المدار في الشك في التكليف والمكلف به

فيه كلام في الشك في انصراف المطلق الى الفرد الشايع

فيه الكلام فيما [illegible]

علي وانه

على واقعه الابتلاء هذا كله لو كان وجوب المطلق نفسيا واما لو كان وجوبه غيريا بان كان المطلق جزءا او شرطا لواجب فيبتني وجوب الاتيان بالفرد النادر سواء كان الفرد الشايع موجودا او متعذرا على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به وعدمه ولو شك في كون اطلاق الخطاب بالوجوب المتوجه الى المشافه من باب عدم الاشتراط او من باب وجود الشرط لابد لنا من العمل بالاصل لو كان الشك في التكليف فلو لم نقل بظهور الاطلاق في عدم الاشتراط ونلتزم كون الاطلاق من باب وجود الشرط بل عدم تعاهده في غير اطلاقات الخطابات الشفاهية في الكتاب بالنسبة الى البلوغ والعقل وعلى ما ذكر يجري الحال لو كان الشك في المكلف به بناء على كونه اصل البراءة في باب الشك في المكلف به بناء والا فيجب الاحتياط الا ان لفاق الشك المقدم اعني كون الشك في كون الاطلاق بواسطة عدم الاشتراط او وجود الشرط من باب الشك في المكلف به من باب مجرد الفرض والا فلا يتحقق له راسا مسها ثاني انه لا اشكال في عدم اعتبار اطلاقات الكتاب بناء على اعتبار الظن الشخصي قضية ورودها مورد الاجمال بحكم ثبوت كثرة التقييد من الخارج والظاهر ان الحال على هذا المنوال بناء على اعتبار الظن النوعي اذ الظاهر اختصاص اعتبار الظن النوعي على القول به بصورة ممانعة الخارج عن اقتضاء الظن فعلا من الشك لو كان ناشئا عن امر معتبر او امر غير ثابت الاعتبار والظن لو كان ناشئا عن امر غير ثابت الاعتبار مع ثبوت الاقتضاء للظن شانا من دون ثبوت تطرق النقض على الاقتضاء وعدم اطراده فيما لو كان الشك من جهة ثبوت تطرق النقض على الاقتضاء كما في اطلاقات الكتاب مما ثبت فيه كثرة التقييد من الخارج او لم يثبت فيه كثرة التقييد من الخارج او لم يثبت فيه كثرة التقييد من الخارج لكن بني على وروده مورد الاجمال من باب الحمل على الغالب ومثله ما لو كان اطلاق الحكم واردا مورد بيان حكم اخر او بيان حكم اخر لموضوع اخر مع ان اعتبار الظن النوعي انما هو بالنسبة الى المعنى الحقيقي والمفروض فيما ثبت فيه كثرة التقييد من اطلاقات الكتاب ثبوت المجاز بناء على كون التقييد من باب المجاز واما بناء على كونه من باب الحقيقة فالتمسك بالاطلاق بناء على كونه من باب عدم ذكر القيد فيما لم يثبت فيه التقييد ومن باب عدم اقتضاء التقييد دفع الظن بكون الاطلاق في مقام البيان بالنسبة الى غير ما خرج راجع الى الظن العقلي ولا مجال فيه لاعتبار الظن النوعي فلا مجال لاعتبار اطلاقات الكتاب من باب الظن النوعي لاقتضاء كثرة التقييد من الخارج دفع الظن بكون الاطلاق في مقام البيان بالنسبة الى غير ما خرج ورجوع الامر الى الظن العقلي بناء على عدم اقتضاء كثرة التقييد لرفع الظن بكون الاطلاق في مقام البيان بالنسبة الى غير ما خرج فقضيته ان اصل التمسك بالاطلاق من باب عدم ذكر القيد من باب الظن العقلي بسابعها انه ربما يعمل القائل بالظن الشخصي عمل القائل بالظن النوعي في صورة الشك في وجود القرينة او كون الموجود قرينة على خلاف الظاهر من باب عدم ممانعة الشك وجود المانع او الشك في ممانعة الموجود عن الظن باقتضاء المقتضي ومن ذلك ان لو الدالماجد ره جرى في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعاطفة على القول بالتوقف والاشتراك فيما عدا الاخيرة على العمل بالعموم بملاحظة عدم ممانعة الشك في مانعية الموجود عن الظن باقتضاء المقتضي المرجع الى حصول الظن الشخصي وكون الشك به وبا نظيرها يقال من ان المشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب وكذا النظير دفع المشكوك فيه من حيث الجزئية او الشرطية او المانعية بالنسبة الى العبادات باطلاق الامر ودفع المشكوك فيه من حيث الشرطية او المانعية في المعاملات باطلاق ما دل على صحة المعاملة والاظهر ممانعة كل من الشك في وجود المانع او ممانعة الموجود عن الظن باقتضاء المقتضي وما ترى من عمل الفقهاء بظواهر الحقايق مع احتمال الوجود القرينة الحالية على خلاف الظاهر من باب الظن بالعدم لندرة قيام القرينة الحالية على خلاف الظاهر من باب الظن بالعدم لندرة قيام القرينة الحالية على خلاف ظاهر اللفظ

في جميع

قوله على عدم ممانعة الشك في وجود المانع عن الظن باقتضاء المقتضي على القول به الشك في وجود المانع جنسا او فصلا

في جميع المخاطبات الشرعية والعرفية فالاظهر في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعاطفة على القولين المذكو[رين]
القول بعدم حصول الظن بالعموم فيما عدا الاخيرة كما جرى عليه بعض الفحول فلا بد في مورد الاستثناء من العمل
بالاصل ثم ان عدم ممانعة الشك في وجود المانع عن الظن باقتضاء المقتضي على القول به انما هو لو كان الشك
في وجود المانع جنسا اي كان الشك في اصل الوجود واما لو كان الشك في فصل المانع بعد ثبوت جنسه فلا مجال
للقول بعدم الممانعة وربما فرق بعض الاصحاب في باب اليد بين ما لو كان شخص متصرفا في دار بالاستيجار وادعى
شخص اخر استيجار الدار سابقا على ذلك وما لو ادعى المتصرف الاستيجار وانكر المالك بان دلالة الاستيلاء
على اصالة الاختصاص بالمستولي انما هي اذا لم يكن هناك مدعي له جهة اختصاص اخرى والا فلا يفيد الاستيلاء
شيئا لان جهة الاختصاص الثابت بالاستيلاء غير معينة وارجاعها الى ما يدعيه المستولي لا دليل عليه بخصو[صه]
حتى يحمل عليه والجهة الاخرى للغير ثابتة فليس هنا معارض معلوم ولا دافع كذلك ففي الصورة الاولى يطلب
البينة من غير المستولي لاصالة الاختصاص بالمستولي فان جهة الاختصاص بينهما واحدة بخلاف الصورة الثانية
لان ملكية المنكر مختصة به وللمدعي يدعي الاختصاص الاستيجاري ولا دليل عليه وكذا لو ادعى اختصاصه
بشيء في يده ويستولي عليه من جهة استحقاق منفعة بصلح او نحوه وادعى المالك عدمه فلا يقدم قول المستولي
لثبوت جهة اختصاص المالك وعدم ثبوت الاختصاص لنفع المستولي والامر بحفظه فانه مفيد في كثير من
المواضع وتحرير الفرق ان تملك العين في الصورة الثانية انما يكون مقتضيا لتملك المنفعة والمانع عن تملك
المنفعة غير ثابت في الاستيجار فالمانع مشكوك فيه ولا دليل على تعينه في الاستيجار للدوران بين الاستيجار
وغيره فيبنى على ثبوت تملك المنفعة للمالك لثبوت المقتضي وعدم ثبوت المانع بخلاف الصورة الاولى فانه يتاتى
فيها التعارض ويقدم قول المتصرف قضية التصرف قول ان المانع في الصورة الثانية من تملك المالك المنفعة
ثابت بالعلم الشرعي اعني التصرف غاية الامر ثبوت جنس الاختصاص دون فصل من فصوله كالاستيجار لتعدد جهات
الاختصاص وليس الامر من باب الشك في وجود المانع اذ المدار فيه على الشك في اصل وجود المانع واليه يرجع
الشك في ممانعة الموجود كالشك في رجوع الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعاطفة الى ما عدا الاخيرة على
القول بالاشتراك او التوقف والممانعة هنا ثابتة والمانع معلوم جنسا وان كان مشكوكا فيه فصلا الا
ان عدم ثبوت الفصل لا يضر بثبوت الممانعة كيف لا ولو كان عدم ثبوت الفصل مضرا في ثبوت المانع لما صح تقديم
قول المستولي في الصورة الاولى لعدم تعين جهة الاختصاص الثابت بالاستيلاء وعدم دلالة دليل على ارجاعها
اليه وبالجملة منشأ تقديم القول للمالك في الصورة الثانية انما هو توهم عدم ثبوت المانع في الصورة الثانية
جنسا لا فصلا كصورة عدم ثبوت المانع من اصله جنسا شكا في ممانعة الموجود وعدم الفرق بين الصورتين
ونظيره دعوى الاجمال في النكرة الواقعة في تلو الفعل الماضي نحو جاء رجل وعدم الفرق بين الجهل بالمدلول
والجهل بالمصداق وبعبارة اخرى عدم الفرق بين الشك في الكلي والشك في الافراد ومع ذلك فدعوى ثبوت
تملك العين بالفعل غير ثابتة فلا مجال للتمسك بثبوت المقتضي وعدم المانع هذا كله لو كان المقصود عدم ممانعة
الشك في الاستيجار عن اعتبار الملكية في جانب المستولي نظير عدم ممانعة الشك في باب الاستثناء المشار اليه
عن اعتبار عموم ما عدا الاخيرة من باب اعتبار الظن النوعي في ظواهر الحقائق لكنه يندفع بعدم قيام دليل على اعتبار
الملكية مع الشك في ثبوتها كيف لا ولا مجال لاعتبار شيء مع الشك فيه ومن هذا ان القائل باعتبار الظن النوعي
قد استدل على الاعتبار بالاجماع كما مر ويمكن ان يقال ان المقصود من اظهار الشك في المانع ابدا مورد استصحاب
تملك المنفعة في السابق لكن نقول بعد الاغماض عن عدم وفاء العبارة بذلك انه لو تطرق الشك كما هو المفروض

عن ثبوت تملك المالك المنفعة في الصورة الثانية وكان المقصود عدم ممانعة الشك في الاستيجار

فكما

فكما بنا في الاستصحاب كذا بنا في اليد فبنا في التعارض بين الاستصحاب و اليد في باب المنفعة نظير التعارض المعروف
بين الاستصحاب و اليد في ملك العين ولم يذكر وجها لتقديم الاستصحاب على اليد مع ان اليد بنفسها مقدمة على
الاستصحاب على التحقيق على ما جرت عليه في سوابق الايام لكن التحقيق تقديم اليد بواسطة صدق المنكر على ذي
اليد كما حررناه في الرسالة المعمولة في تعارض الاستصحابين في هذه الايام على انه انما اظهر الشك في جهات الاختصاص
والمناسب لابداء مورد الاستصحاب اظهار الشك في اصل الاختصاص ولو كان الشك في جهات الاختصاص مانعا
عن ثبوت الاختصاص لاقتضاء الشك في الاختصاص فلا وجه للبناء على الاختصاص في الصورة الاولى كما سمعت
مضافا الى انه لو كان الغرض التمسك بالاستصحاب فالاستصحاب معارض باليد مع ان مقتضى كلامه عدم ثبوت
المعارض للاستصحاب فضلا عن انه لو كان تملك المنفعة بالاستيجار غير ثابت فهذا يستلزم عدم ثبوت ملك المنفعة
للمالك لعدم اجتماع الشك في احد طرفي النقيض مع العلم او الظن بحال الاخر ومع ذلك كيف التمسك بالاستصحاب
بما يليق بالامر بحفظه فالامر بالحفظ يبعد كون الغرض التمسك بالاستصحاب و بعد هذا اقول انه لو ثبت الاختصاص
بالتصرف في الصورة الاولى فمقتضاه عدم الحاجة الى اليمين بل هو الحال في جميع موارد موافقة مقالة احد
المتداعيين لبعض الاصول و القواعد بناء على عدم اختصاص الاصل المعتبر في باب الانكار على القول به بخصوص
اصل العدم نعم يعارض مدرك الاصول و القواعد النبوي المعروف لحاكم بان البينة على المدعي و اليمين على من
انكر لكن النسبة من باب العموم والخصوص من وجه ولا وجه لترجيح الحديث المذكور على مدرك الاصول و القواعد
الا ان يقال ان الحديث المشار اليه يترجح بالاجماع على العمل به او يقال ان العرف يخصص مدرك الاصول و القواعد
بالحديث المشار اليه و بعد اللتيا والتي اقول ان الظاهر ان الغرض ان ملكية المنفعة للمالك ثابتة واما ملكيتها
لمدعي الاستيجار فهي غير ثابتة بخلاف التداعي في الاستيجار وان تملك المنفعة لكل من المتداعيين مشكوك فيه و
امرها بالنسبة اليهما على حد سواء ولا ريب انه لو دار الامر بين دعوى من ثبت ادعائه ودعوى من لم يثبت
ادعائه يلزم الاخذ بدعوى الاول و مطالبة المستند من الثاني فلا مجال في المقام للاخذ بدعوى من يدعي
الاستيجار و مطالبة البينة عن المالك و لابد من الاخذ بدعوى المالك و مطالبة البينة عمن يدعي الاستيجار
وما ذكر من قبيل الاستدلال بالقدر المتيقن و قد تعارف الاستدلال به كما تقدم فلا يرتبط الكلام المذكور
بالمقام لكنك خبير بان ثبوت ملك المنفعة للمالك انما هو في الجملة واما الثبوت في زمان دعوى الاستيجار
فهو محل الشك فكل من المالك و المدعي للاستيجار بالنسبة الى ملك المنفعة في زمان الخصوص اعني الزمان
المتخاصم فيه يساوي حاله حال الاخر ثانيها انه لو اتفق الشهرة على خلاف حكم العام في بعض افراد العام فربما
بنا في الاشكال بناء على اعتبار الظنون الخاصة و الظن الشخصي حيث ان مقتضى الشهرة الظن بالتخصيص وهو حجة بناء
على حجية الظنون الخاصة و مقتضاه البناء في الفرد الخاص اعني البعض المشار اليه من الافراد على مقالة المشهور
اعني خلاف حكم العام مع انه لا مجال للقول بذلك اقول ان الاشكال المذكور مبني على كون التخصيص من باب قصر العموم
واما بناء على كونه من باب قصر الحكم فلا يتادى الظن بالتخصيص الى الظن اللفظي فلا اشكال و بعد هذا اقول ان مقتضى
الشهرة وان كان الظن بالتخصيص لكن غاية ما يقتضيه الظن بالتخصيص انما هي الظن بالتجوز واستعمال العام في الخاص
لا يقتضي بارتفاع حكم العام في الخاص اذ لا مفهوم للتخصيص فالشهرة لما لم تكن حجة في اثبات الحكم الفرعي او الدلالة
على عدمه فلا يثبت مقالة المشهور في الفرد الخاص وان كان الشهرة حجة في باب التخصيص فالشهرة مقتضاها
امران احدهما التخصيص وهي حجة فيه وثانيهما الحكم الفرعي و هي ليست حجة فيه ونظير المقام الاستثناء
بناء على عدم دلالة الاستثناء من الاثبات على النفي وبالعكس حيث انه يثبت بالاستثناء خروج المستثنى

ربما يشكل بان يقال انها ... [illegible] ... الشهرة ... في بعض ... [illegible] ... الظن ... والظن الشخصي

عن العموم

عن العموم او عن حكمه ويكون المستثنى مسكوتا عنه لكن لا يثبت حكم المستثنى ويكون المستثنى مسكوتا عنه وكذا التخصيص بالصفة على القول بعدم اعتبار مفهومها الا ان المشابهة في الاول ازيد لشركة الاستثناء مع الشهرة في عدم اعتبار المفاد والمودى بالاصالة بخلاف الصفة فان المفهوم من المفاد بالتبع فعدم اعتبار مقالة المشهور لا يشبه عدم اعتبار مفهوم الصفة تمام المشابهة في الجملة وكذا التقييد في المختلفين نحو اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة على القول بعدم دلالة النهي على الفساد حيث ان غاية ما يفيده التقييد هنا انما هي خروج المقيد عن المطلق او عن حكمه وغاية ما يترتب على هذا انما هي فساد الفرد المنهي عنه اعني المقيد بواسطة [illegible] وابن هذا من دلالة النهي على الفساد ومما يظهر الحكم فيما لو قام الشهرة على خلاف حكم المطلق في بعض افراده ثم اعلم انه لو وقع التعارض بالعموم والخصوص المطلق وكان للاخص نوع عموم وتردد ذو فرد بين خروجه عن الاعم بدخوله في الاخص وخروجه عن الاخص بدخوله في الاعم كما لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم النحويين وشك في نحوية من وجوب الاكرام بان قيل اكرم زيدا النحوي وعدمه فلا اشكال بناء على اعتبار الظن الشخصي للزوم دفع اليد عن كل من الاعم والاخص والعمل بالاصل واما بناء على اعتبار الظن النوعي فهل يبنى على الخروج عن الاعم او الخروج عن الاخص الاظهر الاخير نظرا الى ان الشك انما يوجب الفتور في الاخص بالاصالة ولا يوجب الفتور في الاعم الا بتبع الفتور في الاخص اذ وجوب اكرام زيد لو ثبت لكان منافيا للعموم ولو لم يثبت لكان موهنا للعموم لكن لو لم يثبت لما كان الاخص يقتضي التخصيص من هذه الجهة يكون عدم الثبوت موجبا للفتور في العموم فبناء على اعتبار الظن النوعي كما هو المفروض مبني على عموم الاخص وتخصيص الاعم وبوجه اخر الشك في عموم وجوب اكرام العلماء ناش من الشك في عموم لا تكرم النحويين والشك في عموم لا تكرم النحويين من باب الشك السببي فلما بني على عدم اعتبار الشك السببي بمقتضى اعتبار الظن النوعي فلا بد من الجريان على مقتضاه في الشك المسببي ومقتضى عدم اعتبار الشك السببي البناء على التخصيص فيبنى على التخصيص فالحال نظير الحال في تعارض الاستصحاب الوارد والمورود فكما يقدم الاستصحاب الوارد يقدم عموم لا تكرم النحويين لكن نقول انه لو تردد الامر في فرد موضوعا بين الخروج عن الاخص والدخول فيه من باب الشبهة في مفهوم الموضوع شكا في الصدق او الشمول لا الخروج عن حكم الاعم وحكم الاخص كما هو الحال فيما مر كما لو شك في صدق طين قبر الحسين عليه السلام على الطين الموضوع على القبر فيبنى حينئذ على الاعم وحرمة الطين المزبور بناء على اعتبار الظن النوعي وعلى هذا المنوال لو تردد فرد بين كونه من الاخص وغيره من باب الشك في المصداق وتحقيق المقام انه لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم النحويين ثم شك في ورود اكرام زيد النحوي كما ذكرنا لا في الباب مما ان يكون زيد ثابت النحوية او مشكوك النحوية فعلى الاول لا يكون الامر باكرام زيد لو ثبت معارضا للاعم بل انما يكون معارضا للاخص فالشك في ورود الامر باكرام زيد يوجب الشك في دخول زيد في الاخص والخروج عنه وهذا الشك يوجب الشك في دخول زيد في المراد بالعام بناء على كون التخصيص من باب قصر العموم قضيته ان الدخول في الاخص يستلزم الخروج عن الاعم والخروج عن الاخص يستلزم الدخول في الاعم والشك في الدخول في الاخص والخروج عنه يستلزم الشك في الدخول في الاعم والخروج عنه والشك الاول سببي والشك الثاني مسببي والاول مقدم فلا بد من البناء على الدخول في الاخص فلا بد من البناء على الخروج من الاعم هنا على تقدير تعدد الشك واما على تقدير اتحاده كما هو الاظهر حيث ان الشك في الدخول والخروج بالنسبة الى حكم الاخص عين الشك في الدخول والخروج في حكم الاعم فنقول انه لما كان الشك في وجوب اكرام زيد بتوسط الاخص فحكم الاعم تابع لحكم الاخص فبناء مستقر قانون كلي هو انه اذا تطرق الشك في امرين وكان احدهما سببا للشك في الاخر فحكم الشك في

الثاني تابع لحكم الشك في الاول اما على الثاني فالشك في كون زيد نحويا اي الشك في دخول فرد في الاخص من باب الشبهة الموضوعية ومبنى انه لا اعتبار بالظن النوعي على القول باعتباره في باب الشبهة الموضوعية فلا مجال للعمل بحكم الخاص ولا بد من البناء على حكم العام وقد يتردد فرد بين الدخول في الاخص والخروج عنه مع الدخول في الاعم من باب الشك في صدق الاخص وشموله ومنه الشك في صدق طين القبر على الطين الموضوع على القبر فلا بد ايضا من العمل بحكم العام ولا مجال للعمل بحكم الخاص من باب اعتبار الظن النوعي لعدم اعتبار الظن النوعي فيما لو كان الشبهة مفهومية كما يظهر تماما من عدم اعتبار الظن النوعي على القول به في باب الشك في شمول الاطلاق فقد تحصل ان اعتبار الظن النوعي على القول به انما هو فيما لو كان الشبهة حكمية واما الشبهة الموضوعية فلا اعتبار بالظن النوعي فيها سواء كان الشبهة من باب الشك في المفهوم صدقا او شمولا او من باب الشك في المصداق فلو تردد فرد بين الدخول في حكم الاعم وحكم الاخص فلا بد من العمل بحكم الاخص ولو تردد فرد بين الدخول في الاخص وعدمه مع الدخول في الاعم فلا بد من العمل بحكم الاعم سواء كان الشبهة مفهومية صدقا او شمولا او كانت مصداقية ثم انه ربما يتوهم انه يتفرع على ما ذكرناه انه لو كان الشخص في المال الغائب شاكا في صدق التمكن من التصرف فيه او عدم شمول التمكن كما في الاستعانة بالظالم بناء على حمل ما دل على عدم وجوب الزكوة في المال الغائب ما لم يقع اليد عليه على التمكن من التصرف في المال الغائب بمقتضى دلالة بعض الاخبار على كفاية القدرة على التصرف في المال الغائب في وجوب الزكوة وعدم لزوم اليد الفعلي مضافا الى الاجماعات المنقولة الدالة على اعتبار التمكن من التصرف في المال في وجوب الزكوة الا ان الغرض منهما اشتراط القدرة في قبال كفاية وجود المال الا كفاية القدرة في قبال لزوم اليد الفعلي فانه يبني على عدم وجوب الزكوة كما هو الحال في صورة القطع بعدم التمكن بخلاف صورة القطع بالتمكن اقول ان حمل اليد على التمكن القريب منه ما لو كان المال في يد الوكيل من باب المجاز فضلا عن الاعم من البعيد فتخصيصه خارج عن الكلام في الظن النوعي اذ الكلام فيه انما هو في صورة دوران الامر بين الحقيقة والمجاز الا ان يقال ان مدرك اعتبار الظن النوعي انما هو الاجماع ولا فرق قطعا بين ما نحن فيه وصورة تردد الامر بين الحقيقة والمجاز وقد تقدم نظير ما نحن فيه لكن نقول ان المفروض في المقام كون الشك في سند التمكن وشموله والكلام في الظن النوعي في صورة احراز الاقتضاء والشك في المانع كيف لا وقد تقدم ان القائل باعتبار الظن النوعي لا يجري على اطراد الحكم في صورة الشك في شمول الاطلاق **العاشر** انه لو خصص العام او قيد المطلق بالمجمل فان كان الاجمال دائرا بين الاعم والاخص فيحكم بخروج الاخص ويعمل بالاصل في الفرد الآخر بناء على اعتبار الظن الشخصي ويعمل بالعام بناء على اعتبار الظن النوعي واما لو كان الاجمال دائرا بين المتباينين فيعمل بالاصل فيهما وبناء على الاشكال بناء على اعتبار الظن النوعي **الحادي عشرها** انه لو كان العام معمولا به عند المشهور فيعمل به ويقدم على الخاص ويبنى في الخاص على المجاز او يترك العمل به لو لم يكن قابلا للتجوز فيه والوجه في ذلك ان بناء العام على الخاص من جهة حركة الظن الى جانب الخاص ولو كان العام معمولا به عند المشهور فيتحرك الظن الى جانب العام فلا بد من العمل به وان قلت انه لا مجال لارتكاب المجاز في الخاص او طرحه بناء على اعتبار الظن النوعي لعدم قيام مستند معتبر على رفع اليد عن ظاهر الحقيقة في الخاص كيف لا ويعمل بظاهر الحقيقة مع مخالفة مثل الشهرة قلت ان الظن المتحصل في المقام انما يتحصل من المطلق بشرط الشهرة ولا مداخلة للشهرة في افادة الظن بالحكم كما هو الحال في الخبر الضعيف المنجبر ضعفه لا لدلالته او سنده بالشهرة العملية بخلاف الشهرة المطابقة فانها داخلة في افادة الظن بالحكم ولا يوجب جبر ضعف الدلالة ولا جبر ضعف السند بناء على حجية الظنون الخاصة ومن ذلك انه لو كان العموم مقرونا بالشهرة المطابقة لا يعمل بالعموم بناء على حجية الظنون

فيما لو خصص العام او قيد المطلق بالمجمل

فيما لو كان العام معمولا به عند المشهور

الخاصة بل يعمل بالخاص بناء على حجية الظنون الخاصة على القول باعتبار الظن النوعي او يعمل بالاصل بناء على حجية
الظن الشخصي والظن بالعموم في المقام من باب الظن اللفظي الحجة فهو حجة ولا مجال لاعتبار ظاهر الحقيقة ولو بناء على
اعتبار الظن النوعي مع قيام ظن المعتبر على الخلاف اللهم الا ان يقال ان القدر الثابت من الاجماع على حجية الظن اللفظي
بناء على حجية الظنون الخاصة انما هو الظن المتحصل من اللفظ بنفسه واما الظن المتحصل من اللفظ بنفسه فلم يثبت
الاجماع على حجيته فلا يتم اعتباره بناء على اعتبار الظنون الخاصة الا ان يقال ان الفرق بين الظنين اعني الظن المتحصل
من اللفظ بنفسه والظن المتحصل من اللفظ بشرط مثل الشهرة مقطوع العدم **ثاني عشرها** انه لو سئل من الامام
عليه السلام عن واقعة متشخصة داخلة في الوجود وشك في علمه عليه السلام بكيفية الواقعة بالاسباب
الظاهرة واجاب المعصوم عليه السلام على وجه الاطلاق فيبنى على العموم بناء على ما هو الاظهر من استناد العموم الى ظاهر اللفظ
مضافا الى ترك الاستفصال بناء على القول باعتبار الظن النوعي واما بناء على القول باعتبار الظن الشخصي فيتاتى
الاجمال بناء على ممانعة الشك في وجود المانع عن الظن باقتضاء المقتضي واما بناء على عدم الممانعة فيبنى على العموم
وقد جرى في المقام جماعة على القول بالاجمال وجرى جماعة اخرى على القول بالعموم **ثالث عشرها** انه قد اشتهر من
نقل الاتفاق على عدم جواز الاستثناء المستوعب اي استثناء المساوي والاكثر وكونه لغوا وفرع عليه ثلة
انه لو قال له على عشرة الا عشرة يلغي الاستثناء ويلزم المقر بالعشرة على القول بعدم الجواز ويلغي الكلام راسا ولا
يلزم بشيء على القول بالجواز والظاهر انه لا خلاف في كلمات الفقهاء في الفرع المذكور وهو يناسب اعتبار الظن
النوعي ولا يتم بدون التعبد ولا دليل عليه والا فلا يتجه الغاء الاستثناء والالزام بالعشرة على تقدير كون الاستثناء
غلطا لو كان المقر جاهلا به وكان المظنون عدم قصد المقر من المستثنى منه افادة المعنى وبيان الواقع بل كونه من باب
اللغو والتبرئة مما يجب به القول بكون الاقرار حجة بشرط الظن اذ المقصود به هو كونه حجة بشرط الظن بالواقع
الكلام هنا في الظن بالاستعمال اي ارادة المعنى من اللفظ وقصد افادته منه وهذا ربما يوجد مع عدم الظن بالواقع
بل مع الظن بالعدم بل مع العلم بالعدم كما في الاقرار المتعارف ما خذ الثمن عند حكام الشرع من باب احد الثمن بعد الاقرار
وربما يعبر عنه برسم القبالة الا انه في غير مقام الخصومة لكن لا يختص الكلام في المقام بمقام الخصومة ويمكن ان يقال
ان مرجع ما ذكر الى عدم حصول الظن بالواقع لفرض استعمال المستثنى منه في معناه فالمانع عن الالزام بالعشرة في المثال
المذكور على ما يتحصل مما ذكر انما هو اشتراط الظن بالواقع في اعتبار الاقرار بتوسط عدم حصول الظن بالواقع في المقام
لكن نقول ان المفروض عدم استعمال المستثنى منه في معناه اذ المفروض عدم قصد الافهام واشتراط الظن بالواقع
نفيا واثباتا انما هو بعد احراز استعمال اللفظ في المعنى وايضا لا يتجه الغاء الكلام بالتمام وعدم الالزام بشيء
على تقدير كون الاستثناء صحيحا لو كان المظنون قصد افادة المعنى من المستثنى منه وكون الاستثناء من باب
الاضراب لكن على هذا لا يتجه عدم الالزام بالمستثنى في استثناء الاقل لو كان المظنون قصد افادة المعنى من المستثنى
منه وكون الاستثناء من باب الاضراب وربما يقال انه ينبغي على القول بجواز ان ينزل قوله الا عشرة على المجاز بان
يحمل على التسعة لانها اقرب مجازاتها فلا بد من الزام المقر بواحد بناء على جواز استثناء الاكثر وبالجملة اصالة
صون الكلام عن اللغو تقتضي حمل المثال للعبارة الصادرة عن الحكيم على ما لا يلزم منه اللغو والتاويل و
ان كان خلاف الظاهر الا ان اللغو خلاف الاصل ايضا واعتبار هذا الاصل اولى من اصالة عدم التاويل وفيه
ان الظاهر من المستثنى منه في المثال المذكور عرفا ليس هو المعنى المجازي بل الظاهر غالبا هو كونه من باب الانكار
بعد الاقرار كما ان الظاهر ليس هو كون المقر لاغيا بالمستثنى وحده نعم قد يكون الظاهر كونه لاغيا بتمام الكلام الا
انه نادر وان ارتكاب مثل القول المذكور لغوا في مقام المرافعة وحضور الخصم بعيد غاية البعد نعم اذا صح الاستثناء

فيما لو سئل الامام عليه السلام عن واقعة متشخصة وشك في علمه عليه السلام بكيفية الواقعة بالاسباب الظاهرة

بشرط مثل الشهرة

في ان ما اتفق عليه الفقهاء من بطلان الاستثناء المستغرق مبني على اعتبار الظن النوعي

المشروع عنه من الحكيم فلا يبعد فيه من ارتكاب التأويل بل ما اقرب لوجوه على القول بعدم الجواز وبما مرّ يظهر الحال فيما عن

المشهور من عدم تفسير الحق والشيء عند الافراد بما يرد السلم والعيادة ونسبه العطار تعليلا بانه خلاف المتعارف

في اطلاقات الحق اي خلاف ظاهر الحق وان يصدق عليه الحق كما اطلق عليه في الاخبار والفرق بين هذا المقام و

باب الاستثناء المشروع عنه انما هو نظر الى الالزام بالمستثنى منه في باب الاستثناء المشروع عنه وعدم الالزام بشيء

في المقام فالمدار في المقام على مجرد قبول التفسير لكن الظاهر ان المدار في المقام على الجنس والعقاب حتى يفسر بما

يتمول كما هو الحال في الامتناع عن اصل التفسير وتوقف في الروضة في المقام من صدق الحق على ما ذكر لعدم

شموله له وانت خبير بظهور ضعفه لظهور ان المدار في الاطلاقات على الشمول ولا يكفي الصدق بل هذا البحث

معروف **رابع عشرها** انه لا اشكال في عدم اعتبار الظن النوعي بالعموم قبل الفحص عن المخصص بناء على ما

تقرر في محله من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وان لا يلزم في جواز العمل بالعموم بعد الفحص

حصول الظن فعلا بعدم المخصص فربما يكون الحال قبل الفحص وبعد الفحص حصول الظن فعلا بعدم المخصص فربما

يكون الحال قبل الفحص وبعد الفحص من حيث الشك في العموم او الظن بالتخصيص سواء لكن يختلف مقدار الفحص بناء

على القول باعتبار الظن الشخصي والقول باعتبار الظن النوعي حيث انه على الاول لا بد في الفحص من الظن بعدم التخصيص

في الواقع فيلزم الفحص عن الظنون الخاصة وكذا الظنون المشكوك فيها نحو الشهرة وامثالها وكذا الظنون التي

ثبت عدم اعتبارها كالقياس ونحوه الا انه بناء على شمول اخبار النهي عن العمل بالقياس للعمل بالاصل في بعض

افراد العام من باب عدم العمل بالعموم لمعارضته بالقياس لا يلزم الفحص عن القياس نعم بناء على كون الغرض من تلك

الاخبار هو الاستناد الى القياس وعدم شمولها لما ذكر من العمل بالاصل يلزم الفحص الا انه خلاف طريقة

الفقهاء كما ان الفحص من غير القياس من امثاله خلاف طريقة الفقهاء ايضا وان لا يدل دليل على عدم جواز

العمل بالاصل في بعض افراد العام من باب عدم العمل بالعموم لمعارضته امثال القياس واما على الثاني فيكفي في الفحص

الظن بعدم المخصص المعتبر ولا يلزم الظن بعدم التخصيص في الواقع ومن هذا ان بعض الفحول ممن اعتبر الظن النوعي

قد اكتفى في الفحص بالظن بعدم المخصص المعتبر ولم يحكم بلزوم الظن بعدم التخصيص في الواقع وما اورد عليه من اشتراط

جواز العمل بالعام بالظن بالعموم مبني على الغفلة عن ابتناء ذلك على القول باعتبار الظن النوعي من البعض المشار اليه

خامس عشرها انه في باب المجاز المشهور يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي تارة ويحمل اخرى على المعنى الحقيقي والمجازي

على حسب اختلاف مراتب المجاز المشهور بناء على اعتبار الظن النوعي واما بناء على اعتبار الظن الشخصي فلا مجال للحمل

على المعنى الحقيقي بل اما يتوقف او يحمل على المعنى المجازي على حسب اختلاف المراتب في شرح الحال وتفصيل المقام ان

اللفظ بعد وضعه الواضع للمعنى المخصوص يصير ظاهرا فيه عند العالم بالوضع ويكون الظاهر عنده ارادته منه الا

انه لو استعمل في معنى اخر غير المعنى الموضوع له يضعف الظهور في ذلك المعنى الابتدائي والاثر به وكلما تكرر الاستعمال

في هذا المعنى الطاري يضعف الاثر به متدرجا في رجحان الانتفاء الظهور في ذلك المعنى الابتدائي والاثر به و

كلما تكرر الاستعمال في هذا المعنى الطاري يضعف الاثر به متدرجا في رجحان الانتفاء على حسب ازدياد تكثر

الاستعمال واختلاف رجحانه الى ان يصير المعنى الابتدائي مهجورا ويختلف المعنى الطاري موضعه فللمجاز مراتب اولها

ما يستعمل في المعنى الغير الموضوع له مرة ومرتين في الاستعمال وربما يعبر عنه بالمجاز المتداول وثانيها اول مرتبة يحصب

كثرة الاستعمال وهو يعبر عنه باشهر المجازات كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع الا ان ثمرة اشتهار الاستعمال هنا

انما هي ترجيحه على سائر المجازات في مقام التعارض والا فالمفهوم من اللفظ عند التجرد عن القرينة ليس الا المعنى الحقيقي

خاصة فبعد ثبوت القرينة الصارفة يكون كثرة الاستعمال بمنزلة منزلة القرينة المعينة فيفهم هذا مع ملاحظة الشهرة

في تفسير الحق والشيء عند الافراد بما يراد السلم ونحوه

في الخلاف في جواز الفحص عن المخصص وفي العمل بالعام على القول باعتبار الظن الشخصي والقول باعتبار الظن النوعي

في الخلاف في حمل اللفظ على المجاز المشهور على القول باعتبار الظن الشخصي والقول باعتبار الظن النوعي

في مراتب المجازات

ليس المجاز راجحا على الحقيقة ولا مساويا لها بلا شبهة وثالثها ما اشتهر التعبير عنه بالمجاز المشهور والمجاز الراجح وثانيا
الشايع وهو ما ازدادت فيه كثرة الاستعمال بحيث صارت هي موجبة لانفهام المعنى المجازي بعد ملاحظة الشهرة
مساويا للمعنى الحقيقي فيتساوى كل من الظاهر الحاصل من الشهرة والظاهر الحاصل من الوضع ويتردد الذهن بينهما
مع فقد القرينة على احدهما ويمكن ان يقال ان الاستعمال في المعنى المجازي هنا لا بد ان يكون اكثر من الاستعمال في المعنى
الحقيقي لكن يقابل زيادة الاستعمال في ذلك ظهور اللفظ من حيث انه هو الظاهر ان المنشأ فيما قبله استعمال اللفظ
في المعنى المجازي مع القرينة الحالية او المقالية المتصلة او المنفصلة وفي المتشابهة انما هو استعماله فيه مع القرينة
المتصلة فانه لو استعمل فيه مع القرينة المنفصلة وبلغ الاستعمال الى ما بلغ لا يوجب تردد الذهن بين المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي في صورة فقد القرينة على التجوز ولو لم يقترن استعماله فيه بالقرينة راسا يحمل اللفظ على معناه
الحقيقي ولا يحصل مجاز شايع ويمكن ان يقال انه يمكن ان يبلغ كثرة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة المتصلة
الى ان يتردد الذهن عند سماع اللفظ مجردا عن القرينة المتصلة بملاحظة تلك الكثرة بين تلك المعنى الحقيقي
كما لو استعمل اللفظ في كلام شخص ثلث مرات في المعنى الحقيقي وثلثماة مرة في المعنى المجازي ورابعها ما ازدادت الكثرة
فيه الى ان صارت موجبة بعد ملاحظتها لانفهام المعنى المجازي مظنونا ارادته دون المعنى الحقيقي فالظاهر الحاصل
من الشهرة هنا راجح على المعنى الحقيقي الا انه بملاحظة الشهرة ولعله يعبر عنه ايضا بالمجاز المشهور والمجاز الراجح
والمجاز الشايع وخامسها ما بلغت الكثرة فيه الى ان صار المعنى المجازي بدون ملاحظتها ظاهرا من اللفظ ظهورا يساوي
ظهور المعنى الحقيقي وعن صريح المعارج والنهاية والتهذيب والمحصول وظاهر بعض صاحب المعالم في تعليقاته على المعالم
ثبوته وعن الاخير التعبير عن اللفظ حينئذ بالمشترك الا ان فيه خروجا عن المعنى المعروف في المشترك كما صرح به الوالد الماجد
ره وعن غيرهم السكوت عنه راسا ومقتضى كون هذه المرتبة اعلى من المرتبة السابقة هو حمل اللفظ على المعنى
المجازي هنا بالقوى بحصول الظن به بعد ملاحظة الشهرة بالاولوية وقد احتمل المحقق القمي كون المتنازع فيه
في المجاز الشايع من هذا الباب كما مر وسادسها ما ذكره المحقق القمي وهو ما ازدادت الكثرة فيه الى ان صار المعنى المجازي
متبادرا من اللفظ بدون لحاظ الشهرة تفصيلا وليس بعيد فان الشهرة ربما تزداد الى ان يحتاج الظن بارادة المعنى
المجازي الى الالتفات التفصيلي نحو الشهرة وارتكاز المعنى المجازي في الذهن من جهة اشتهاره فهو من افراد المجاز
المشهور وسابعها ما بلغ كثرة الاستعمال في المعنى المجازي فيه الى تصويبها وصار بها فصار المعنى الحقيقي لا يتبادر
مهجورا والمعنى المجازي ظاهرا من اللفظ بدون لحاظها واغنائها وهو المعبر عنه بالمنقول والحقيقة العرفية فهذه
اصول المراتب وان كان لكل من تلك المراتب ايضا مراتب متفاوتة لكنها متفاوتة من حيث احتياج انفهام المعنى الحقيقي
الى نصب القرينة وعدمه فهو لا يحتاج اليها في الاولين دون الباقي الا ان الاحتياج في الاخير لاحتياج المعنى
المجازي اليها واما في غيره فلان قرينة المجاز مانعة عن فهم المعنى الحقيقي وفهمه موقوف على عدمها حقيقة
او حكما والشهرة التي هي قرينة هيهنا لما لم يكن ازالتها فيكتفي بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي
الا ان يقال انه لا يتم ما ذكر في غير الاخير في الاول منه على القول بالتوقف في المجاز المشهور لان الشهرة فيه لا
تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي ولا تعينه في المعنى المجازي وان كان الصرف هنا مستلزما للتعيين وقرينة المجاز
لا بد فيها من الصرف والتعيين فليس الاحتياج في فهم المعنى الحقيقي في ذلك لما ذكر ولا باس باحتياج فهم المعنى
الحقيقي بنفسه الى القرينة اذ ليس الاحتياج الى القرينة منافيا لشان الحقيقة اذ لا يلزم ان يكون ما يحتاج الى
القرينة مجازا الا ترى انه يحتاج احد المعنيين في المشترك الى القرينة مع كون اللفظ حقيقة فيه مع ان القرينة في
ذلك لدفع احتمال التجوز والقرينة المحتاج اليها في المجاز لرفع ظهور الحقيقة كما هو الحال في الاخير فليس ...

في مراتب المجاز المشهور

احتياج المعنى الحقيقي في ذلك الى القرينة من قبيل احتياج المجاز اليها وعلى اي حال فللمجاز المشهور على ما يظهر
تمام اربع مراتب ما يحصل فيه الشك بين ارادة المعنى الحقيقي وارادة المعنى المجازي بملاحظة الشهرة وما يحصل فيه
الظن بارادة المعنى المجازي بملاحظة الشهرة وما يحصل فيه الظن بارادة المعنى المجازي بدون ملاحظة الشهرة وما
يحصل فيه الظن بارادة المعنى المجازي بدون ملاحظة الشهرة فالمرجع الى حصول الشك بين ارادة المعنى الحقيقي و
ارادة المعنى المجازي في صورة واحدة وحصول الظن بارادة المعنى المجازي في صورة واحدة وحصول الظن بارادة
المعنى المجازي في ثلاث صور فعلى القول باعتبار الظن الشخصي لا بد من التوقف في صورة الشك والحمل على المعنى
المجازي في صورة الظن بارادته واما على القول باعتبار الظن النوعي فلا بد من الحمل على المعنى الحقيقي في صورة
الشك واما في صورة الظن بالتجوز فلا بد من الحمل على المعنى الحقيقي الا ان يقال ان الحمل على المعنى الحقيقي في صورة
الظن بالتجوز انما هو في صورة استناد الظن الى امر غير معتبر والظن هنا مستند الى كثرة الاستعمال في المعنى المجازي وهي
ليست من باب الامر الغير المعتبر فلا يتاتى هنا الحمل على المعنى الحقيقي نظير ما تقدم من ان القائل بالظن النوعي لا يعمل بالا
في صورة الشك في شمول الاطلاق ثم ان المجاز المشهور كما يتفق في لسان اهل العرف كذا يتفق في لسان واحد
فضلا عن جماعة ومن الاتفاق في لسان الجماعة ما ادعاه صاحب المعالم من تطرق المجاز المشهور في الامر في لسان
الائمة عليهم السلام ثم ان المجاز المشهور لا بد فيه من اتحاد كل من اللفظ والمعنى شخصا فلو اتحد المعنى المجازي
لكن اختلف اشخاص من نوع انواع اللفظ في موارد الاستعمال في المعنى المجازي على وجه الكثرة مقرونة باتحاد الشخص
اللفظ لتطرق المجاز المشهور لا يتطرق المجاز المشهور نعم يتطرق ثمرة تطرق المجاز المشهور من الشك في ارادة المعنى
الحقيقي او الظن بارادة المعنى المجازي على حسب اختلاف كثرة الاستعمال في المعنى المجازي بناء على اختلاف مراتب
المجاز المشهور ومن ذلك انه لو ثبت كثرة استعمال الامر في الندب في لسان الائمة عليهم السلام كثرة قابلة لاحداث
المجاز المشهور لا يتاتى المجاز المشهور لاختلاف اشخاص لفظ الامر في موارد الاستعمال في الندب نعم يتاتى الشك في
ارادة الوجوب والظن بارادة الندب لا انه انما يتم على القول بكون وضع الامر للوجوب على القول به شخصيا
كما هو الاظهر كما يظهر مما حررناه في باب وضع المشتقات واما بناء على القول بكون وضع الامر للندب نوعيا فيتاتى
المجاز المشهور لاتحاد الهيئة الموضوعة في موارد الاستعمال في الندب لو اختلف اللفظ والمعنى المجازي لا يتاتى
المجاز المشهور بالاولوية بالنسبة الى اختلاف اللفظ فقط كما يظهر مما مر ومن هذا ان كثرة استعمال العام في الخاص
في الشريعة لا تجدي في صيرورة العام من باب المجاز المشهور في الخاص كما يظهر القول به من المحقق القمي وينسب
القول به من العلامة في النهاية وصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة لاختلاف الفاظ العموم ولا سيما لو
كان العام هو السور في مثل كل رجل نعم بناء على كون العام هو السور يكون اختلاف اللفظ اقل الا انه مع هذا لا
يتحد اللفظ في تمام موارد الاستعمال في الخاص وكذا اختلاف المعنى المستعمل فيه اعني الخاص اذ المستعمل فيه هو مصداق
الخاص وهو مختلف في الموارد نعم يتحد مفهوم الخاص الا انه لا جدوى فيه لعدم امكان استعمال العام فيه لكن
يتاتى الشك في استعمال العام في الخاص بل يتاتى الظن باستعمال العام في الخاص اجمالا على القول بتطرق الظن بالتخصيص
في العام قبل الفحص والظاهر انه نادر والمشهور تطرق الشك وانما قلنا اجمالا لعدم تمكن كثرة استعمال العام في
الخاص من افادة الظن باستعمال العام في الخاص المخصوص لعدم انحصار افراد الخاص نظير ان كثرة تعارض
الاخبار لا تفيد الظن بالعدم بالظن بضد مخصوص لو ظفرنا بخبر في مورد قبل الفحص لعدم انحصار الضد
الا انها لا تفيد ايضا الظن بوجود الاضداد في الجملة لعدم اقتران الكثرة بالترجيح بخلاف كثرة استعمال العام
في الخاص فانها تتمكن من افادة الظن بالتخصيص ولو فرضنا عدم الوقوع لعدم تخلل الواسطة بين العموم و

الخصوص

المخصوص في الجملة واثر ان كثرة المعارضات الخاصة بالترجيح وتوضيحه ان وجود احد الضدين علما او ظنا
يوجب العلم او الظن بانتفاء الضد الاخر مع انحصار الضد ـ اما ثبوت احد الضدين اجمالا اعلما او ظنا فهو
لا يوجب العلم او الظن بانتفاء ضد مخصوص نعم يوجب العلم او الظن بانتفاء احد الضدين الباقيين او احد الاضداد
الباقية على وجه الاجمال واما الاخبار بوجود احد الضدين في صورة الاخبار بوجود الضد الاخر فلا يوجب الا
الشك في المخبر به بالاخبار بوجود الضد الاخر كيف لا ولا مجال لحصول الظن فضلا عن العلم لعدم تطرق الظن في صورة
تعارض المخبرين بدون المرجح نعم بناء الظن او العلم بالمخبر به باحد المخبرين على تقدير رجحانه علما او ظنا ففي العام المخصص
لما كان كثرة الاخبار بالتخصيص مفروضة بالترجيح ولا يتخلل الواسطة بين العموم والخصوص الاجمالي في موارد تعلق الحكم
على العام فيمكن ان يتأتى الظن بالتخصيص بخلاف كثرة تعارض الاخبار فانها غير مفروضة بالترجيح ولا ينحصر الضد فلا يمكن
الظن بالخلاف بالظن بضد مخصوص وقس على كثرة تعارض الاخبار كثرة تعارض الجرح والتعديل فانها على القول بثبوتها
لا يتجاوز عن افادة الشك فيل الفحص ولا مجال لافادتها للظن بالعدم بالظن بضد مخصوص بقي ان السيد السند
النجفي قد انكر ثبوت المجاز المشهور تعليلا بان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر منه المعنى المجازي كان حقيقة والا
لم يؤثر في فهم المعنى وان التفات السامع اليه مما يحكم به الوجدان ووجود شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات
والملاحظة مجرد فرض لا تحقق له وهو مقتضى ما حكيه السيد السند المحسن الكاظمي عن بعض الناس من انكار التعارض
بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح استنادا الى انه ان بلغ المعنى المجازي الى ربما ان المعنى الحقيقي مجازيا والمعنى
المجازي حقيقيا فلا تعارض وان لم يبلغ الى ذلك بل كان المتبادر هو الحقيقة فلا شهرة في الحقيقة فلا تعارض
لكنك خبير بانه ان كان المقصود بالانكار هو عدم الوجود كما هو الظاهر فهو مستلزم للطفرة وما ذكره السيد
السيد السند المشار اليه من ان ما يتحقق من الاشتهار الغير البالغ حد التبادر المعنى من نفس اللفظ لا يؤثر
في فهم المعنى ولو مع التفات السامع اليه وما يؤثر فيه معه لا يتحقق ظاهر السقوط وان كان المقصود سرعة
الانتقال فله وجه ومع هذا ربما حكم بعض بمنافاة الانكار من السيد السند النجفي مع ما حكم به في باب الاطلاق
بالنسبة الى الفرد الشايع من تبادر اظهر افراد اللفظ واشهرها بالقياس الى اطلاق اللفظ لا يقتضي النقل له
ولا يوجب الوضع كيف لا وجميع الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية يتبادر منها الافراد الشائعة المتعارفة
لما يتفق ان يكون افراد الكلي متساوية في الظهور والتبادر والفهم بل الغالب الاختلاف فيها في ثلاث كساء
عشرها انه ربما يكثر تخصيص العموم او تقييد الاطلاق في الاخبار بحيث يكون مقتضى الاستقراء في الاخبار
بطلان حكم العموم والاطلاق من اصله بملاحظة كثرة المخصصات والمقيدات مثلا مقتضى بعض الايات على
بعض التفاسير في الاخبار وطائفة من الاخبار وجوب الوفاء بالوعد لكن مقتضى طائفة من الاخبار الواردة
في طائفة من الوعد عدم الوجوب والظاهر عدم مداخلة الخصوصية فمقتضى الاستقراء في الاخبار عدم
وجوب الوفاء بالوعد على الاطلاق وتفصيل الحال موكول الى ما حررناه في الرسالة المعمولة في الشرط في
ضمن العقد وبالجملة فنقول انه يختلف الحال بالاختلاف القول باعتبار الظن الشخصي والظن النوعي يبنى على
العموم الا ان يكون الاستقراء راجعا الى دلالة الاشارة فانه ح يقدم الاستقراء على العموم واما على القول
باعتبار الظن الشخصي فيعمل بالاصل الا ان يكون الاستقراء راجعا الى دلالة الاشارة لكن يمكن ان يقال ان اختلاف
الحال بالاختلاف القول باعتبار الظن الشخصي والظن النوعي انما يتم لو كان الظن المشكوك فيه موجبا للشك
في الارادة او الظن بالتجوز واما لو احتمل التقية بناء على كون التقية من باب استعمال اللفظ في الموضوع له
من باب الكذب المجوز للمصلحة لو كان التقية في جملة الشائية كما لو كان العموم في الاخبار لا في الكتاب

فلا يبتنى الامر على الخلاف فى اعتبار الظن الشخصى او الظن النوعى اذ لا يتأتى العمل بالعموم بناء على اعتبار الظن النوعى
لاحتمال التقييد بل يبتنى العمل بالعموم بناء على ذلك على اشتراط الظن بمطابقة المضمون للواقع فى العمل بالرواية نعم
بناء على اعتبار الظن الشخصى يعمل بالاصل ايضا الا ان العمل بالاصل بناء على اعتبار الظن الشخصى فيما لو لم يحتمل التقييد
فى موارد ارتفاع الظن الشخصى بمعارضة الظن المشكوك فيه من جهة عدم ثبوت الحكم بتبع عدم ثبوت المراد واما
لو قيل بكون التقييد ابعد عنده ودار الامر بينهما وبين المجاز فالامر على القول باعتبار الظن النوعى كما مر واما على
باعتبار الظن الشخصى فيعمل بالاصل ايضا لكن مع حمل العام على التقييد ثم ان الكلام فى المقام انما يتأتى بناء على
عدم اخلال كثرة الاخراج باعتبار العموم والا فيسقط العموم عن درجة الاعتبار وحال الاستقراء على منوال ما
لو كان العموم منفردا اذ ثمرة الاستقراء اسقاط العموم عن درجة الاعتبار فلو كان العموم بنفسه ساقطا عن
درجة الاعتبار فلا حاجة فى الساقط الى الاسقاط كما انه يتأتى الكلام لو تحصل الظن بالاستقراء بالتفحص فى
طائفة غير كثيرة من الاخبار الخاصة كما ان صاحب الحدائق تمسك بالاستقراء فى باب الحرمة فى الشبهة المحصورة
مع كون افراد الاستقراء اربعة بقى انه ربما يتوهم ان مقتضى قضاء الاستقراء عدم ثبوت حكم العموم من اصله
قضاء كثرة التقييدات بالنسبة الى اطلاقات الكتاب فى باب الصلوة وغيرها بعدم وجوب الواجب من اصله ويندفع
بان المدار هنا على اخراج الفرد ومخالفة الخاص للعام بالنفى والاثبات بكون النفى نفيا والمدار فى كثرة تقييدات اطلاقات
الكتاب على اظهار الجزئية والشرطية والمانعية فلا يخرج فرد حتى يقتضى الاستقراء فى الافراد الخارجة عدم ثبوت
الاصل حكم العموم **سابع عشرها** انه ربما يتوهم لزوم القول بعدم اعتبار الظن بالبقاء على القول بحجية
الاستصحاب من باب اخبار اليقين بناء على اعتبار الظن النوعى ويندفع بان اعتبار الظن النوعى فى صورة الظن
بالخلاف كقيام الظن من الظنون التى لم يثبت اعتبارها على تخصيص العام او تقييد الاطلاق انما يتأتى فى صورة اتحاد
مفاد ظاهر اللفظ كالعموم والاطلاق والظن المشار اليه بان كانا فرعيين كما هو الحال فى العمومات والاطلاقات
والتخصيصات والتقييدات فى الاحكام الفقهية او كانا اصوليين كما لو قام الشهرة على عدم العمل بعموم اخبار
اليقين فى الشك فى اقتضاء المقتضى لو قلنا بالعموم كما هو الاظهر واما فى المقام فمفاد الظن بالخلاف مختلف الحال
مع مفاد اخبار اليقين لكون الاول فرعيا والثانى اصوليا فالامر من باب قيام الظن على عدم اعتبار الظن فى صورة
الظن بالبقاء فى باب الشك فى اقتضاء المقتضى بناء على حجية مطلق الظن لو كان الاستصحاب فى الحكم ونظير ذلك
انه لو وقع الشهرة فى خلاف خبر العدل فى المسئلة الفرعية تكون الشهرة معارضة لخبر العدل لاتحاد المفاد من
حيث افادة الحكم الفرعى لكن لا تكون الشهرة معارضة لمفهوم اية النبأ لافادة الشهرة للحكم الفرعى وافادة مفهوم اية النبأ
للحكم الاصولى اعنى حجية خبر العدل واما لو كان فى الموضوع من حيث التحصل فيتأتى التعارض بين عموم اخبار اليقين
وما دل على حجية الظن من حيث التحصل بناء على دلالة الدليل عليه وقد تقدم الاشارة اليه واما لو كان فى
الموضوع اللغوى اعنى الاوضاع فيتأتى التعارض بعد عموم اخبار اليقين وما دل على حجية الظن فى الاوضاع
ويمكن ان يقال ان ما ذكر انما يتم على القول بكون اخبار اليقين دليلا على حجية افراد الاستصحاب كأية النبأ
بالنسبة الى افراد خبر الواحد واما بناء على القول بكون كل فرد من افراد الاستصحاب فردا من افراد العام فيتأتى
التعارض بين اخبار اليقين والظن الغير المعتبر الا ان يقال انه لا تعارض بين اخبار اليقين والظن الغير المعتبر المقتضى لخلاف
الاستصحاب فى الحكم الفرعى اذ مقتضى الظن الغير المعتبر هو الحكم الواقعى ومفاد اخبار اليقين هو الحكم الظاهرى
فالتعارض باعتبار اقتضاء عموم اخبار اليقين عدم اعتبار الظن الغير المعتبر المخالف للاستصحاب فينعطف الامر على ما
ذكر وبعد ما مر اقول انه لو كان الاستصحاب فى الموضوع من حيث التحصل فالشك فى البقاء او الظن بالعدم انما يتعلق

بالموضوع

وهيهنا من جهة عدم ثبوت الحكم من جهة عدم ثبوت المراد

فى دفع ما ربما يتوهم

بالموضوع من حيث التحصل ولا مجال للعمل بالظن النوعي فيه كما يظهر مما ياتي فعدم اعتبار الظن بالبقاء لا يرتبط باعتبار
الظن النوعي في اخبار اليقين واما العمل بالظن بالزوال على فرض الحصول فيظهر الحال فيه بما سمعت نعم لو كان المشهور
عدم اعتبار نوع من انواع الاستصحاب فالعمل باخبار اليقين في النوع المذكور مبني على اعتبار الظن النوعي واما لو
كان الاستصحاب في الحكم وكان المشهور والهدى الحكم المخصوص الفرعي فيظهر الامر فيه بما سمعت واما لو كان الاستصحاب
في الامور اللغوية وكان المظنون عدم البقاء فيعد شمول اخبار اليقين للامور اللغوية فيظهر الحال فيه بما سمعت
وبعد هذا اقول انه لو قام الشهرة على خلاف الاستصحاب في المسئلة الفرعية فالشهرة انما تحكي عن الواقع فلا تخالف
مفاد اخبار اليقين لانها تبين حكم الظاهر فاعتبار الاستصحاب في الباب مبني على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف
بالنسبة الى الواقع نعم لو كان الشهرة حاكية عن الظاهر كما لو جرى المشهور على عدم اعتبار قسم من اقسام الاستصحاب
فاعتبار القسم المذكور من الاستصحاب مبني على اعتبار الظن النوعي وفي نظير ذلك انه لو وقع التعارض بين استصحابين
ووقع الشهرة في البين فان كان الشهرة حاكية عن الواقع بان كان الشهرة مطابقة لمقتضى احد الاستصحابين بناء على
اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على القول بكون الشهرة المطابقة مرجحة لاحد الخبرين المتعارضين في الاشكال
في عدم ترجيح الشهرة المطابقة لاحد الاستصحابين وان كانت جارية على العمل باحد الاستصحابين اي كانت مثبتة
للحكم الظاهري فعليه المدار لانها توجب الظن بدخول احد الاستصحابين في اخبار اليقين وخروج الاخر عنها
ثامن عشرها انه قد بنا في الكلام في اعتبار الظن الشخصي والظن النوعي في باب الخبر الصحيح من حيث الظن بالصدور
وقد تقدم الاشارة اليه وكذا في باب الاستصحاب بناء على اعتباره من باب الظن النوعي او الظن الشخصي حيث ان
مقتضى صريح شيخنا البهائي في الحبل المتين ان المدار على الظن الشخصي بل هو الظاهر من غيره لكن حكى بعض اصحابنا
تارة ان المدار في كلام القدماء على الظن النوعي واخرى حكى ان المدار في كلام القائلين باعتبار الاستصحاب من
الخاصة والعامة على الظن النوعي قال فانهم لا يعتبرون الظن الفعلي حتى يكون حكم المستصحب الواحد كالجنون والارتداد
مختلفا باختلاف الموارد الشخصية وكذا في باب اصالة صحة فعل المسلم بناء على اعتباره من باب الظهور كما حكى الالتفات
اليه في اعتباره عن جماعة بل الاكثر حيث ان الظاهر من الظهور هو الظن الشخصي لكن مقتضى كلام الفاضل في تعليقات
الروضة ان المدار على الظن النوعي حيث حكى ان الاصحاب كثيرا ما يقدمون مدعي صحة العقد على مدعي فساده
ويقولون ان الظاهر من حال المسلم صحة عقده لظهور ان الظهور المذكور لا بد ان يكون من باب الظن النوعي قضية
وقوع التنازع وتطرق الشك استقر الا ان يقال ان الغرض الظن الشخصي باعتبار انجرار الشك اليه يكون الشك
بدويا وبالنظر الى ما يقال ان المشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب لكن نقول ان انجرار الشك الى الظن محل الشك وكذا في
باب التقليد بناء على اعتباره من باب الظن وكذا في باب سوق المسلمين بالنسبة الى الظن بالتذكية وقد حررنا الكلام
فيه عند الكلام في اصالة عدم التذكية في البشارات تاسع عشرها ان اعتبار الظن النوعي لا بد فيه من التعبد
غير العمل بالظن كيف لا ولا ظن مع الشك فضلا عن الظن بالخلاف فلا بد فيه من قيام الدليل عليه غير العقل وطريقة
العقلاء لعدم وفاء شيء منهما باعتبار الظن النوعي وان امكن اثبات اعتبار الظن النوعي بالعقل بدعوى عسر الظن
الشخصي بعد حكم العقل باعتبار الظن بناء على استقلال العقل بقبح التكليف لعسر على الاطلاق او في خصوص
مورد حكم العقل باعتبار الظن والدليل الدال على الاعتبار قد يختص بصورة الشك ولا يعم صورة الظن
بالخلاف وقد يعم صورة الظن بالخلاف فلا بد من ملاحظة مقدار مدلول الدليل الدال على الاعتبار وليس حال
الدليل المذكور في جميع الموارد على وتيرة واحدة لكن عمدة الدليل الدال على الاعتبار في موارد دعوى اعتبار
الظن النوعي انما هي الاجماع بل لا يبعد من قيام النص على اعتبار الظن النوعي اثر في الموارد والفرق بين اعتبار الظن

في ابتناء الكلام في موارد على الظن الشخصي او النوعي

في ان اعتبار الظن النوعي لا بد فيه من التعبد

النوعي

فی ان عدم اعتبار بعض اجزاء النص هل یقتضی عدم اعتبار سائر الاجزاء ام لا

النوعی والتعبد الصرف ان المدار فی اعتبار الظن النوعی علی ملاحظة الوصول الی الواقع ولو فی بعض الاحیان بخلاف التعبد الصرف فانه لیس الملحوظ فیه الوصول الی الواقع راسا العشرون ان عدم اعتبار بعض اجزاء النص وربما یعبر عنه باشتمال الحدیث علی ما لا نقول به هل یقتضی عدم اعتبار سائر الاجزاء ام لا یمکن ان یقال انه یتعین القول بالاخیر بناء علی اعتبار الظن النوعی فالکلام فی المقام انما یتاتی بناء علی اعتبار الظن الشخصی الا ان یقال انه انما یتم لو کان اختلال بعض الاجزاء موجبا للشک فی دلالة سائر الاجزاء واما لو کان موجبا للشک فی المطابقة للواقع او کان موجبا للشک فی الدلالة والمطابقة معا فکما یتاتی الکلام بناء علی اعتبار الظن الشخصی کذا یتاتی بناء علی اعتبار الظن النوعی لکن علی الاخیر الغرض من الکلام فی المقام انما هو البحث عن خصوص حال الظن بالمطابقة للواقع فعلی تقدیر عدم اقتضاء لخلل بعض الاجزاء اختلال سائر الاجزاء یتاتی اعتبار الدلالة لفرض حصول الظن الشخصی واما علی تقدیر الاقتضاء فلا یتم اعتبار دلالة سائر الاجزاء لفرض الشک فی المطابقة للواقع وبالجملة یتاتی الکلام تارة فی جواز اختلال بعض الاجزاء مع عدم اختلال سائر الاجزاء واخری فی ممانعة اختلال بعض الاجزاء عن الظن بالدلالة او الظن بالمطابقة مع الواقع علی سبیل منع الخلو فی سائر الاجزاء وعدم الممانعة نظیر انه فی باب خروج السبب عن حکم العام یتاتی الکلام تارة فی جواز خروج السبب عن حکم العام مع دخول سائر الافراد تحته واخری فی ممانعة خروج السبب عن الظن بجریان حکم العام فی سائر الافراد فمقتضی ما ذکره فی المدارک عند الکلام فی النزح لسقوط الحمار او البقرة من ان العمل ببعض اجزاء النص واسقاط الباقی غیر معقول هو القول بعدم جواز اختلال بعض الاجزاء مع عدم اختلال سائر الاجزاء وهو مقتضی کلام غیر واحد کالمحدث القاشانی فی الوافی فی باب الاستنجاء والفاضل التستری فی بعض تعلیقات التهذیب فی باب صفة التیمم واحکام المحدثین فی شرح عبارة المقنعة وان کان المحدث جنیا هو القول بممانعة اختلال بعض الاجزاء عن الظن بالدلالة او الظن بالمطابقة مع الواقع علی سبیل منع الخلو فی سائر الاجزاء لکن هذا هو القدر المتیقن من مقالتهما والا فیمکن ان یقولا بامتناع اختلال بعض الاجزاء مع عدم اختلال سائر الاجزاء والتحقیق انه اما ان یکون بعض الاجزاء الغیر المعتبر خالیا عن الارتباط مع سائر الاجزاء او یکون مرتبطا معه اما علی الاول فاختلال بعض الاجزاء لا یمانع عن الظن فی سائر الاجزاء مطلقا لا بحسب الدلالة ولا بحسب المطابقة مع الواقع فضلا عن امتناع اختلال بعض الاجزاء مع عدم اختلال سائر الاجزاء کیف لا ولیس اختلال بعض الاجزاء اشد من خروج بعض افراد العام فکما ان عدم اعتبار العام فی بعض الافراد لا یوجب عدم اعتباره فی سائر الافراد بناء علی حجیة العام المخصص فیما بقی کما هو المشهور المنصور فکذا عدم اعتبار بعض الاجزاء لا یوجب عدم اعتبار سائر الاجزاء مع عدم الارتباط فی البین بل لو کان عدم اعتبار بعض الاجزاء موجبا لعدم اعتبار سائر الاجزاء للزم عدم اعتبار سائر روایات من کان بعض روایاته او بعض اجزاء روایته غیر معتبر بل قد حکی بعض الاصحاب تدیدن الاصحاب جار علی العمل بالخبر مع عدم اعتبار بعض اجزائه فی جمیع المواضع خصوصا المتقدمین حیث یستدلون بالاخبار المشتملة علی احکام کثیرة محمول بعضها علی الکراهة والاستحباب او التقیید او التخصیص وناهیک ملاحظة کتب الشیخ خصوصا التهذیب قال بل الظاهر انه لا محیص ولا مناص منه اذ قلما یوجد خبر معمول به بجمیع اجزائه وان وجد فی کتب المتاخرین المقطعین للاخبار الذاکرین فیها موضع الحاجة کما یشهد به الرجوع الی ماخذها واما علی الثانی فاما ان یکون الارتباط بالعلیة او غیرها اما علی الثانی فاختلال بعض الاجزاء یوجب اختلال ما یرتبط به بلا اشکال بل یمتنع اختلال بعض الاجزاء مع عدم اختلال ما یرتبط به واما علی الاول فاما ان یکون الاختلال فی المعلول کما لو قیل حرمت الخمر لاسکارها وکان الخمر حلالا مع اسکارها

واما ان

واما ان يكون الاخلال في العلة كما لو قيل حرمت الخمر لاسكارها مع عدم اسكار الخمر او عدم اقتضاء الاسكار فيها للحرمة او وجود المانع عن اقتضاء الاسكار فيها للحرمة واما ان يكون الاخلال في العلة والمعلول كما لو قيل حرمة الخمر لاسكارها وكان الخمر حلالا لا مع عدم اسكارها او عدم اقتضاء الاسكار فيها للحرمة او وجود المانع عن اقتضاء الاسكار فيها للحرمة واما ان يكون الاخلال في التعليل والمقصود به ما لو كان العلة غير مربوطة بالمعلول وان كان مضمونها في نفسه خاليا عن الاخلال ومنه تعليل استحباب ان ياتي الرجل اهله في اول ليل من شهر رمضان في بعض الاخبار بقوله سبحانه احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم لعدم دلالة الاية على الاستحباب خصوصا في خصوص الليلة الاولى بل غاية الامر الدلالة على الجواز في عموم الليالي اما الصورة الاولى فقد وجب عدم اعتبار المعلول فيها عدم اعتبار العلة في الجملة بل بالكلية لو قلنا بان العلة مختصة في العلية للمعلول واما عموم العلة فهو من باب الامر الخارج سواء كان من باب حكم العقل او اضمار الكبرى لكن عدم اعتبار العلة في مورد التعليل يوجب عدم اعتبارها بالكلية فالقول بان عدم اعتبار المعلول لا يوجب عدم اعتبار العلة عليل غاية العلة لكن يتاتى الكلام في ان عدم اعتبار العلة في مورد التعليل يقتضي عدم العموم للعلة ام لا وشرح الحال فيه موكول الى محله واما الصورة الثانية فيتاتى فيها الكلام تارة في ان عدم اعتبار العلة يوجب عدم اعتبار المعلول ام لا والاظهر الاول قضية اختلال الفرع باختلال الاصل واحتمال وجود علة اخرى في الباب لا يوجب الظن بالمعلول لاصالة مطابقة للواقع واخرى يتاتى الكلام فيها في ان عدم عدم اعتبار العلة يوجب عدم العموم لها ام لا واما الصورة الثالثة فقد وجب عدم اعتبار المعلول فيها عدم اعتبار العلة في الجملة او بالكلية مضافا الى ان المفروض عدم اعتبار العلة في مورد التعليل فينحصر الكلام في ان عدم اعتبار العلة يوجب عدم العموم لها فشرح الحال ايضا موكول الى ما حررناه في محله ولا فرق في ذلك بين ما لو كان الخمر حراما مع عدم اسكارها وما لو كان حلالا لعدم اقتضاء الاسكار فيها للحرمة او وجود المانع فيها عن اقتضاء الاسكار للحرمة لاطراد عدم اعتبار التعليل في المورد الثالثة الا ان الفرق ان عدم اعتبار العلة في الاول بحسب الموضوع وفي الاخيرين بحسب الحكم واما الصورة الاخيرة فيتاتى فيها الكلام في ان عدم اعتبار العلة في مورد التعليل يوجب عدم اعتبار العلة والمعلول كليهما او احدهما او لا بل يتاتى فيها الكلام في ان عدم اعتبار العلة يوجب عدم اعتبار العموم ام لا والظاهر ان عدم اعتبار التعليل يقتضي عدم اعتبار المعلول دون العلة بل عدم اعتبار العلة في مورد التعليل يقتضي ايضا عدم اعتبار المعلول دون العلة بل عدم اعتبار العلة في مورد التعليل ولا يذهب عليك انه لو لم يكن العلة حجة بان ثبت اطراد الحكم المعلل في صورة انتفاء العلة فليس هذا من باب عدم اعتبار العلة في مورد التعليل كما ان المدار في عدم اعتبار الجواب في مورد السؤال على عدم اعتبار منطوق الجواب وتمام تطهير الكلام فيما لو كان بعض اجزاء النص معارضا لبعض اخر مع رجحان الاخر او تساويهما او كان بعض اجزاء النص معارضا ببعض اجزائه الاخر من حيث جواز التمسك بما عداهما ثم انه لو تعدد الجزء الغير المعتبر فتعدده يوجب ضعف سائر الاجزاء وعلى حسب مزيد تعدد المتعدد الغير المعتبر يزيد ضعف سائر الاجزاء حتى يصل الامر الى ان يصير سائر الاجزاء مظنون الكذب ومن ذلك ما صنعه العلامة في المنتهى حيث قدح في الاسناد الى ابن سليمان ابن جعفر قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم في شهر رمضان واستنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له فطر مثل الاكل والشرب والنكاح مستند على الافطار في باب الغبار بانه اشتمل على احكام لم يثبت لكنه استند اليها عليه في التذكرة والمختلف لعلهما

فيما لو كان بعض اجزاء الدعاء المخصوص ببعض الاوقات غير مناسب للبعض المخصوص

فى الخلاف والمبسوط والنهايه وغيرها وكذا المحقق فى الشرايع والنافع والعلامه فى الارشاد والتلخيص والتحرير و
غيرهم فى الحكم بذلك ومقصوده بالاحكام الغير الثابته هو الحكم بالافطار فى التمضمض والاستنشاق والافضا
فى الكفاره على خصلة واحدة وكذا شم رائحه الغليظة على ما ذكره فى المدارك والذخيره وكذا مجمع الفائده كما
يظهر مما يأتى بعيد هذا لكن الاخير عبر بالرائحة المكروهه لكنه يضعف بصير المقنعه والنهايه والوسيلة و الغنية
الى القول ببطلان الصوم لشم الرائحه الغليظة بل قد ادعى فى الاخير الاجماع على ذلك ومقصوده من عدم الثبوت
ثبوت العدم اعنى مخالفه الاجماع وان كان عدم الثبوت اعم من ثبوت العدم اذ مجرد عدم الثبوت غير قابل
للقدح به مع انه كرر فى المدارك القدح بالاشتمال على احكام مخالفه للاجماع وبه قدح فى الذخيره والمجمع
فالظاهر ان مقصوده من عدم الثبوت ثبوت العدم وعلى خلاف ذلك اعنى تعدد الجزء الغير المعتبر اشتمال النص على
طائفه من الاحكام المعتبرة فضلا عن اعتبار اكثر احكامه فانه يوجب اعتبار الباقى على ما يقتضيه استثنا الواحد الوا
ره فى انجبار ضعف سند ما رواه فى الخصال وهو مشتمل على اربعماة حكم استدلالا به على ما هو يدل عليه
من اعتبار الاستصحا الى اعتبار اكثر احكامه لكنه مدخول بان اعتبار الحكم لا يستلزم الصدق لنسبته من
الراوى الى المعصوم ولا ظاهرا فيه فضلا عن صدق نسبته الراوى الى الراوى المروايه اوعن راو اخر فاعتبار
اكثر الاحكام لا يوجب الظن بصدق الراوى فى نسبته الاكثر الى المعصوم فضلا عن الظن بصدقه فى نسبته ما عدا ذلك عن المعصوم
اليه عليه السلام ثم انه يمكن ان يتوهم الفرق بين ما لو كان الجزء المختل متصلا بسائر الاجزاء كما هو الغالب فى
اختلال بعض اجزاء النص وما لو كان الجزء المذكور منفصلا عن سائر الاجزاء كما لو روى الراوى كلاما من الامام عليه
السلام فقال ثم قال وروى كلاما مختل الحال كما فى الحديث المعروف لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت
والقبلة والركوع والسجود ثم قال والقراءة سنه والتشهد سنه ولا ينقض السنه الفريضه باختلال اختلال الجز
المختل باعتبار سائر الاجزاء فى القسم الاول على القول باختلال الجزء المختل باعتبار سائر الاجزاء وعدم اختلال الذيل بل
باعتبار الصدر فى القسم الثانى ويندفع بان المفروض ارتباط الذيل بالصدر فالمجموع من الصدر والذيل رواية
واحدة مع ان الظاهر كون الامر من باب المسامحه فى التعبير من الراوى فيكون الذيل متصلا بالصدر فى كلام الامام
الامام عليه السلام ثم من قبيل ما لو كان بعض اجزاء النص غير معتبر ما لو كان بعض اجزاء الدعاء المخصوص ببعض الاوقات المخصوصة
غير مناسب للبعض المخصوص المشار اليه من الاوقات منه ما روى عن مولينا سيد السجاد ومولينا الباقر عليهما
السلام من دعاء ايام شهر رمضان اذ فيه ثانية ووفقنى فيه لليلة القدر التى هى خير من الف شهر واخرى اسئلك
بسم الله الرحمن ان كنت قضيت فى هذه الليلة تنزل الملائكة والروح فيها وثالثه وان لم تكن قضيت تنزل الملائكة
والروح فيها ورابعه اللهم انى اسئلك ان تصلى على محمد وال محمد وان تجعل فيما تقضى وتقدر من الامر المحتوم
فى ليلة القدر من القضاء الذى لا يرد ولا يبدل لحيث انه لا يناسب اليوم الاخر من شهر رمضان اعنى اليوم التا
والعشرين لو كان شهر رمضان ناقصا واليوم الثلثين لو كان شهر رمضان كاملا او على القول بعدم انتقاص
شهر رمضان كما جرى عليه الصدوق فى الخصال ونقل انه مذهب خواص الشيعه واهل الاستبصار منهم
وان القول بان شهر رمضان يصيبه النقصان والتمام مذهب ضعفة الشيعه وايضا لا يناسب ذلك مع الايام
المتاخرة من الليالى الافراد على القول باستتار ليلة القدر فيها وكذا على كثير من اقوال العامة نعم يناسب ذلك
مع القول باستتار ليلة القدر فى تمام السنه وكذا مع القول بكون ليلة القدر هى الليلة الاخيرة من شهر رمضان
كما هو مقالة بعض العامه لو دعى بالدعاء المذكور قبل اليوم الثلثين على تقدير كمال شهر رمضان او على القول بعدم
نقصان شهر رمضان او قبل اليوم التاسع والعشرين على تقدير نقصان شهر رمضان لكن على القول الاخير لا يخلوا

الدعاء

الدعاء المذكور عن الاختلال بالكلية وقد ذكر بعض الاعلام انه ذاكر الاشكال المذكور مع السيد السند المحسن
الكاظمي وذكر انه كان يترك الدعاء المذكور منذ مدة طويلة في اليوم الثالث والعشرين من شهر رمضان الى آخر
الشهر واما الحمل على التقية فهو بعيد لبعد التقية في الدعاء ولا سيما في طول الزمان حيث ان الظاهر مداومة
الامامين الهمامين عليهما السلم على الدعاء المذكور ولا سيما مع تعدد الامام الهمام عليه السلم ولا سيما في الخلوة ولا سيما
مع ندرة القائل بالقول المذكور ونظير ذلك ما روي في دعاء اليوم السابع والعشرين من شهر رمضان وهو اللهم
ارزقني فيه فضيلة ليلة القدر وصيّر فيه اموري من العسر الى اليسر واقبل معاذيري وحط عني الوزر يا رؤفا بعباده
الصالحين ونقل العلامة المجلسي ان الكفعمي ذكره في اليوم السابع والعشرين وذكر انه لا يبعد كون الدعاء المذكور
في اليوم الثالث والعشرين انسب وربما يتوهم انه نظير ذلك ما روي عن الصادق ع في وداع شهر رمضان في الليلة
الاخيرة من قوله ع ولا تجعله آخر وداعي شهر رمضان ووداع خروجي من الدنيا ولا آخر عبادتك فيه ولا آخر صومي
لك وارزقني العود فيه ثم العود فيه برحمتك يا ولي المؤمنين ووفقني فيه لليلة القدر واجعلها لي خيرا من
الف شهر ويندفع بان الضمير المجرور في قوله عليه السلم ووفقني فيه عائد الى شهر رمضان العائد لا الى شهر
رمضان الحاضر كما هو مبنى التوهم المذكور حادي عشرها انه ربما يتوهم ابتناء تعارض الخبرين على اعتبار
الظن النوعي لعدم اعتبار شيء من الخبرين بناء على اعتبار الظن الشخصي لفرض عدم حصول شرط اعتبار شيء من
الخبرين قضيته ان المفروض عدم افادة شيء من الخبرين للظن الشخصي ويندفع بان المدار في اعتبار الظن النوعي لو كان
الشك مستندا الى وجود الامر المعتبر على الشك في المراد باللفظ حقيقة ومجازا مع كون المراد بالمعتبر الموجود حقيقة
سواء كان المراد باللفظ المذكور حقيقة او مجازا او كون المعتبر الموجود مشكوكا فيه بحسب الموضوع له كما تقدم
مع ثبوت صدور كل من اللفظ المذكور والمعتبر المذكور كما هو المفروض وعدم ابتناء شيء منهما على التقية فالمدار
في اعتبار الظن النوعي فيما لو كان الشك بواسطة وجود الامر المعتبر على اصلاح الحال بالقول باعتبار الظن النوعي
في مقام الاجتهاد بخلاف اعتبار الظن الشخصي فانه لا يصلح الحال في مقام الاجتهاد بل لا بد من التوقف في مقام
الاجتهاد والعمل بالاصل في مقام العمل وفي تعارض الخبرين لا مجال لاصلاح الحال بالعمل بالظن النوعي لتعارض
الظن النوعي في الطرفين لو اريد اصلاح الحال بالتصرف في اللفظ من باب الجمع واحتمال التقية في كل من الخبرين
وكذا احتمال عدم الصدور في كل منهما وبوجه آخر لا بد على القول باعتبار الظن النوعي من القول باعتبار
الظنون الخاصة بناء على كون المدار في القول باعتبار مطلق الظن على عدم جعل الطريق كما هو الغالب في
هذا القول ويظهر الحال بما تقدم فلا مجال لاعتبار واحد من الخبرين المتعارضين فعلا بناء على اعتبار الظن
النوعي لعدم شمول شيء من العمومات للفردين من المتعارضين المتعارضين كما انه لا مجال لاعتبار واحد من
الخبرين المتعارضين بناء على اعتبار الظن الشخصي غاية الامر انه بناء على اعتبار الظن الشخصي يكون لعدم اعتبار
شيء من المتعارضين وجه آخر غير عدم شمول العام لشيء من الفردين المتعارضين اعني عدم حصول الظن
الشخصي من شيء من المتعارضين فلعدم اعتبار شيء من المتعارضين بناء على اعتبار الظن النوعي وجه واحد
اما بناء على اعتبار الظن الشخصي فله وجهان وبوجه ثالث المدار في النزاع المبحوث عنه على ابتلاء القائل باعتبار
الظن الشخصي في مقام الاجتهاد لتوقفه فيه واستراحة القائل باعتبار الظن النوعي في مقام الاجتهاد وقضيته
عمله بظاهر الحقيقة وفي تعارض الخبرين لا بد من التوقف لكل من القائل باعتبار الظن الشخصي والقائل باعتبار
الظن النوعي ولكل منهما الداء والابتلاء فلا مجال للطرفين للنزاع في اعتبار الظن الشخصي والظن النوعي في تعارض الخبرين
ولا مجال للقول باعتبار الظن النوعي فيه ومع ذلك لو كان لاحد الخبرين المتعارضين بنفسه راجح الدلالة لتمامية

في دفع توهم ابتناء تعارض الخبرين على اعتبار الظن النوعي

الى الآخر

الى الاخر فلا مجال للعمل بمرجوح الدلالة لاعتبار الظن فى راجح الدلالة اذ لو قام الظن المعتبر خلاف ظاهر المعنى الحقيقى يبنى على المعنى المجازى ولو على القول اعتبار الظن النوعى فان هذه الصورة خارجة عن محل النزاع كما مر ومع هذا لو كان احد الخبرين راجح الدلالة على الاخر بواسطة الاعتضاد بالشهرة فلا يقول احد بلزوم العمل بمرجوح الدلالة غاية الامر انما هى القول بالتخيير والقائل باعتبار الظن النوعى يعمل بظاهر الحقيقة مع قيام الظن المستند الى الشهرة على ارادة المعنى المجازى على وجه التعيين وهذا الوجه يطرد فى الصور بين الاخيرتين ومع هذا قد يكون احد الخبرين المتعارضين راجح السند بواسطة الاعتضاد بالشهرة ولا مجال لاعتبار الظن النوعى المعنون فيه لاختصاص النزاع فيه بظاهر الدلالة على المعنى الحقيقى وعدم اطراده فى السند وان تأتى فى السند فى صورة صحته نزاع اخر غير معروف كما مر ومع هذا قد يكون احد الخبرين المتعارضين راجح المضمون بواسطة الاعتضاد بالشهرة ولا مجال لاعتبار الظن النوعى المعنون فيه لاختصاصه بالدلالة على المعنى الحقيقى كما سمعت وكون الرجحان والمرجوحية فى ذلك بالنسبة الى المطابقة مع الواقع وقد تقدم الكلام فى باب الظن بالمطابقة مع الواقع وقد تقدم الكلام فى باب الظن بالمطابقة مع الواقع لكن الكلام المتقدم انما هو فى صورة التعارض فلم يبق مورد من موارد تعارض الخبرين مرتبطا بالنزاع المعنون المعروف بل عدم ارتباط مورد واحد من تعارض الخبرين بذلك النزاع يكفى فى عدم ارتباط تعارض الخبرين بذلك النزاع اذ لا يقول احد بارتباط بعض موارد تعارض الخبرين بذلك النزاع دون بعض ومع هذا تعارض الخبرين ان يرجع الامر فيه الى الجمع فلا مجال فيه لاعتبار الظن النوعى لرجوع الامر الى الظن الشخصى فى كل من المتعارضين ولو كان الجمع بالتصرف فى كل من المتعارضين وان كان احدهما راجحا والاخر مرجوحا فالرجحان اما فى دلالة احد الخبرين بنفسه او بواسطة الشهرة مثلا او فى سند احد الخبرين او فى مضمونه ولا يجرى القول باعتبار الظن النوعى فى شىء منهما كما يظهر مما سمعت نفا وان كان الخبران متعادلين فيبنى على التخيير ولم يقل احد ممن قال باعتبار الظن النوعى فى موارد اعتباره بالتخيير بل اما ان يعمل بظاهر الحقيقة فى بعض الموارد ويعمل بالاصل فى بعض اخر كما لو كان الشك فى ارادة المعنى الحقيقى بواسطة الشك فى ممانعة الامر الموجود المعتبر كما هو مقتضى التوقف من بعض الفحول كما يظهر مما مر ثانى عشر انها ان القول باعتبار الظن النوعى يختص باشتباه المراد والمقصود وبعبارة اخرى يختص بالشبهة الحكمية كما هو مورد البحث فى اصل العنوان ويطرد فى اشتباه الموضوع مثلا لو قيل اكرم العلماء الا الفساق وتردد امر شخص بين الفسق والعدالة يعمل بالعموم بناء على القول باعتبار الظن النوعى ويعمل بالاصل بناء على القول باعتبار الظن الشخصى ويعمل بالاصل على القولين ومورد العنوان ما لو خصص العام او قيد المطلق وشك فى فرد من باب الشبهة الموضوعية بين كونه من الخارج وغيره اشتباها بالذات كما لو قيل اكرم العلماء الا زيدا وشك فى شخص عالم بين كونه زيدا وعمرا او اشتباها فى الوصف كما لو قيل اكرم العلماء الا الفساق وشك فى شخص عالم بين عدالته وفسقه واما لو شك فى دخول فرد فى العام مع عدم ثبوت التخصيص كما لو قيل اكرم العلماء وشك فى كون زيد عالما فالظاهر انه لا يقول احد بالعمل بالعموم فيه فالنزاع فى المقام اخص من النزاع فى اصل العنوان لكون النزاع فى المقام فى بعض اقسام الشبهة الموضوعية وعموم النزاع فى اصل العنوان للشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية والمقصود بالشبهة الحكمية ما اشتبه الحكم فيه من دون اشتباه فى الموضوع فى قبال الشبهة الموضوعية من باب العقد الاضافى والا فالاشتباه فى الحكم فى الشبهة الحكمية انما يكون باشتباه من اشتباه المراد او الموضوع له وبالجملة ربما حكى دعوى الشهرة على الاختصاص وربما يستظهر من طريقة الاخباريين القول بالاطراد حيث انهم يتكرون حجية الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية ويتوقفون الحكمية

انفراد الخبر ولا يطرد فى صورة

في الشبهة الموضوعية

في العمل تمسكاً بعموم العام لكنك خبير بأن العموم الافرادي إنما يأتي في جانب العرض اي يجري في الافراد ولا يأتي في جانب الطول اعني ما لو كان الشك في اطراد الحكم بواسطة عروض بعض العوارض فالتمسك إنما هو بإطلاق العام في جانب العرض بالنسبة الى عروض العوارض لكنه لا يخرج عن التمسك بالاطلاق ومن باب العمل بالظن النوعي وهو مقتضى ما جرى عليه جماعة كالمقدس وصاحب الذخيرة والمحقق القمي في بعض الجواب عن السؤال من الاستدلال على جواز الصلوة فيما شك في كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه بالاطلاق وكذا ما عن العلامة من الحكم بالضمان بالنسبة الى اليد المشكوك كونها عادية او امانية تمسكاً بعموم النص المعروف على اليد ما اخذت حتى تؤدي وكذا ما عن بعض فقهاء الاواخر من التمسك بعموم اوفوا بالعقود على اثبات الصحة في بعض العقود المشكوك صحته كما لو شك في انه من بيع ما يملك او ما لا يملك وكذا ما عن بعض المحققين في الماء المشكوك كريته وعدمها من غير سبق علم باحدهما من الحكم بالانفعال عند ملاقاته للنجاسة وربما استظهر من الشهيد في الروضة القول بذلك حيث انه احتمل في كتاب المواريث جواز قتل الخنثى كالرجل بالارتداد نظراً الى عموم قوله صلى الله عليه وآله من بدل دينه فاقتلوه بناء على عدم خروج الخنثى من الطبيعتين وهو كما ترى لظهور منافاة لسانه الظهور مع الاحتمال نعم مقتضى الاحتمال المذكور من الشهيد القول منه باحتمال القول باعتبار الظن النوعي في الشبهة الموضوعية وربما ترائى القول بذلك مما صنعه بعض الفحول حيث انه بنى فيما لو شك في صدق المستثنى على شيء على دخوله في العموم كما لو قيل يحرم اكل الطين الا طين قبر الحسين عليه السلم وشك في صدق طين القبر على الطين الموضوع على القبر لكنك خبير بأن الامر فيه من باب الاشتباه في المراد والمقصود لا نظراً في الاشتباه في الخارج كما هو المدار في اشتباه الموضوع فلا مجال لكون الامر من باب الاشتباه في الموضوع بل الاشتباه في المقام من باب الاشتباه في المفهوم العرفي وعدم احرازه بخلاف ما لو فات الشهرة على ترك العمل بالعام في بعض افراده لكون المفهوم من اللفظ محرزاً فيه فالامر في المثال المذكور مندرج في الكلام في اصل العنوان كما يظهر مما مر وبوجه آخر يتردد المستثنى بين الاعم والاخص فيتطرق الاجمال في المراد بالمستثنى منه بناء على كونه من باب المجاز فالمراد بكل من المستثنى والمستثنى منه مشتبه الحال فمقتضى اعتبار الظن النوعي البناء في الخارج عن المستثنى منه على القدر المتيقن وهو الاخص والعمل بالعموم فيما عدا ذلك واما لو قيل اكرم العلماء الا الحجازي وكان العلماء بين الحجازي والتميمي فيثبت كون المراد بالعلماء بناء على كونه مجازاً بواسطة الاستثناء هو التميمي فالمراد بالمستثنى منه ظاهر فلو تردد فرد بين كونه حجازياً او تميمياً فالاشتباه في الموضوع فقط وربما يفصل نقلاً بين المخصص والمقيد اللفظي وغيره كالاجماع بجواز التمسك بالعموم والاطلاق في الاول وعدمه في الثاني وقد يفصل بين ما لو ثبت كون خروج الخارج من باب وجود المانع في الخارج او من باب انتفاء الشرط او شك في البين بعدم جواز التمسك بالعموم والاطلاق في الاخيرين دون الاول استناداً في جواز التمسك في الاول بأن بناء اهل العرف كافة على العمل بالخطابات بعد احراز المقتضي والشك في وجود المانع او مانعية الموجود وبأن بناء العقلاء على ترتيب المقتضي على المقتضي مع الشك في وجود المانع بمجرد احراز المقتضي ووجوده وبأن الظاهر قيام الاجماع على التمسك بالعمومات والاطلاقات مع الشك في مانعية الموجود كما يحكمون باستحقاق الفقير المشكوك كونه هاشمياً للزكوة بعد ثبوت اقتضاء الفقر ومانعية الهاشمية وليس هذا الامر الا من باب التمسك بالعمومات اذ لا يمكن احراز عدم المانع بالاصل ويحكمون بعدم حجب الخنثى لو كان مثنى للام تمسكاً بالعمومات الدالة على ان للام مع عدم الولد الثلث مع ان الشبهة مصداقية حيث انه ان ثبت كونهما اخوين ثبت الحجب وان ثبت كونهما اختين او اخاً واختاً لم يثبت الحجب ولا يمكن احراز احدهما بالاصل وعلى عدم جواز التمسك في الاخيرين بأن التمسك بالعام اما استناداً الى الظهور اللفظي

المتبع في جميع الالفاظ الحقيقية والمجازية او الى اصالة عدم التخصيص شيء من الامرين لا يصلح للتمسك في
المقام اما الاول فلان الظهور انما يتبع ويتمسك به اذا شك في مراد المتكلم من اللفظ وانه هل اراد المعنى الحقيقي
او المجازي مثلا لا في صدقه على المصاديق الخارجية فلو شك في المراد من الاسد امكن التمسك بالظهور في معناه
الحقيقي بعد عدم الاقتران بالقرينة وبالظهور في الرجل الشجاع عند الاقتران واما اذا ثبت المراد بالعلم او الظن
المعتبر المستند الى الظهور اللفظي وشك في صدقه على مصداق كالشك في ان هذا الحيوان اسد ام لا فلا مجال للتمسك
بالظهور فان الالفاظ غير موضوعة لمعرفة حال الموضوعات الخارجية بل لاستكشاف المعاني وتميز بعضها
عن بعض واما الثاني فاولا لان اصالة عدم التخصيص من الاصول اللفظية التي تعمل لاستكشاف المرادات لا
لتميز المصاديق الخارجية وثانيا لان التخصيص يتحقق فيما نحن فيه ولا يلزم من اجراء حكم الخاص في المشكوك فيه
مجازا وخلاف الظاهر زائدا على ما تحقق فلو قيل اكرم العلماء الا الفاسقين وشك في زيد العالم انه فاسق
ام لا فليس البناء على فسقه تخصيصا زائدا على القدر الثابت حتى يدفع باصالة عدمه وثالثا لان مرجع اصالة
عدم التخصيص الى اصالة عدم القرينة على الخروج ومن البين ان خروج المشكوك فيه لا يحتاج الى اقامة قرينة
اخرى غير ما اقامه اولا ورابعا لان الدليل الدال على ذلك الاصل قبح ارادة الحكيم خلاف الظاهر من غير قيام
قرينة وظاهر انه لا يمشي فيما لا يكون من شان المتكلم بيانه ومن الواضح ان تحقق الموضوعات ليس من شان
المتكلم بل له السكوت عن حالها بل اظهار الجهل بها فلو قال اقتلوا المشركين الا اليهودي مثلا فشك في
انسان انه يهودي ام لا وسئل المتكلم عن حاله فله اظهار الجهل بذلك فكيف يمكن التمسك بالاصل المستند
الى ما ذكر على دخول المشكوك فيه اقول ان الظاهر ان من بنى على التمسك بالعموم والاطلاق انما بنى فيما
ثبت تخصيص العموم وتقييد الاطلاق بالمتصل والمنفصل وتردد بين فرد دخوله في الخاص والمقيد او
دخوله في العام والمطلق كما لو قيل اكرم العلماء الا الفساق وتردد امر زيد بين الفسق والعدالة كما مر
او ثبت خروج الفساق في المثال المذكور عن حكم العموم بالاجماع واما لو لم يثبت التخصيص والتقييد كما لو قيل اكرم
العلماء وشك في كون زيد عالما فالظاهر ان احدا لا يقول بالتمسك بالعموم فيه كما تقدم فالكلام فيما ثبت كونه
من افراد العام او المطلق وتردد بين كونه من افراد الداخل او افراد الخارج ولا اشكال في عدم جواز التمسك
بالعموم والاطلاق في المقام بناء على اعتبار الظن الشخصي واما بناء على اعتبار الظن النوعي فالمدرك فيه الاجماع
كما تقدم لا الاستناد اليه ولو ادعى القائل باعتبار الظن النوعي الاجماع فيصح له استناده اليه في التمسك
بالعموم والاطلاق في المقام والوجوه المذكورة في باب عدم جواز التمسك بالعموم والاطلاق فيما لم يكن
المخصص من باب المانع مدفوعة بان مدار الظن النوعي كما تقدم على التعبد لا العمل بالظن واستكشاف المراد
بالظن كيف لا ولا ظن مع الشك فضلا عن الظن بالخلاف من الظنون التي لم يثبت اعتباره ولا باس بالتعبد في
العمل بمدلول اللفظ في باب الشبهة الموضوعية ومع ذلك الوجوه المذكورة مبتنية على التمسك بالعموم
واما التمسك بالاطلاق فلم يذكر حاله وليس التمسك به من قبيل التمسك بالعموم وليس من قبيل الظن اللفظي
بناء على كون المدار فيه على عدم ذكر القيد اذ المرجع الى العقل نعم بناء على كون الاستناد اليه من باب
اصالة الحقيقة فحال التمسك به حال التمسك بالعموم والظاهر ان ما ذكر في التمسك انما هو في صورة الشك
في التخصيص لا الشك في زيادة الشك في التخصيص لا الشك في زيادة التخصيص وهو مورد الحاجة في الموارد الفقهية
لثبوت التخصيص في العمومات الشرعية لعدم تعاهد مدرك للتمسك بالعموم بعد ثبوت التخصيص بل لم اظفر بذكر
مدرك له وانما حررناه في محله وهو حدث بتخيل اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة نعم فيما ذكرنا سابقا في تر

الاستدلال لاجمال الدعم التخصيص تصريح بان التخصيص متيقن في المقام الا انه ينافي عدم التفطن للتمسك بالعموم
في صورة تيقن التخصيص واما الاستدلال على جواز التمسك بالعموم والاطلاق في صورة كون المخصص من باب المانع
بنباء اهل العرف فهو محل المنع ولا ينتج المحذورات المذكورة في التمسك بالعموم والاطلاق في غير تلك الصورة وبما
سمعت يظهر حال الاستدلال ببناء العقلاء مع ان المذكور في الاستدلال ببناء العقلاء انما هو البناء في صورة الشك
في وجود المانع والكلام يعم صورة الشك في مانعية الموجود على انا نقول ان بناء العقلاء انما هو من باب
الاحتياط في موارد يحتاطون فيها من باب الاهتمام في جلب النفع ودفع الضرر دون غير تلك الموارد وليس البناء
من باب الاستناد الى المقتضى كيف لا والمفروض الشك في الاقتضاء ولا مجال للعمل بالمقتضى في صورة الشك تعبدا
كيف لا ولا مجال للتعبد في الامور العادية ولا سبيل غير الظن والتعبد بالعمل بالمقتضى فقد ظهر عدم شيء منهما
والاحتياط خارج عن العمل بالمقتضى واما التمسك بظهور الاجماع فبعد عدم الوثوق بنقل الاجماع عندي
غالبا فضلا عن نقل ظهور الاجماع يندفع بان الحكم باستحقاق الفقير المشكوك كونه هاشميا للزكوة يمكن
ان يكون من باب التمسك بالاصل بناء على عدم اعتبار الاصل المثبت للحكم بتوسط الواسطة حيث ان اصالة
عدم كونه هاشميا تثبت جواز اعطاء الزكوة اليه بلا واسطة واما اصالة كونه غير هاشمي لا يثبت جواز
اعطاء الزكوة اليه الا بتوسط الواسطة بين الهاشمي وغير الهاشمي فلا ينافي التعارض بين اصالة عدم كونه
هاشميا واصالة عدم كونه غير هاشمي ويمكن احراز عدم المانع بالاصل وبما سمعت يظهر الكلام في باب
الخنثيين وربما استدل من جانب القائل بجواز التمسك بالعموم والاطلاق بوجوه احدها ان الظاهر من اهل
العرف الحاق الفرد المشكوك فيه بالعام والمطلق اذ لو قال قائل كل كل رمانة الا ما هو من البستان الفلاني
فاذا وجدت رمانة وشك في انها من ذلك البستان او من غيره يأكل ولا يفهمون من هذا الخطاب في هذا
المقام الا كونه مقيدا بالعام وان الخارج ما علم كونه من ذلك البستان لا ما هو كذلك واقعا اقول ان انصراف
المستثنى الى المعلوم ممنوع بل انصرافه الى حال العلم ليس محل الاتفاق حتى يتجه التمسك بل العقل المشهور القول
بشمول اطلاق التكاليف لحال الجهل نعم الاظهر القول بالانصراف الى حال العلم لكن يتطرق الكلام بكون الدليل
اخص من المدعى لعدم اطراده فيما لو قيل مثلا يجوز اكل كل رمانة الا ما هو من البستان الفلاني بناء على
عدم انصراف الاطلاق في الجمل الخبرية الى حال العلم كما هو الاظهر وربما يورد عليه بانه خارج عن محل الكلام
اذ الشبهة حكمية على هذا التقدير وحجية العام فيه مما لا كلام فيه اذ يرجع هذا الكلام الى ان المتيقن
خروجه هو الفرد المعلوم واما المشكوك فيه فحكم المتكلم فيه غير معلوم فينافي التمسك بالعموم وهو مردود
بانه بناء على انصراف المستثنى الى المعلوم يكون المشكوك كونه من البستان الفلاني داخلا في العموم فينافي التمسك
بالعموم ولو بناء على اعتبار الظن الشخصي فلا ينافي شبهة حكمية كما هو مقتضى صريح الجواب المذكور مع
انه بناء على كون الامر من باب الشبهة الحكمية يكون التمسك مبنيا على اعتبار الظن النوعي ولا يكون متفقا
عليه كما هو ظاهر الجواب المزبور وثانيها ان اخراج نوع خاص او صنف خاص من ذلك العام يدل على كون الو
الماخوذ في المخصص من الموانع فيرجع الامر الى الشك في وجود المانع مع العلم بوجود المقتضى فيبنى على اقتضاء
المقتضى مثلا في المثال المتقدم يكون كون الرمانة من غير البستان الفلاني مقتضيا للاكل وكونها من ذلك البستان
مانعا فالشك في وجود المانع مع احراز المقتضى فيبنى على الاقتضاء اقول ان ما ذكر لو تم انما يتم في المثال المتقدم
المعنى ما لو كان العموم في جانب الامر والتخصيص في جانب النهي دون العكس كما لو قيل لا تاكل رمانة البستان
وكل من رمانة البستان الفلاني لكن يمكن ان يقال بان المقتضي اعم مما يقتضي الحرمة والمانع اعم مما يمانع

في جواز التمسك بالعموم
والاطلاق مع الشبهة
المصداقية
وجوه ضعيفة

من تحريمه فلو قيل لا تاكل رمانة البستان وكل رمانة البستان لفلان فى بيتى المسئلة على كون الرمانة للغير
الفلانى مقتضيا لحرمة الاكل وكونها من البستان الفلانى مانعا عن الحرمة ولا ترتيب فى بعد هذا اقول
ان تعليق الحكم على الوصف فى مثل ما لو قيل اكرم الناس العلماء ولا تكرم الفساق عن الناس وان يشعر بالعلية
ومقتضاه عليه الفسق لحرمة الاكرام بل لو قيل اكرم الناس ثم قيل لا تكرم الفساق من الناس المحكوم
اكرامهم باللزوم يتاتى فيه الدلالة على ممانعة الفسق بناء على دلالة النهى عن الشئ مقيدا بعبادة على ممانعة
الشئ عن صحة العبادة لكن بناء على كون الامر بالشئ عين النهى عن الضد العام فالامر بمنزلة ان يقال اكرم
عدول الناس فلا يثبت كون حرمة الاكرام من جهة وجود المانع او عدم تمامية المقتضى غاية الامر الدلالة
على تطرق الفساد فى الجملة وان امكن القول بان الظاهر من التعبد الى جانب الفسق بالنهى هو ممانعة الفسق
بل لو قيل اكرم العلماء وان لم يكونوا فساقا فالظاهر هو ممانعة الفسق كما لو قيل صل بدون التكتف على ان اصالة
عدم المانع لا عبرة بها مع قطع النظر عن الاستصحاب كما حررناه فى الاصول واما لو كان الشك فى مانعية الموجود
فالامر اظهر اذ لا يجرى الاستصحاب فيه والتمسك بالاصل فيه من باب تعيين الحادث بالاصل ولا يتم اعتبار اصالة
العدم فيه لتحرى عدم تمامية اعتبارها فى باب الشك فى وجود المانع ويمكن ان يقال ان ما ذكر انما يتم لو كان
مدار الاستدلال على البناء على اقتضاء المقتضى مع الشك فى وجود المانع او ممانعة الموجود بتوسط دفع
المانع بالاصل لكن المدار فى الاستدلال على الظن باقتضاء المقتضى فالمدار على البناء على اقتضاء المقتضى بلا واسطة
وبعد هذا اقول دعوى كون المدار فى التخصيص على وجود المانع فى الخاص على الاطلاق محل المنع بل قد يكون
الامر من باب انتفاء الشرط وقد يتردد الامر بين ممانعة الخصوصية وانتفاء الشرط فى الخاص فالدليل اخص من المدعى
اللهم ان يدعى ظهور التخصيص فى ممانعة الخصوصية وبعد هذا اقول ان مرجع القول باعتبار الظن النوعى الى التعبد
كما هو المصرح به فى الاستدلال المتقدم عليه ولا مسرح للتعبد فى العرفيات فمرجع البناء على اقتضاء المقتضى فى
صورة الشك فى وجود المانع الى الظن الشخصى باقتضاء المقتضى ومن هذا ان الوالد الماجد ره جرى فى باب الاستثناء
الوارد عقيب الجمل المتعاطفة على القول بالاشتراك والتوقف على الظن الشخصى بالعموم فيما عدا الاخيرة فلا يرتبط الاستدلال
بالمدعى بوجه ثالثها ان العام اكثر افرادا من المخصص بمعنى ان الخارج غالبا بل مطلقا اقل من الداخل فاذا شك
فى بعض الافراد دخولا وخروجا فالظن يحكم بالدخول حملا للمشكوك فيه على الاعم الاغلب ونظيره ما استدل به
الفاضل التونى على عدم لزوم الفحص عن المخصص وجواز العمل بالعام فى الافراد المشكوك فيها من ان الخارج من
الافراد لما كان اقل من الباقى غالبا كما هو الشايع فى التخصيصات واغلب الافراد متصف بحكم العام ولكن يلحق المشكوك
فيه بالاعم الاغلب فيحصل الظن بثبوت حكم العام لكل فرد مما ابتلى به المكلف وهو كاف وانت خبير مضافا الى ما
يظهر مما مر بابتناء حجية الظن المستند الى الغلبة فى المقام على اعتبار مطلق الظن اللهم الا ان يقال باعتبار الظن
المتعقب للفظ ولو بناء على حجية الظنون الخاصة لكن يتطرق عليه الاشكال بلزوم حجية القياس لكون الظن
باطراد حكم الاصل فى الفرع عقيب الظن المستفاد من اللفظ فى باب الاصل لو كان دليل حكم الاصل لفظيا بل قد
يقال انه من باب الظن [illegible] الموضوع من حيث التحصل لكنه من عجيب المقال ويمكن ان يقال ان الامر يتجر الى الظن
اللفظى فيكون حجة نظير انصراف المطلق الى الفرد الغالب بواسطة الغلبة ورابعها ان الفرد المشتبه وان كان يحتمل
كونه فردا من افراد العام لكن بعد طرو الاحتمال والاجمال فى دخوله تحت احدهما فى الواقع يصير حكمه الواقعى
مجهولا فيرجع الى الظاهر ولا ريب انه فى الظاهر يكون دخوله تحت العام متيقنا لصدق لفظه عليه قطعا و
صدق المخصص عليه مشكوك فيه ولا يترك اليقين بالشك فيحكم فيه بحكم العام عملا بالظاهر مع اشتباه الواقع

ء وهو المدعى

وهو المدعى اقول ان قوله ولا ريب انه فى الظاهر يكون دخوله تحت العام ان كان المقصود بالظاهر فيه ما يقابل
الواقع فصدق العام على فرد المشكوك فيه لا يختص بالظاهر لوضوح الصدق بحسب الواقع ايضا بل لا معنى لدعوى
الصدق فى الظاهر بمعنى ما يقابل الواقع وان كان المقصود بالظاهر ما يقابل المعلوم فدعوى ظهور الصدق يقينا
من باب الجمع بين المتناقضين ومع ذلك صدق العام على الفرد المشكوك فيه وان كان يقينيا ولا يمانع عنه الشك
فى الدخول فى المخصص اذ المدار فى التخصيص على الاخراج عن الحكم مع ثبوت الدخول فى الموضوع والشك فى
الخروج عن الحكم اما ان يكون من جهة الشك فى مدلول اداة الاخراج كما فى الاستثناء الوارد عقيب الجمل
المتعاطفة بناء على القول بالاشتراك والتوقف او من جهة الشك فى مدلول الخارج كما فى ظنين القرآن او من جهة
الشك فى الموضوع كما فى المقام لكن دعوى ظهور عموم الحكم لا تتم الا باعتبار عدم انقلاب اليقين الى
الشك نظير ما جرى عليه الشهيد فى الذكرى فى كلامه المعروف فى تصحيح ما يقال اليقين لا يرفعه الشك
او باعتبار اعتبار الظن النوعى لكن اعتبار الظن النوعى غير ثابت لا سيما فى المقام او من باب الاستصحاب باستصحاب
العموم كما عد استصحاب العموم من اقسام الاستصحاب الا انه لا مجال له ولو تم استصحاب العموم فى باب الشك فى
الدلالة من جهة الشك فى التخصيص ومع ذلك دعوى صدق العام على الفرد المشكوك فيه انما تتم فى بعض
الموارد كالمثال المذكور فى الوجه الاول من الوجوه المذكورة اعنى ما لو قيل كل رمانة فى البستان
الا رمانة البستان الفلانى وشك فى رمانة فى كونه من البستان الفلانى لكن كثيرا ما يكون صدق العام مشكوكا
فيه كما لو قيل اكرم العلماء وشك فى شخص بين كونه من العلماء او الجهال من هذا الباب الشك فى عموم حكم
الرجال والنسوان للخنثى ومع ذلك صدق العام لا نفع فيه وانما النفع فى عموم حكم العام والشك فى
صدق الخاص يستلزم الشك فى عموم حكم العام فليس التمسك بحكم العام من باب التمسك بالمتيقن خامسها
الاستصحاب بتقريب ان يفرض سبق العمل بالعام فى جميع افراده بزعم عدم [illegible] نظ في اى من افراد المخصص فى الخارج
ثم فرض الشك فى خصوص بعض افراد العام كزيد باعتقاد عدم اندراجه تحت عنوان المخصص ثم عروض الشك
المذكور فان استصحاب الحكم السابق على الشك يقتضى البناء على بقاء الحكم فى حقه وانت خبير بان الاستصحاب
المذكور من باب الاستصحاب فى الشك السارى والحق عدم حجية الاستصحاب فى الشك السارى كما حررناه
فى محله مع انه على تقدير حجية الاستصحاب فى الباب يكون التمسك بالاستصحاب لا العموم والكلام فى التمسك
به ويكون الحكم عمليا ولا يكون الكلام فى الحكم الاجتهادى والتمسك بالعموم الا ان يقال ان الكلام فى التمسك
بالعموم فى الجملة ولا سيما مع صدق الدليل على الفرد باصطلاح ارباب الاصول ولا خفاء فى مداخلة العموم
فى حكم الفرد المشكوك فيه بناء على التمسك بالاستصحاب الثانى والعشرون ان من باب الظنون اللفظية
المعروفة الكتابة [illegible] باب المجاز وهو من طول الفصل وحيث ان الكتابة ينبغى قبل الخوض فى المقصود
رسم مقدمة هى [illegible] الكلام فى ان الاستعمال المأخوذ فى تعريف الحقيقة والمجاز ذكر اللفظ و
ارادة المعنى منه او ذكر اللفظ وقصد افادة المعنى منه فاختار سيدنا القول بالاول وجرى بعض المحققين
على القول بالاخير وربما يحكى القول به عن التفتازانى فى بعض كلماته وهو المنصور حيث انه لولا هذا
الحديث لما يتجه فى مبدأ المجاز عود ولما ينصب لعنطانه عمود اذ فى اينا سئل برمى مثلا يكون المراد
من الاسد وما يترجم هويته ولو كان الترجمة من نفس المتكلم هو الحيوان المفترس الا ان المقصود بالافادة
هو الرجل الشجاع ولو كان المدار فى الحقيقة والمجاز على المراد لما يتفق المجاز فى مادة من المواد
وان قلنا ان من وجوه دفع التناقض فى باب الاستثناء ان العام مستعمل فى العموم مع اهمال الاخراج بالاستثناء

في ان الاستعمال ذكر اللفظ وارادة المعنى منه او ذكر اللفظ وقصد افادة المعنى

فلا ينطرق

فلا يتطرق الكذب لاختصاصه بما لو كان النسبة المقصودة بالكلام مقصودة بالافادة فلا ينافي الكذب فلا
تنج في المقام وهذا ينادي باعلى صوته بان المدار في الاستعمال على المراد اذ لو كان المدار فيه على قصد الافادة لما
يأتي استعمال العام في العموم ندفع التناقض بالوجه المذكور مرشد كامل الى كون المدار في الاستعمال على الارادة
وكذا السكوت ممن نظر في الوجه المذكور عن الايراد بخروج ارادة العموم من باب التمهيد عن الاستعمال قلت ان
المقصود بالافادة من العام بناء على ارادة العموم من باب التمهيد هو العموم الا انه ليس مقصودا بالاصالة
بل يتبع الاستثناء ولا منافاة بين كون المقصود بالافادة مقصودا بالتبع فما ذكر مبني على الاشتباه بين المقصود
بالافادة والمقصود بالاصالة مع انه لا وثوق له غالبا بالشهرة فكيف بمقالة الواحد والجماعة على ان
الدفع بالوجه المذكور محل الكلام كما يظهر بملاحظة ما حررناه في محله وقد تقدم مزيد الكلام هذا وقد
اخذ الكاشي في تعريف المجاز الاقتران بقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي واخرج بعد ذلك الكناية ولا خفاء في
ان الاخراج انما هو بتوسط القيد المشار اليه اعني القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي كما صرح به الاتفتازاني
وافرد بعد ذلك للكناية عنوانا على حدة ومقتضى افراد العنوان كون الكناية واسطة بين الحقيقة والمجاز
والظاهر مساوقة طريقة الكاشي لطريقة غيره في باب اخذ القرينة المعاندة في تعريف المجاز وكذا في باب
توسط الكناية بين الحقيقة والمجاز فالظاهر اتفاق البيانيين على الامرين اعني اخذ القرينة المعاندة
في تعريف المجاز وكذا في باب توسط الكناية بين الحقيقة والمجاز فالظاهر اتفاق البيانيين على الامرين اعني اخذ القرينة
المعاندة في تعريف المجاز وتوسط الكناية بين الحقيقة والمجاز وربما حكى السيد السند النجفي اتفاق البيانيين
على اخذ القرينة المعاندة في تعريف المجاز لكن الظاهر انه من جهة الحدس بمساوقة الكلام الكاشي لكلام غيره ولا
يذهب عليك ان المقصود بالقرينة المعاندة انما هو خصوص القرينة اللفظية لا الاعم من القرينة الحالية
بشهادة الانصراف المقطوع به ومن هذا صحة الاحتراز عن الكناية من دون حاجة الى تقييد المعاندة بالمعاندة
لارادة المعنى الحقيقي جمعا لقيام القرينة الحالية المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي بدلا في الكناية بلا شبهة كيف لا
ولا اشكال في ان المقصود بالافادة بالكناية انما هو المعنى المجازي والمقصود بالمعاندة انما هو المعاندة لارادة
المعنى الحقيقي مطلقا بدلا وجمعا وما يظهر من سلطاننا تبعا للمدقق الشرواني من اختصاص المعاندة بالمعاندة لارادة
المعنى الحقيقي بدلا حيث انه اورد على الاستدلال على عدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي بان المجاز الجمع بين
المتنافيين حيث ان من شرط المجاز قيام القرينة المانعة من ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم
قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا يلزم صدق الملزوم بدون اللازم
وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيما كان مريدا لاستعماله
فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلان
اللازم فظاهر بان المعتبر في المجاز القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في هذه الارادة بدلا عن المعنى المجازي
واما لزوم كون القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منضمة الى ارادة المعنى المجازي ممنوع بل هو عين النزاع
ليس على ما ينبغي مع انه مقتضى الايراد المذكور تعدد الارادة في باب الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي مع ان
الارادة فيه متحدة قطعا كيف لا والنزاع في باب جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي انما هو في الجمع في استعمال
واحد وتعدد الارادة يستلزم تعدد الاستعمال اللهم الا ان يقال ان الغرض ان المدار في معاندة القرينة على المنع
عن ارادة المعنى الحقيقي على ان يكون المعنى الحقيقي بدلا عن المعنى المجازي واما لزوم ممانعة القرينة عن ارادة المعنى
الحقيقي منضما الى المعنى المجازي فهو غير ثابت بل هو عين المتنازع فيه لكنه يندفع بانه وان يمكن الاصلاح بحمل

في المقصود بالقرينة المعاندة

قوله

قوله بلا عن المعنى المجازى فى صدر العبارة قيد المعنى الحقيقى للارادة بل لا مجال لجعله قيد الا[illegible] اذ ارادة
للمعنى الحقيقى انما تنافى بدلا عن ارادة المعنى المجازى لا عن المعنى المجازى كما ان المعنى الحقيقى انما ينافى بدلا عن المعنى المجازى
لكن الوجه المذكور خلاف مقتضى صريح قوله فى الذيل بل ارادة المعنى الحقيقى منضمة الى ارادة المعنى المجازى
فلم يثبت الوجه المذكور وان لم يثبت عدمه ايضا بملاحظة منافاة الصدر والذيل ومساعدة الصدر لذلك
وان لم يساعده الذيل ويمكن ان يقال ان تعدد الارادة لا يستلزم تعدد الاستعمال اذ المدار فى الاستعمال على
ذكر اللفظ وارادة المعنى منه او قصد افادة المعنى منه كما يظهر مما مر فلو اتحد ذكر اللفظ يتحد الاستعمال ولو
تعدد الارادة او قصد الافادة لكن الارادة متحدة فى صورة تعدد المعنى وكذا الحال فى قصد الافادة اذ لا
شك فى انه لا يتعدد الارادة والقصد فى حال ذكر اللفظ بان يتعقب ارادة احد المعنيين [illegible] ارادة
المعنى الاخر او قصد افادته لارادة المعنى الاخر او قصد افادته بل لو نالى المتعدد والتعقب فى تعلق الارادة بكل
من المعنيين او قصد افادته من تمام اللفظ بل كان ارادة احد المعنيين او قصد افادته بعد انقضائه ببعض اجزاء
اللفظ وهو خلاف المتعارف فى الاستعمال وان امكن تاخر الارادة او قصد الافادة عن ذكر اللفظ ولبس الاستعمال
فى معنيين فى المقام الا كرؤية شيئين دفعة واحدة وان قلت انه مع اتحاد الارادة يكون الامر بمنزلة تعدد
الارادة لتعدد المراد قلت انه بعد تسليم كلام اخر لا ينافى ما ادعيناه اذ المدعى عدم تعدد الارادة حقيقة
وهذا لا ينافى تنزل ارادة المتعدد بارادة واحدة منزلة الارادة المتعددة وان قلت ان الاستعمال هو نفس
الارادة او قصد الافادة لا ان نفس الارادة او قصد الافادة لا ينفك عن ذكر اللفظ قلت ان الظاهر من موارد
اسم الاستعمال هو مداخلة ذكر اللفظ فى الاستعمال لا اشتراط الاستعمال بذكر اللفظ كما هو مقتضى المقال
المذكور وقد عرفت بما سمعت ضعف ما قيل فى باب جواز استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى من ان
النزاع فى صورة تعدد الارادة وما يظهر من السيد السند النجفى من عموم القرينة فى القرينة المعاندة للقرينة
الغالبة واختصاص المعاندة بالمعاندة عن ارادة المعنى الحقيقى جمعا حيث انه اعترض على الايراد المذكور بانهم
اخذوا القرينة المعاندة احترازا عن الكناية فانه لا يعتبر فيها القرينة المانعة لارادة الموضوع له ولو
كان المراد منها ما يمنع عن الارادة بدلا لا يصح الاحتراز لان الكناية يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد بالقرينة المختصة بالمجاز ما يمنع
عن ارادة الموضوع له جمعا لا بدلا وذلك واضح مردود بما يظهر مما سمعت من اختصاص القرينة المعاندة
بالقرينة اللفظية لكون الكناية خالية عن القرينة اللفظية المعاندة لارادة المعنى الحقيقى بالكلية بدلا
وجمعا وان كانت مقرونة بالقرينة الحالية المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى فقط وعدم اختصاص المعاندة لارادة بالمعاندة
المعنى الحقيقى جمعا بعمومه للمعاندة لارادة المعنى الحقيقى بدلا عن المعنى المجازى ولا يخفى عليك ان اشتراط القرينة
المعاندة فى المجاز عند ارباب البيان يوجب خروج ما استعمل فى المعنى الغير الموضوع له مع الخلو عن القرينة
بالكلية او تاخر القرينة وعدم امكان ارادة المعنى الحقيقى نحو ما لو قيل رأيت اسدا واريد الرجل الشجاع
ونحو العمومات الشرعية المتاخر تخصيصها والاطلاقات المتاخر تقييدها بناء على كون التقييد من باب
المجاز عن الحقيقة والمجاز وكذا الكناية بناء على جميع الاقوال الاتية فيها والظاهر بل بلا اشكال
انحصار الاقسام عند ارباب البيان فى الحقيقة والمجاز والكناية وعدم خروج قسم من هذه الاقسام الثلث
وربما فرع السيد السند النجفى على اخذ القرينة المعاندة فى تعريف المجاز من ارباب البيان كون الكناية واسطة
عندهم بين الحقيقة والمجاز وينظر فى الاعتراض عليه بانه لا اشكال فى دخول الكناية فى الحقيقة بناء على

كون

كون المدار فيهما على ارادة الملزوم مع جواز ارادة اللازم كما يأتي نقل القول به ما لم ينتف ارادة اللازم مع ارادة الملزوم بل غاية ما يقتضيه اخذ القرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي كون الكناية خارجة عن المجاز اذ مقتضاه دلالة القرينة على عدم انحصار المراد في المعنى الحقيقي وكذا عدم اشتراط المعنى الحقيقي مع المعنى المجازي في الارادة وبعبارة اخرى عدم ارادة المعنى الحقيقي راسا لا على كونه بدلا عن المعنى المجازي ولا على كونه منضما اليه وبعبارة ثالثة عدم ارادة المعنى الحقيقي لا بدلا ولا جمعا ويظهر الحال بما مر فالمدار في المجاز على ما يقتضيه القرينة المعاندة على ارادة المعنى المجازي بشرط الوحدة واما الحقيقة فلا دليل على كون المدار فيها عند البيانيين على ارادة المعنى الحقيقي بشرط الوحدة بل المدار فيها على ما يقتضيه تعريفه على مجرد ارادة المعنى الحقيقي لا بشرط كيف ولو كان المدار في الحقيقة عند البيانيين على ارادة المعنى الحقيقي بشرط الوحدة يكون المقصود بالمعنى الموضوع له في تعريفها بالكلمة المستعملة في المعنى الموضوع له هو المعنى الموضوع له بشرط لا اي لا بشرط الوحدة لكان المدار في الحقيقة والمجاز في اصطلاح الاصوليين على ارادة المعنى الحقيقي في الحقيقة والمعنى المجازي في المجاز بشرط الوحدة فيهما يكون المقصود بالمعنى الموضوع له والمعنى الموضوع له في تعريفها بالكلمة المستعملة في المعنى الموضوع له هو المعنى الموضوع له بشرط لا اي بشرط الوحدة لكان المدار في الحقيقة والمجاز في اصطلاح الاصوليين على ارادة المعنى الحقيقي في الحقيقة والمعنى المجازي في المجاز بشرط الوحدة فيهما يكون المقصود بالمعنى الموضوع له والمعنى الغير الموضوع له في تعريف الحقيقة والمجاز هو المعنى الموضوع له والمعنى الغير الموضوع له بشرط لا فيهما فيكون اللفظ على تقدير استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي على القول بالجواز خارجا عن الحقيقة والمجاز مع انه من باب الحقيقة والمجاز معا بلا اشكال بل على ذلك يكون المشترك على تقدير استعماله في المعنيين خارجا ايضا من الحقيقة الا ان يقال ان الغرض من بشرط لا في تعريف الحقيقة والمجاز هو الاحتراز عن انضمام المعنى المجازي الى المعنى الحقيقي في باب الحقيقة وانضمام المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي في المجاز لكن ذلك المقال وان سلم الحال فلا باس بكون الكناية من باب الحقيقة بناء على كون المدار فيها على ارادة اللازم مع جواز ارادة الملزوم كما يأتي القول به لو انتفى ارادة الملزوم مع ارادة اللازم فضلا عن القول بكون المدار فيها على ارادة اللازم مع ارادة الملزوم كما يأتي القول به نعم يتجه تفريع التوسط بناء على كون المدار على ارادة اللازم مع جواز ارادة الملزوم ما لم ينتف ارادة الملزوم لفرض الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له فيخرج عن الحقيقة وعدم وجود القرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي فيخرج عن المجاز بعد فرض الخروج عن الحقيقة فاخذ القرينة المعاندة يفيد التوسط والظاهر ان تفريع التوسط مبني على كون المدار في الكناية على ارادة اللازم مع جواز ارادة الملزوم كما هو المعكوس في الخواطر بواسطة تعريف الكنائي الكناية بما اريد به الملزوم مع جواز ارادة اللازم كما يأتي الا انه يتم ما لم ينتف ارادة الملزوم كما يظهر بما مر وبما ذكر السيد السند المحقق ان سر اختلاف الاصطلاح في المجاز باشتراط القرينة المعاندة فيه من ارباب البيان دون ارباب الاصول اختلاف المقاصد والاغراض في العلمين فان علم البيان لما كان باحثا عن الالفاظ من حيث انها طرق مختلفة للتعبير عن المعنى الواحد وكان التعبير عن المعنى بطريق الكناية معروفا متميزا عن غيره باقسام واحكام كثيرة كان المناسب جعلها اصلا براسه مستقلا بنفسه وتعميم المجاز مع ذلك يوجب تداخل ابحاث الفن وهو غير مستحسن فلذا جعلوه قسيما للكناية مباينا لها وزادوا في حده ما يميزه عنه واما علم الاصول فانه يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي يبتني عليه حمل الخطاب الشرعي والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها تستقل بالافادة لاجل الوضع او لا تستقل بالافادة بل يحتاج الى القرينة لانتفاء الوضع ومرجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم واما كون اللفظ كناية بخصوصها

فيما ذكر وجه اختلاف الاصطلاح في المجاز باشتراط القرينة المعاندة عند البيانيين دون الاصوليين

الصافيه

فسافه بامكان ارادة المعنى فيما لا دخل له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق الارادة دون احتمالها او
بين المنصف بامكان الارادة له حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي فبحث الاصولي عن الكناية ليس له وجه يعتد
ويمكن الايراد عليه بانه وان كان غرض ارباب البيان البحث عن الوجوه المختلفة المتطرقة في التعبير واما اهل الاصول
فغرضهم منحصر فيما يدخل في استنباط الاحكام الشرعية وهذا يكفي فيه البحث عن الحقيقة والمجاز ولا اختلاف المعنى
الحقيقي والمجازي بالظهور في الحقيقة والمخالفة للظاهر في المجاز ومن هذا اناطة الحمل على المعنى المجازي بظهور
القرينة على التجوز سواء كان الحمل على المعنى الحقيقي منوطا بظهور عدم القرينة على التجوز او عدم ظهور القرينة
عليه واما لجواز ارادة المعنى الحقيقي فلا فائدة فيه في باب الاستنباط لكن غرض اهل البيان كان يتحصل بتعميم المجاز
للكناية والبحث عن احكامها واقسامها كالبحث عن اقسام الاستعارة والمجاز المرسل بعد تعميم المجاز لهما ودعوى
ان المناسب جعل الكناية اصلا براسه بملاحظة كثرة الاقسام والاحكام محل الكلام كيف وتقليل الاقسام احسن
لانه اقرب الى الضبط مع ان الاستعارة لها اقسام واحكام كثيرة ايضا وقد جعلت مندرجة في المجاز وكان يمكن
جعلها اصلا براسه بتخصيص المجاز بما كان العلاقة فيه غير المشابهة وما ذكره في الاعتذار عن تعميم المجاز من ان
تداخل الابحاث غير مستحسن غير مستحسن اذ غير المستحسن تداخل الابحاث المختلفة لا الابحاث المتداخلة غير مستحسن
فاختلاف الابحاث المتداخلة غير مستحسن ايضا فالعذر المذكور لا يرتبط بالمقصود اذ المقصود حسن البناء على الاختلاف
والعذر عدم حسن تداخل المختلفات فالعذر انما يأتي بعد ثبوت الاختلاف والمفروض عدم ثبوته فلا مجال للاعتذار
عليه بذلك وبالجملة قد اختلف كلمات ارباب البيان في باب الكناية حيث انه عرفها الكاتبي بلفظ اريد به لازم ما وضع
له مع جواز ارادته معه ومقتضاه ان المدار في الكناية على ارادة المعنى المجازي مع امكان ارادة المعنى الحقيقي
وهو مقتضى ما عن السكاكي في قوله ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد
ان يراد طول نجاده مع طول قامته لكن قوله لا تنافي ارادة الحقيقة مبني على المسامحة اذ الحقيقة صفة
اللفظ ولا مجال لكونها موردا للارادة فكان المناسب تبديل الحقيقة بالمعنى الحقيقي ومقتضى ما عن الكاتبي في الايضاح
من ان الفرق بين الكناية والمجاز من جهة ارادة المعنى مع جواز ارادة لازمه ان المدار في الكناية على ارادة المعنى
الحقيقي مع جواز ارادة لازمه ان المدار في الكناية على ارادة المعنى الحقيقي مع جواز ارادة المعنى المجازي الا انه
احتمل التفتازاني ان يكون المراد بالمعنى ما عني باللفظ حقيقة والمراد باللازم المعنى هو الموضوع له لكنه مشتمل
على غاية المخالفة للظاهر حيث يكون مقطوع العدم ومقتضى ما عن السكاكي في كلام اخر له وهو قوله المراد بالكلمة
اما معناها وحده او معناها وغير معناها والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية ان المدار في الكناية على
الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي وهو مقتضى قول الكاتبي بعد تعريفه المتقدم فظهر انها تخالف المجاز من جهة
ارادة المعنى مع لازمه لكنك خبير بمنافاته ما استظهره لما استظهر وعنه لابتناء التعريف على امكان ارادة المعنى
الحقيقي وابتناء الكلام المذكور على ارادة المعنى المجازي فعلا الا انه احتمل التفتازاني ان يكون المقصود بارادة
اللازم جواز ارادته لكنه مخالف للظاهر غاية المخالفة بحيث يكون مقطوع العدم وقد اجاد التفتازاني في بيان سقوط
بانه فيه ما فيه فقد بان ان اختلاف كلمات ارباب البيان في باب الكناية على اقوال ثلثة القول بكون المدار على الاستعمال
في المعنى المجازي مع جواز ارادة المعنى الحقيقي والقول بكون المدار على الاستعمال في المعنى الحقيقي مع جواز ارادة
المعنى المجازي والقول بكون المدار على الاستعمال في المعنى معا واما الاصوليون فظاهر اكثرهم ان الكناية داخلة
في الحقيقة والمجاز ابملاحظة سكوتهم عنها راسا لكن صرح السيد السند النجفي بكونها من باب المجاز بل عن بعض
نقل الاجماع عليه وصريح الوالد الماجد ره القول بكونها من باب الحقيقة تعليلا بان الكناية مستعملة فيما

وفي اختلاف ارباب البيان في الكناية على ثلاثة اقوال

وفي اختلاف الاصوليين في الكناية على ثلاثة اقوال

الوجه الاول وجواز ما هو صريح الشاذ ... هو مقتضى تعريف المذكور في المتن فالترديد في الوجه لكن ضعيف الوجه الاول بانه يعرف تعريف المجاز وهو الحال في التعريف الاول منه عفي عنه

وضعناه لينتقل منه الى غيرها وضعت الفاظ الحقيقة مستعملة فيما وضعت له ليفهم منه الموضوع له والمجاز مستعمل في غير ما وضع له ليفهم منه ذلك والكناية في الاستعمال كالحقيقة وفي ارادة المعنى كالمجاز الا انها تفترق منه بان في الكناية قد استعمل اللفظ في المعنى ليحصل منه الانتقال الى غيره بخلاف المجاز فالقرينة غير مميزة لها عن المجاز بل الافتراق بينهما لذاتهما وربما فصل بعض المحققين بانه ان كان المقصود بالافادة من اللفظ هو اللازم لكن اريد منه المعنى الحقيقي ايضا من جهة الانتقال الى اللازم فالكناية من باب المجاز واذا اريد من اللفظ افهام معناه الحقيقي واريد الانتقال منه الى لازمه ايضا يكون المعنيان مقصودين بالافادة فالمستعمل فيه على ما قررناه هو المعنى الحقيقي خاصة والكناية من باب الحقيقة اذ ليس اللازم مرادا بالاصالة ابتداء وانما اريد بتوسط ارادة المعنى الحقيقي فهو مدلول التزامي للفظ قد صار دلالة اللفظ عليه من جهة كونه لازما لما اريد منه مقصود المتكلم من غير ان يستعمل اللفظ فيه ولذا يكون قصد تلك الدلالة تبعا يتوقف جوازه على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعمال اللفظ في المعنى المجازي فبعد استعماله في معناه الحقيقي وتعلق القصد به يحصل الدلالة على ذلك

في تحقيق المقام

فهو التحقيق انه يتأتى الكلام تارة في معنى الاستعمال الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز واخرى يتأتى الكلام بعد تشخيص معنى الاستعمال في المعنى المستعمل فيه في الكناية اما الاول فقد تقدم ان المدار في الاستعمال على المقصود بالافادة لا المراد واما الثاني فالظاهر انه بلا اشكال ان المراد في الكناية هو المعنى الحقيقي لكن المقصود بالافادة هو المعنى المجازي فليس المدار فيها على كون المعنى المراد هو المعنى المجازي مع امكان ارادة المعنى الحقيقي ولا على كون المراد هو المعنى الحقيقي مع امكان ارادة المعنى المجازي اما الاول فلوضوح ان المراد من مهزول الفصيل مثلا وما يترجم هو به انما هو المعنى الحقيقي كما ان المراد من المجازات بحذافيرها وما يترجم هي به انما هو المعنى الحقيقي كما تقدم واما الثاني فلوضوح ان المقصود بالافادة من مهزول الفصيل مثلا هو الجود فلو قلنا بان المدار في الاستعمال على المقصود بالافادة مع القول بكون المقصود بالافادة في الكناية هو المعنى المجازي فالكناية من باب المجاز وهو الاظهر ولو قلنا بان المدار في الاستعمال على المقصود بالافادة مع القول بكون المقصود بالافادة في الكناية هو المعنى المجازي فالكناية من باب المجاز وهو الاظهر ولو قلنا بان المدار في الاستعمال على المقصود بالافادة مع القول بكون المقصود بالافادة في الكناية هو المعنى الحقيقي نظير القول بكون المراد في الكناية هو المعنى الحقيقي مع جواز ارادة المعنى المجازي او قلنا بان المدار في الاستعمال على المراد فالكناية من باب الحقيقة وقد ظهر بما مر ان ما ذكره السكاكي في احد قوليه اعني القول بالاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي اقرب الى التحقيق من القول بالاستعمال في المعنى المجازي مع جواز ارادة المعنى الحقيقي والقول بالعكس لفرض كون كل من المعنى الحقيقي والمعنى المجازي مرادا غاية الامر ان المعنى المجازي له اختصاص بمزية قصد الافادة لكن يتطرق الاشكال على ذلك بلزوم استعمال اللفظ في معنيين لفرض ان السكاكي حكم بالاستعمال في كل من المعنى الحقيقي والمجازي بخلاف ما نصرناه فان المدار فيه على الاستعمال في المعنى المجازي واما القول بكون المستعمل فيه هو المعنى المجازي مع جواز ارادة المعنى الحقيقي ففيه بعد استلزامه جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد انه مبني على الاشتباه بين جواز ارادة المعنى الحقيقي وجواز مطابقة المعنى الحقيقي للواقع واما القول بكون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي مع جواز ارادة المعنى المجازي ففيه بعد استلزامه ايضا جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد بعد شذوذه ان المقصود بالافادة من فلان مهزول الفصيل مثلا هو الجود وهو واضح كما مر واما ما استدل به الوالد الماجد ره على كون الكناية من باب الحقيقة فيندفع بانه لا يتصور في المقام غير المراد والمقصود بالافادة والمراد ادنى درجة من المقصود بالافادة في صورة المغايرة لان

في الايراد على القول بالتباين في الكناية

في تضعيف ما استدل الوالد على كون الكناية من باب الحقيقة

المراد

المراد ح اذ الانتقال الى المقصود بالافادة ولو كان المعنى المجازي مرادا فلا مجال لكون المعنى الحقيقي مقصودا
بالافادة اذ ليس ارادة المراد في صورة المغايرة مع المقصود بالافادة الا من جهة الانتقال من المراد الى المقصود
بالافادة ولا مجال لكون المعنى المجازي موجبا للانتقال الى المعنى الحقيقي حتى يكون المعنى الحقيقي بعد كون المعنى
المجازي مرادا مقصودا بالافادة ولا مجال ايضا لكون المعنى الحقيقي مرادا للزوم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي اذ الاستعمال على هذا لا يخرج عن ارادة المعنى من اللفظ ولا مجال لخروجه عنها وبوجه آخر لو كان
المدار في الاستعمال على المراد فلا مجال لدعوى كون الاستعمال في الكناية في المعنى الحقيقي مع دعوى كون المراد هو
المعنى المجازي ح لو كان المدار على المقصود بالافادة فلا مجال لكون المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة بعد فرض
كون المراد هو المعنى المجازي فلا يتجه دعوى كون الكناية من باب الحقيقة بوجه وبوجه ثالث ان كان المعنى المجازي
مرادا كما هو المفروض فان كان مقصودا بالافادة فلا بد من كون الكناية من باب المجاز وان كان مقصودا بالتبع
فلنلزم ان يكون المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة ولا مجال لهذا الحديث كما يظهر مما يأتي واما التفصيل المتقدم
فيرد عليه انه ان كان المقصود بالافادة هو الملزوم فان كان المقصود من الحكم بكون الكناية ح من باب الحقيقة ان
المستعمل فيه هو الملزوم خاصة وارتد الانتقال عنه الى اللازم كما هو مقتضى قوله فالمستعمل فيه على ما قررنا
هو المعنى الحقيقي خاصة فقوله ايضا في قوله واريد الانتقال عنه الى لازمه ايضا اشارة الى شركة اللازم مع
الملزوم في الارادة بكون المقصود بالافادة مرادا ايضا فرجع التفصيل الى انه ان كان المقصود بالافادة هو اللازم
فالكناية من باب المجاز وان كان المقصود بالافادة هو الملزوم فالكناية من باب الحقيقة فيتطرق عليه الايراد بانه لا
مجال ح لارادة الانتقال من الملزوم الى اللازم اذ المنتقل اليه هو المقصود بالافادة والمنتقل عنه مقصود بالتبع
فكون الملزوم مقصودا بالافادة ينافي كون الغرض من الانتقال عنه الى اللازم والا لكان المقصود بالافادة هو
اللازم وكان المستعمل فيه هو اللازم فكان الاستعمال من باب التجوز وايضا لا مجال على ذلك لان يكون اللازم مرادا
غير مقصود بالافادة اذ الداعي على الارادة بدون قصد الافادة فيما لو كان الملزوم مرادا غير مقصود بالافادة هو
الانتقال الى المعنى المجازي والمفروض ان الملزوم مقصود بالافادة فلا داعي يتصور لارادة اللازم بدون قصد
الافادة وايضا لو كان اللفظ على ذلك من باب الكناية بالنسبة الى اللازم يلزم ان يكون المدلول بدلالة الالتزام
بعد ثبوت دلالة الالتزام من باب الكناية على سبيل الكناية لكون المقصود بدلالة الالتزام مقصودا بتبع المدلول
بدلالة المطابقة وان كان المقصود ان اللازم مقصود بالافادة فقوله ايضا في الفقرة المشار اليها اشارة الى
شركة اللازم مع الملزوم في قصد الافادة فرجع التفصيل الى انه ان كان المقصود بالافادة هو اللازم فالكناية
من باب المجاز وان كان المقصود بالافادة كلا من اللازم والملزوم فالكناية من باب الحقيقة فيتطرق عليه الايراد
بلزوم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد مع انه على هذا يكون اللازم مستعملا فيه وايضا
وهو ينافي دعوى انحصار الاستعمال في المعنى الحقيقي في قوله فالمستعمل فيه على ما قررنا هو المعنى الحقيقي خاصة
على انه ينافي دعوى ارادة الانتقال من الملزوم الى اللازم اذ على ذلك يكون اللازم في عرض الملزوم وارادة الانتقال تقتضي كون
اللازم مقصودا بالافادة **تذنيبات الاول** انه ربما يتوهم ان تقتضي جواز الكناية جواز استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي في استعمال واحد بناء على ما اشتهر من ان المدار في الكناية على ارادة اللازم مع جواز ارادة
الملزوم لكن قد تقدم ان الكناية من باب المجاز على الوجه وان اجتمع فيها ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لكون
المدار في الاستعمال المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز على قصد الافادة نعم الاقوال الثلاثة المتقدمة من ارباب
البيان تقتضي جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد بل تقتضي احد قولي السكاكي كون الكناية

قوله فرد عليه التفصيل المتقدم بالتفصيل في الكناية

قوله ففيه ما ان يقتضي جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد

من باب الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد لكن قد ظهر بطلان الاقوال فيما سبق ومما يتصرح من السيد السند المحقق وكانه ماخوذ من المدقق الشيرواني من ان من منع عن جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد لا يمنع عن الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الكناية لاختصاص المنع عنه بالجمع بين الحقيقة والمجاز في اصطلاح ارباب البيان ومرجعه الى كون النزاع في جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد من باب النزاع اللفظي باختصاص المنع المانع بالجمع بين الحقيقة والمجاز باصطلاح ارباب البيان واختصاص التجويز من المجوز بالجمع بين الحقيقة والمجاز الغير المقرون بالقرينة المعاندة اي احد فردي المجاز باصطلاح اهل الاصول مدفوع بان الاستدلال على المنع عن جواز الجمع بقضية القرينة المعاندة وان يقتضي اختصاص المنع بالجمع بين الحقيقة والمجاز باصطلاح ارباب البيان لكن مقتضى عدم اختصاص المجاز في اصطلاح الاصوليين بما كان مقرونا بالقرينة المعاندة وبعبارة اخرى مقتضى اطلاق المجاز في لسان اهل الاصول هو عدم اختصاص المنع بالجمع بين الحقيقة والمجاز باصطلاح ارباب البيان وكذا عدم اختصاص التجويز بالمنع عن الجمع بين الحقيقة والمجاز الغير المقرون بالقرينة المعاندة لكمال بعد اغماض اهل فن عن اصطلاحهم والجريان في اطلاق اللفظ على حسب اصطلاح اهل فن اخر ولا يمانع عن عموم منع المانع اختصاص الاستدلال على المنع بقضية تعاند القرينة لكثرة الاستدلال بالدليل الاخص من المدعى فالنزاع في جواز الجمع يعم الجمع بين الحقيقة والمجاز باصطلاح ارباب البيان لكن يمكن ان يقال ان اطلاق المجاز في كلام ارباب الجواز ينصرف الى ما خلى عن القرينة المعاندة بواسطة غاية بعد تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز المقرون بالقرينة المعاندة فالظاهر اختصاص النزاع في جواز الجمع بصورة عدم قيام القرينة المعاندة اي جواز الجمع في باب الكناية الا ان الاستدلال على المنع عن الجواز بحديث تعاند القرينة من باب الاشتباه ان بدا الى تحمل الاستدلال على المنع عن الجواز على الاشتباه ليس باولى من حمل القول بالجواز على الاشتباه في عدم تشخيص مدعى القائل بالمنع بكون النزاع من باب النزاع اللفظي الا ان يقال ان الاشتباه في الاستدلال اكثر من النزاع اللفظي بمراتب كثيرة نعم يمكن القول بان جواز الجمع لغة لا يختلف حاله بقيام القرينة المعاندة وعدمه فالنزاع يعم صورة قيام القرينة المعاندة نعم البعيد غاية البعد وقوع الجمع في صورة قيام القرينة المعاندة **الثاني** ان مفهوم الموافقة ويعبر عنه بفحوى الخطاب والتنبيه بالادنى على الاعلى والتنبيه بالاعلى على الادنى نحو قوله سبحانه ولا تقل لهما اف وقوله سبحانه ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك من باب الكناية بالخاص عن العام على ما شرحنا الحال فيه في محله فينافي الدلالة على حكم المساوي للادنى والاعلى وكذا حكم الادنى من الادنى والاعلى من الاعلى بخلاف ما لو كان الغرض التنبيه بالادنى على الاعلى وان كان مقتضى كلام جماعة ثاني الدلالة لكنه ليس بالوجه ومزيد الكلام موكول الى ما حررناه في محله **الثالث** ان المدار في الصدق والكذب في الكناية لو كانت في جملة خبرية بناء على كون المدار في الاستعمال على المقصود بالافادة على مطابقة المعنى المجازي للواقع ومخالفته له فلو قيل فلان مهزول الفصيل فهو من باب الصدق وعلى تقدير جود الشخص وان لم يكن له فصيل او كان له فصيل سمين ومن باب الكذب على تقدير بخل الشخص وان كان له فصيل مهزول واما بناء على كون المدار في الصدق والكذب على مطابقة المراد للواقع ومخالفته له فلما توافق ههنا الظاهر للمراد فبناء الصدق في المثال المذكور على تقدير هزال الفصيل وبناء الكذب على تقدير انتفاء الفصيل او كونه سمينا واما بناء على كون المدار في الصدق والكذب على مطابقة الظاهر او المراد للواقع ومخالفته له مع اختلاف الظاهر والمراد ففي المثال المذكور واما بناء على كون المدار على الظاهر فبناء الصدق على تقدير ثبوت هزال الفصيل وبناء الكذب على تقدير عدمه ولو مع ثبوت الجود واما بناء على كون المدار على المراد فينعكس

قوله مفهوم الموافقة من باب الكناية

قوله الثالث في الصدق والكذب في الكناية لو كانت في جملة خبرية

الامر بناء على الصدق على تقدير ثبوت الجود وبناء الكذب على تقدير عدمه ولو مع ثبوت هزال الفصيل هذا
وقد جرى ذكر الصدق والكذب فعجبني ان اذكر امورا يتعلق بهما او يجدرها بالمناسبة من باب مزيد البحث على الكفاية
الفائدة الاولى ان المدار فيهما على الواقع او الاعتقاد موافقة ومخالفة وهذا البحث مشهور مذكور في
البيان والاصول مبسوطا هذا والظاهر بل بلا اشكال ان المدار في الصدق والكذب على القول بكون المدار على
الاعتقاد حين الاخبار واما لو كان المخبر معتقدا بالنسبة قبل الاخبار لكن كان حين النسبة معتقدا بالخلاف
فالامر من باب الكذب ايضا الظاهر من الاخبار هو الاعتقاد بالمخبر به حين الاخبار فحينئذ لو كان الشك حين الاخبار
وان كان مسبوقا بالاعتقاد خلاف الظاهر الثانية ان المدار فيهما على موافقة المراد بالخبر للواقع في الصدق
ومخالفته له في الكذب او على موافقة ظاهر الخبر للواقع او الاعتقاد ومخالفته له على الاول تجري التورية
وبه صرح بعض الاصحاب وعليه يبتني القول بوجوب التورية عند الضرورة الى الكذب من جماعة بل المشهور
وكذا يبتني عليه تجويز المحقق القمي تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر من الاخبار لكنه صرح بالابتناء
في بحث الاخبار وعلى الاخير يبتني منع صاحب المعالم عن جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر نظرا
الى لزوم الكذب على تقدير التاخير وعليه يبتني احتمال كون التقية من باب الكذب الجائز لمصلحة الا انه انما
يتم لو كان التقية في الخبر باصطلاح اهل العربية اعني ما يقابل الانشاء لا في الخبر باصطلاح اهل الاصول
اذ لا مجال للكذب في الانشاء على المشهور والخبر باصطلاح اهل الاصول يعم الانشاء وربما يظهر من سلطان
العلماء التوقف والاظهر القول الاول كما حررناه في محله ويتفرع عليه كون التورية باقسامها الا انه من باب الصدق
لكن يمكن ان يقال انه لو كان التورية من باب الاضمار فكون الامر من باب الصدق في هذه الصورة غير متفرع على كون
المدار في الصدق على موافقة الظاهر للواقع اذ غايته ابتناء الامر على القول بكون المدار في الصدق على موافقة الظاهر
للواقع انما هي كون المدار على موافقة ظاهر المراد من اللفظ ولا ابتناء على ظهور اللفظ في الاضمار وربما حكي عن
صاحب الحاشية في شرح اصول الكافي ان موافقة ظاهر المراد من اللفظ ولا ابتناء على ظهور اللفظ في الاضمار وعدمه وفيه
انه ان كان المدار في الصدق والكذب على المراد بالخبر فالتورية من باب الصدق وان كان المدار على ظاهر الخبر فهي
من الكذب الجائز والواسطة غير معقولة ثم ان دوران الامر مدار موافقة المراد للواقع مبني على القول بكون
المدار في الاستعمال على الارادة لا قصد الافادة والا فالمدار على المقصود بالافادة ويتفرع عليه كون الكناية
من باب الصدق على تقدير مخالفة المراد للواقع كما لو قيل فلان مهزول الفصيل مع كون الفلان جوادا لكن
لم يكن له فصيل او كان فصيله سمينا واما لو كان المدار على المراد فيكون الكناية على التقدير المذكور من باب
الكذب وقد تقدم الكلام في الباب لكن يمكن ان يقال ان دوران الامر مدار المراد مبني على كون الغاية وقوفا
المراد للمقصود بالافادة واما على تقدير الاختلاف فالمدار على المقصود بالافادة فالمدار على احد امرين المراد
والمقصود بالافادة وايضا ظاهر الخبر على القول بدوران الامر مداره اعم من الظهور الحقيقي والظهور المجازي
فلو قيل رايت اسدا في الحمام يكون الامر من باب الصدق على تقدير رؤية الرجل الشجاع دون رؤية الحيوان المفترس
لكن لو قيل فلان مهزول الفصيل ولم يكن له فصيل او كان فصيله سمينا لكن كان جوادا فهو من باب الكذب بناء على
كون المدار على المراد الا ان يذهب بما سمعت من حديث الابتناء على غلبة موافقة المراد للمقصود بالافادة الثالث
انه يختص الكذب والصدق بالماضي او يطرد ان في المستقبل بل يعم غير واحد يقتضي القول بالثاني وهو مقتضي الاستدلال
على وجوب الوفاء بالوعد بحرمة الكذب على تقدير عدم الوفاء ومقتضى كلام بعض الفضلاء على ما نقله السيد
(للزوم الكذب)
السيد الجزائري في شرح التهذيب وكذا في مقامات النجاة على ما نقل عبارته المحقق القمي في بعض فوائده بخطه

في ان المدار في الصدق والكذب على موافقة الخبر للواقع او الاعتقاد او على موافقة المراد من الخبر للواقع او الاعتقاد ومخالفته ظاهره وعدمه ومخالفتهما

في تخصيص الصدق والكذب بالماضي او عمومه للمستقبل

هو القول بالاول حيث انه اجاب عن الاستدلال المذكور بان المواعيد انما تكون من باب الانشاء والحق هو القول
بالاول لاصالة الاشتراك المعنوي بل الاختصاص بالماضي مقطوع العدم مضافا الى قوله سبحانه الم تر الى
الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم
والله يشهد انهم لكاذبون لكن اطراد الكذب في المستقبل انما يتاتى على تقدير عدم ارادة الوفاء بالوعد
حين الوعد واما لو اريد الوفاء بالوعد حين الوعد لكن تطرق خيال الخلف بعد ذلك فلا يصدق الكذب بل لو
صدق لا يشمل ما دل على حرمة الكذب **الرابع** ان الصدق بعد اطراده في المستقبل يختص بما لو كان مطابقة
الخبر للخارج مع قطع النظر عن الخبر او يطرد فيما كان المطابقة بتوسط الخبر قال الفاضل القمي في بعض فوائده
قال التفتازاني في المطول عند قول صاحب التلخيص صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدمها فاذا قيل ابيع
واراد الاخبار عن الحال فلا بد له من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ يقصد مطابقته لذلك
الخارج بخلاف بعت الانشائي فانه لا خارج له يقصد مطابقته لذلك الخارج بل البيع يحصل في الحال بهذا اللفظ
وهذا اللفظ موجد له انتهى ويظهر بذلك انه اذا ظن زيد وعلم بتوقيفه مثلا ان مريضه لا يبرء غدا فان
اراد به الحكاية كان خبرا كاذبا كما اذا ظن ان مريضه لا يبراء غدا اصلا وقال له انك تبرء غدا بقصد الكذب
فاتفق برئه بسببه وان اراد به الايقاع كقوله لغلامه انت حر بعد وفاتي او التفاول كان انشاء فان قلنا ان
اراد الحكاية كان خبرا صادقا لانه لو كان كاذبا لصدق نقيضه ح وهو باطل فان نقيضه قولنا مريض زيد لا
يبرء غدا وهو باطل ح قلت لا نسلم قولك فان نقيضه قولنا الخ فان الخبر الكاذب على قسمين الاول الكاذب بشخصه
دون نوعه بان يصدق الاخبار الاخرى الواردة على طبقه الثاني الكاذب بشخصه ونوعه والاول شريك للثاني
في الاثم واللوم وما نحن فيه من قبيل الاول فانه اذا قال عمرو زيدا وقال له زيد بعد ذلك وقبله بيوم مثلا كان خبره صادقا
وما ذكرته من النقيض للنوع لا للشخص فانقيض الشخص قولنا لا يبرء مريض زيد غدا مع قطع النظر عن خبره هذا وهو
صادق كما اذا لم يقل زيد اليوم لمريضه ذلك وقال بدله انك لا تبرء غدا كان خبرا صادقا ووجهه ان نقيض كاشفي
رفعه ودفع الشخص غير دفع النوع اقول ان قول زيد لمريضه انك تبرء غدا مع فرض حصول البرء من جهة هذا
الاخبار من باب الاخبار والصدق بعد اطراد الصدق والكذب في المستقبل اذ لا خفاء في ان زيدا لا يقصد بذلك
احداث البرء ونقيضه وهو لا يبرء مريض زيد كاذب وان قلنا ان الخبر الصادق ما كان له خارج تطابقه مع
قطع النظر عن الاخبار والصدق هنا انما يتاتى بمطابقة الخبر للخارج بتوسط الخبر قلت ان الصدق اعم من تطابق
الخبر للخارج بدون توسط الخبر وتطابق الخبر له بتوسط الخبر وما ذكره من القسمين في باب الكذب لا محصل له وقد
اجاد العلامة الخونساري في بعض فوائده حيث تشنع تارة في ابطال الكلام المذكور بان فيه من الفساد ما لا يخفى
واخرى حكم بظهور بطلانه بالضرورة الوجدانية وحكمها بان الاسناد الواقع في امثال المثال المذكور اسناد خبري
يحتمل الصدق والكذب كسائر الاخبار بلا تفاوت **الخامس** انه يختص الكذب بالعمد او يطرد في الخطاء الظاهر انه
لا اشكال في الاطراد في الخطاء لكن اطلاق الكذب الى العمد بلا اشكال كما ان الحرمة يختص بحال العمد ايضا بلا اشكال
السادس ان المدار في الاخبار كالانشاء على الشعور فكلام النائم خارج عن الاخبار والانشاء اولا فكلام
النائم لا يخرج عن الاخبار والانشاء وعلى الثاني المدار في الصدق والكذب على الشعور فكلام النائم خارج
عن الصدق والكذب ان لم يكن خارجا عن الخبر اولا فكلامه بعد كونه اخبارا لا يخرج عن الصدق والكذب
اقول انه لا مجال للواسطة في الكلام بين ان يكون لنسبته خارج تطابقه لكن لا باس باختصاص الاصطلاح في
الاخبار والانشاء بما كان مبتنيا على الشعور فكلام النائم لا يكون من باب الاخبار ولا من باب الانشاء كما انه لا مجال

الرابع في ان الصدق بعد اطراده في المستقبل يختص بما لو كان مطابقة الخبر للخارج مع قطع النظر عن الخبر او يطرد فيما كان المطابقة بتوسط الخبر

الخامس في ان الكذب يختص بالعمد او يطرد في الخطاء

السادس في ان المدار في الاخبار والانشاء على الشعور او لا وعلى الثاني المدار في الصدق والكذب على الشعور او لا

للواسطة

للواسطة في الخبر بين مطابقة النسبة للواقع ومخالفتها له لكن لا بأس باختصاص الاصطلاح في الصدق
والكذب بما كان مبنيا على الشعور فكلام النائم بعد كونه خبرا بناء على عموم الاصطلاح في الخبر لما كان خاليا
عن الشعور خارج عن الصدق والكذب وقد حكي عن المحققين ان كلام النائم خارج عن الاخبار والانشاء
وكذا خارج عن الصدق والكذب بل لغرنيت (؟) الاخبار وكذا تعريف الصدق والكذب لا يشمل الكلام الخالي عن الشعور
هذا ولا اشكال في عموم الصدق والكذب لما اخبر به الشاك ولا ارتباط لهذا بعدم اطراد الصدق والكذب
في كلام الخالي عن الشعور **السابع** ان الكذب لعله يختص بالمكالمة مع الخالق ولا يعم المكالمة مع الله سبحانه
نحو اياك نعبد واياك نستعين مع المخالفة للواقع لانه لولا ذلك يلزم ان يكون الصلوة من اسباب الفسق
للزوم اكثار الكذب باياك نعبد واياك نستعين ولا يلتزم به عاقل فضلا عن فاضل **الثامن** انه يختص
الصدق والكذب بما لم يتضح الحال فيه على المخاطب وغيره فالسماء تحتنا لا يكون من باب الكذب نظير
ما ذكر في النحو من ان ما لا يفيد المخاطب فائدة نحو السماء تحتنا لا يكون كلاما لكن مقتضى ما ياتي من
صدق الشريفة اطراد الصدق والكذب فيما اتضح فيه الحال ويمكن ان يقال ان الكذب لا يختص بما ذكر
بما لم يتضح فيه الحال لكن انما هو الغالب مما يقع من افراد الكذب **التاسع** ان الظاهر بل بلا اشكال اختصاص
الكذب بالقول لكن حكى المولى التقي المجلسي في حاشية التهذيب في اوائل المكاسب عند شرح رواية الحسن بن
محبوب عن ابي ولاد عن جماعة ان الكذب يطرد في الفعل تعليلا بان من كان ظاهره ذي الصلحاء وباطنه بخلافه
فهو كاذب ويضعف التعليل والمذكور بان الظاهر ان اطلاق الكاذب فيما ذكر من باب المجاز بلا ارتياب في الباب
فقد بان عدم اطراد الكذب في الخطوط والاشارات والنصب بل نقول انه على تقدير عموم صدق الكذب لغير
القول فالظاهر انصراف ما دل على حرمة الكذب الى القول وعدم الشمول لغير القول لكن لا فرق في القبح بين القول
وغيره اذ القبح انما هو في اظهار خلاف الواقع مع العلم بالواقع فلا فرق بين ما لو كان اظهار خلاف الواقع بالقول
وما لو كان اظهار خلاف الواقع بغير القول **العاشر** ان الظاهر اختصاص الصدق والكذب بالنسبة الاسنادية
وعدم عمومها للنسبة التقييدية كما لو قيل جائني زيد العالم مع كون زيد جاهلا بل الظاهر انصراف ما دل على
حرمة الكذب الى النسبة الاسنادية وعدم الشمول للنسبة التقييدية لكن لا فرق في القبح العقلي بين النسبة
الاسنادية والنسبة التقييدية لكون القبح في اظهار خلاف الواقع مع العلم بالواقع كما مر فلا فرق بين ما لو كان
اظهار خلاف الواقع بالنسبة الاسنادية وما لو كان الاظهار بالنسبة التقييدية **الحادي عشر** انه لا اشكال
في اختصاص الكذب بصورة تفطن المتكلم بفساد الكلام فاياك نعبد واياك نستعين من العوام مع فرض المخالفة
للواقع بناء على عموم الكذب للمكالمة مع الله سبحانه لا يكون من الكذب **الثاني عشر** ان الصدق كثيرا ما يطلق
على صدق اللسان وهو غير عزيز وقد يطلق على النية والارادة ويرجع ذلك الى الاخلاص وهو ان لا يكون الباعث
على الحركات والسكنات الا وجه الحق عز شانه فمن مازج نيته بشيء من خطورات النفس يكون كاذبا في النية قال
شيخنا البهائي في شرح الحديث السابع والثلثين في تفسير النية الصادقة المذكورة في الحديث المذكور المراد
بالنية الصادقة انبعاث القلب نحو الطاعة غير ملحوظ فيه شيء سوى وجه الله سبحانه لا كمن يعتق عبده مثلا
ملاحظا مع القربة الخلاص من مؤنته او سوء خلقه او يتصدق بحضور الناس لغرض الثواب والثناء معا بحيث
لو كان منفردا لم يبعثه مجرد الثواب على الصدقة وان كان يعلم من نفسه انه لولا الرغبة في الثواب لم يبعثه مجرد
الرياء على الاعطاء ولا كمن له ورد في الصلوة وعادة في الصدقات واتفق ان حضر في وقتها جماعة فصار الفعل
اخف عليه وحصل له نشاط ما بسبب مشاهدتهم له وان كان يعلم من نفسه انهم لو لم يحضروا ايضا لم يكن يترك

في اختصاص الكذب بالمخبر عنه

في اختصاص الكذب بما لم يتضح الحال فيه على المخاطب وغيره

في اختصاص الكذب بالقول وعمومه للفعل

في اختصاص الصدق والكذب بالنسبة الاسنادية وعدم عمومها للنسبة التقييدية

في اختصاص الكذب بصورة تفطن المتكلم بفساد الكلام

في اطلاق الصدق والكذب

العمل او يعبر عنه النية وقال السيد السند العلامة في شرح الصحيفة السجادية عند شرح قول مولينا سيد السجاد وبلغ بايماني اكمل الايمان واجعل يقيني افضل اليقين وانته بنيتي الى احسن النيات الظاهر ان المراد بالنية في الدعاء هو القصد الى فعل معين لاجل غاية ولما كانت النية بهذا المعنى تنقسم باعتبار غايتها الى قبيح وحسن واحسن سئل ان يبلغ بنيته الى احسن النيات فالقبيح ما كان غايته امرا دنيويا وخطاما عاجلا وليس له في الآخرة من نصيب كنية اهل الرياء والنفاق ونحوهم والحسن ما كان غايته امرا اخرويا من رغبته في ثواب او رهبة من عقاب والاحسن ما كان غايته وجه الله لا غير ويعبر عنه بالنية الصادقة وقد يطلق الصدق ايضا على العزم المتأكد ويطلق الكذب على العزم الضعيف وقد يطلق الصدق والكذب على الشهوة فيقال شهوة صادقة وشهوة كاذبة وقد يطلق الصدق والكذب على الصبح فيقال صبح صادق وصبح كاذب وقد يطلق الصدق والكذب على الرؤيا والظاهر بل بلا اشكال ان اطلاق الصدق والكذب على ما كان مبنيا على غير اللسان من باب المجاز **الثالث عشر** ان المشهور اختصاص الصدق والكذب بالاخبار وعن صدر الشريعة التعميم للانشاء حيث انه حكم بانه لا فرق بين النسبة في الكلام الاخباري وغيره الا انه ان عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا او تصديقا كقولنا زيد انسان او فرس والا يسمى مركبا تقييديا او تصورا كما في قولنا يا زيد الانسان او الفرس واياما كان فالمركب ما طابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل للصدق والكذب لكن مقتضى ما ذكر القول باطراد الصدق والكذب في التنبيه التقييدية لا القول بالاطراد في الانشاء وتحرير الكلام في المقام موكول الى محله **الرابع عشر** ان الظاهر بل بلا اشكال ان المدار في الكذب على القول يكون المدار على الاعتقاد انما يكون على الاعتقاد حين الاخبار واما لو كان المخبر معتقدا بالتنبيه سابقا على الاخبار فالامر من باب الكذب كما ان الظاهر من الاخبار على تقدير كون المدار على الواقع انما هو الادعاء حين الاخبار فاحتمال الثبات حين الاخبار وان كان مسبوقا بالاعتقاد خلاف الظاهر **الخامس عشر** ان التشكيك مع العلم بالثبوت والعدم ومنه ما لو قيل لعل الشتاء اتانا يعود لا يتصف بالصدق والكذب لكون التشكيك من باب الانشاء كما يرشد اليه عدم ترجمة من الانشاء **السادس عشر** انه لو قيل افعل كذا فقيل بهما كذا وطاعة وكان المكنون في الخاطر العصيان فلعله لا يدخل في الكذب اذ الغرض من الجواب انشاء الانقياد لا الاخبار **السابع عشر** انه قد حكم الوالد الماجد ره عند الكلام فيما لو قال القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يتكلم بغير هذا بان الصدق والكذب تارة باعتبار التنبيه كما هو الغالب واخرى باعتبار المحمول بكون المحمول من باب الصدق والكذب كما لو قيل كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يتكلم بكلام غير مطابق للواقع فعلى الاول يتصف الخبر بالصدق والكذب باعتبار النسبة وعلى الثاني يتصف الخبر بالصدق والكذب باعتبار النسبة وعلى الثاني يتصف الخبر بالصدق والكذب باعتبارين فتارة يكون الاتصاف باعتبار النسبة واخرى باعتبار المحمول فلو اتصف الخبر باحد الاعتبارين بالصدق وبالاعتبار الآخر بالكذب لا يلزم اجتماع النقيضين فان نقيض كل شيء رفعه والمدار في التناقض على وحدة الاعتبار فلا يجتمع النقيضان مع اختلاف الجهتين وهو ماخوذ عن التفتازاني في الجواب عن الاشكال المتطرق في المثال المذكور على ما نقله الحقير في رسالته المعمولة في الباب الا ان التفتازاني جعل الاصوب تركت الجواب بذلك والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال وفي المقام اجوبة اخرى تقرب العشرة بل تتجاوز عنها وتحقيق الكلام فيه موكول الى محله **الثامن عشر** انه ربما يتوهم اصالة الصدق بملاحظة ما ذكره اهل البيان من انه لا اشكال في قصد المخبر بخبره افادة الحكم او كونه عالما به ويسمى الاول فائدة الخبر والثاني لازمها وقرروا التلازم بانه لا يمكن ان ينفك الثاني عن الاول دون العكس ويندفع بانه ليس المقصود بالعلم فيما ذكر هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع

في اطلاق الصدق على الخير والصلاح

في ان الخبر هل يدل بنفسه على الصدق والكذب او على الصدق فقط كما قد يدعى اخذا بالاعتبار

بل المقصود حصول الصورة في ذهن المتكلم وان كان جزمه مظنونا او مشكوكا فيه او موهوما او معلوما
الكذب في هذا ضروري لكل عاقل تصدى للاخبار مع انه لو كان المقصود بالعلم هو الجزم المطابق لما امكن
الكذب في هو مقطوع الفساد بل امتناع الخلاف خلاف شان الاصل على انه لا يتحصل معنى للاصل في المقام الثاني
عشر انه قيل قد جرى العرب على انهم اذا نسبوا شيئا الى الخير والصلاح اضافوه الى لفظة صدق كما يقال رجل
صدق يعني رجلا صالحا ولیس المراد بالصدق ما يقابل الكذب ومنه قوله تعالى ولقد بوانا بني اسرائيل مبوء
صدق وقيل كل ما نسب الى الصلاح والخير اضيف الى الصدق كقوله تعالى مبوء صدق وكقولهم دار صدق وفرس
صدق وقيل ان الصدق يستعمل في مطلق الجودة كما يقال خل صادق الحموضة وعسل صادق الحلاوة ومنه ما في الدعا
وهب لي صدق الهداية **العشرون** انه قد حكم التفتازاني في شرح التلخيص في اوائل بحث الاسناد الخبري تبعا لما
نقله عن بعض المحققين المقصود به المحقق الرضي بان الخبر يدل على الصدق واما الكذب فليس بمدلوله بل هو نقيضه
قال قولهم يحتمله لا يريدون ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد انه يحتمله من حيث انه هو اي لا
يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا اقول ان الصدق انما هو مطابقة الخبر للواقع بناء على كون المدار في
الصدق والكذب على المطابقة والمخالفة للواقع كما هو المشهور والمنصور حيث ان الصدق كالكذب صفة
للخبر فلا يكون الصدق نفس الواقع كيف لا ومن الواضح غاية الوضوح ان قيام زيد مثلا لا يتصف بالصدق لو
قيل قام زيد وكان زيد قائما ولا مجال لدلالة الخبر على مطابقته للواقع كيف لا ولا مجال للدلالة الذاتية على وصفه
مع ان الخبر بنفسه بالنسبة الى مطابقته للواقع ومخالفته له على السواء فلا وجه لدلالته على المطابقة للواقع
والظاهر ان منشا الحديث المذكور اشتباه المطابقة للواقع بالواقع اذ لو قيل مثلا قام زيد وكان زيد قائما
فقيام زيد مدلول الخبر الا انه مبني على فرض تحقق القيام لزيد في الواقع فلا يتاتى الدلالة على الصدق كلية ولو كان
الصدق هو الواقع مع ان القيام المحقق في الواقع انما هو القيام الجزئي المتشخص والقيام الواقع محمولا في
القضية الخبرية المدلول عليه بها انما هو القيام الكلي فلا بد في الدلالة على الصدق من قيام امارة من الخارج
كغلبة الصدق على فرض ثبوتها او قيام ما يقتضي ويقضي بلزوم البناء على الصدق تعبدا هذا ومقتضى المقالة
المذكورة اصالة الصدق من باب الاصل الكاشف من الواقع الا انه لا يتاصل اصل في مورد بواسطة نفس
المورد بل لا بد في تاصيل الاصل من الرجوع الى ما يقتضي من الخارج تاسيس اصل كاشف عن الواقع او اصل
تعبدي وقد تقدم وجه اخر لتاسيس اصالة الصدق ونزيفه **الحادي والعشرون** انه قد ذكر المحقق الرضي
عند الكلام في اسماء الافعال ان الكذب يستعمل في الاغراء حيث انه عندهم في غاية الاستهجان وتما يعزى بصاحبه
ويباخذ فصار معنى كذب فلان الاغراء به اي الزمه وخذه فانه كاذب واذا قرن بعليك صار ابلغ في الاغراء كانك
قلت اغري عليك فخذه ثم استعمل في الاغراء بكل شيء وان لم يكن مما يصدكا عنه الكذب نحو قولهم كذب عليك
العسل اي عليك بالعسل وكذب الحج اي عليك به فهو قد حكى عن بعض نقل الاختلاف في اعراب ما بعده على القول
بالرفع والنصب وذكر في توجيه النصب انه كما جاز ان يصير نحو عليك في البلاغ بمعنى فعل الامر فينصب به جاز ان يصير
كذب وكذب عليك بمعنى الامر فينصب به كما ينصب بالزم **الثاني والعشرون** انه ربما يتوهم انه لو اخبر شخص
بايذاء شخص في المستقبل من باب الانتقام فقبح الكذب وحرمته ينافي حسن الصبر واستحبابه بل وجوبه لا نجرار الانتقام
الى الايذاء وهو حرام بل الوجوب مقتضى بعض الايات فضيلة عند الله سبحانه الصبر عن الانتقام من عزم الامور اذ
الغرض انه من معزوم الامور اي مما يجب العزم عليه فضيلة لزوم الحمل على الانشاء بمقتضى لزوم الكذب لولاه
لكن يندفع ذلك بان قبح الكذب وحرمته بالنسبة الى الاخبار بارتكاب امر في المستقبل انما يتاتى فيما لو كان

في استعمال الكذب في الاغراء

في دفع ما ربما يتوهم

المخبر بالاخبار قاصدا للمخالفة في الاستقبال واما لو كان حين الاخبار قاصدا للموافقة لكن تطرق
البداء وخيال المخالفة بعد الاخبار فلا قبح ولا حرمة في الاخبار كما تقدم في باب اطراد الكذب في الاستقبال
ومع هذا يمكن القول بتطرق جهة محسنة قاهرة على الكذب بواسطة الصبر نظير الكذب النافع ومما مر يظهر
الكلام في العفو والفرق بينه وبين الصبر ان المدار في العفو على الاغماض في الباطن والصبر اعم من الاغماض
في الواقع والاغماض في الظاهر ثم انه قد جرى السيد السند العلي في شرح الصحيفة السجادية في شرح
دعاء مولينا سيد السجاد زين العباد عليه الاف التحية من مرتب العباد في الصلوة على رسول الله صلى
الله عليه واله على اختصاص الكذب بالوعد وعدم عمومه للوعيد استنادا الى قول الشاعر اذا وعد السراء
انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه بملاحظة المدح فيه على مخالفة الوعيد قضية لزوم خروج الام
عن الكذب لعدم جواز المدح بالكذب قال وبخفاء الفرق في ذلك من كلام العرب تمحل بعض اهل البدع بوجوب الوعيد
قياسا على الوعد للجهل باللغة العربية لكنك خبير بما في الاستناد المذكور ومما يظهر مما مر من انه يمكن ان يكون الامر
مبنيا على عدم تطرق البداء فلا يكون الكذب قبيحا ولا حراما كما انه يمكن القول بتطرق جهة محسنة على الكذب بواسطة
الصبر والعفو وقد حكى السيد السند المشار اليه انه نقل ان ابا عمرو بن العلاء نبه عمر بن عبيد على ذلك فلم
يقبل وحكى عن المبرد عن المازني انه نقل عن بعض انه نقل انه اجتمع ابو عمرو بن العلاء وعمرو بن عبيد في بعض المساجد
وقال ابو عمرو لعمرو بن عبيد ما الذي يبلغني عنك في الوعيد فقال ان الله وعد وعدا واوعد ايعادا فهو منجز
وعده وايعاده فقال ابو عمرو انبئه اباعثمان الا العجمة ولا اعني عجمة لسانك ولكن فهمك ان العرب تعد الرجوع
عن الوعد لوما وعن الوعيد كرما وانشد واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز وعدي وذلك
ان الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن اسقط حق نفسه فقد اتى بالجود والكرم ومن اسقط حق غيره
فذلك هو اللوم قال السيد السند المشار اليه فهذا هو الفرق بين الوعد والوعيد على ان كل ما ورد من
وعيد الفساق مشروط بعدم العفو كما انه مشروط بعدم التوبة وفاقا فلا يلزم من تركه الكذب في كلام الله
تعالى ولا يذهب عليك ان غاية ما يقتضيه عد العرب مخالفة الوعيد كرما انما هي كون مخالفة الوعيد
من باب الكرم في الجملة ولا يثبت بهذا كون الوعيد خارجا عن الكذب حتى مع قصد المخالفة حال الوعيد بل بتاتي
لا المخالفة مع قصد المخالفة حال الوعيد والكرم في المخالفة كما ان غاية ما يقتضيه الشعر المذكور انما
هي حسن مخالفة الايعاد في الجملة وهو لا يستلزم خروج الايعاد عن الكذب حتى مع قصد المخالفة حال
الايعاد بل لا ينافي المخالفة مع قصد المخالفة حال الايعاد على طبق ما سمعت وفي دعوى اشتراط ما ورد
من الوعيد في باب الفساق بعدم العفو بعد الاغماض عن كون الامر من باب ممانعة العفو لا اشتراط عدمه
تضعيف بان اشتراط العقوبة على الفسق بعدم العفو لا يستلزم اناطة صدق الكذب بعدم العفو الا بناء على
استلزام الكذب للعقوبة وهو محل المنع كيف والخطاء من باب الكذب مع عدم العقوبة فيه والظاهر
ان دعوى المشار اليها مبنية على حسبان الاستلزام واما الوعيد في الكتاب على المعاصي بالعقاب
فهي مقيدة بعدم تطرق العفو لما يقتضيه فالمرجع الى كون المعصية من باب المقتضي للعقاب والتقييد امر
سهل بعد الاغماض عن عدم اعتبار اطلاق الكتاب ويرشد اليه ان تعليل كثير من المناهي في السنة مثل
تعليل كراهة الوضوء بالماء المشمس وغيرها من باب التعليل بالمقتضي بل انه قد نقل الوالد الماجد ره
في بحث النسخ اقوالا في ان الوعد والوعيد من باب الاخبار او الانشاء وانهما على الاول عبارة عن الاخبار
عن التصميم والعزم على الفعل في المستقبل او الاخبار عن ايقاع الفعل واختار القول بالوسط استنادا الى

التبادر

في توقف معرفة الخبر على تعريف الصدق والكذب

النادر وعدم صدق الكذب بمجرد الترك وليس على ما ينبغي **الثالث والعشرون** انه قد ذكر في الكلام ان تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب يستلزم الدور اذ معرفة الصدق والكذب تتوقف على معرفة الخبر والمفروض توقف معرفة الخبر على الصدق والكذب نجاء الدور وظاهر التفتازاني في بعض تعليقاته على شرحه على التلخيص ان لا اصل في الايراد المذكور وصاحب المفتاح اقول ان معرفة الخبر لا تتوقف على معرفة الصدق والكذب اذ يمكن ان يعلم شخص بتعليم شخص ان مثل زيد قائم خبر ولو لم يعرف الصدق والكذب كما ان من له حظ قليل من العربية يعلم ان مثل زيد قائم من باب الخبر ولو لم يعرف الصدق والكذب كيف لا والصدق والكذب صفتان للخبر ومعرفة الذات لا تتوقف على معرفة الصفة نعم معرفة الصدق والكذب يتوقف على معرفة الخبر وان قلت ان المفروض تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب فمعرفة الخبر موقوفة على معرفة الصدق والكذب قلنا انه لا يلزم في التعريف توقف معرفة المعرف بالفتح على معرفة المعرف بالكسر كيف لا ولو عرف الشيء بالحد التام او الناقص يمكن معرفة ذلك الشيء بتعريفه بالرسم التام او الناقص وبالعكس بل في كل من الصور المذكورة يمكن معرفة ذلك الشيء بتعريفه بالتعريف اللفظي وبالجملة التعريف في المقام من باب التعريف اللفظي اذ احتمال الصدق والكذب لا يكون من باب الذاتي للخبر ولا من باب العرض الخاص **الثامن والعشرون** ان من الظنون اللفظية المعروفة الاستخدام او العام له وربما اجيب ايضا بوجهين

قاعدة في الاستخدام

ايضا وقد ذكر له في البديع وجهان احدهما ان يذكر لفظ له معنيان حقيقيان او مجازيان او مختلفان ويكون المراد به احد المعنيين ويرجع اليه ضمير باعتبار معناه الاخر نحو اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا ثانيهما ان يذكر له لفظ له معنيان بالاشتراك او التجوز او الاختلاف ويرجع اليه ضميران باعتبار معنيين نحو

في ضمير الغائب

فسقى الغضا والساكنيه وان هم شبوه بين جوانحي وضلوعي حيث انه اريد باحد الضميرين الراجعين الى الغضا وهو الضمير المجرور في الساكنيه المكان وبالاخر وهو الضمير المنصوب في شبوه النار اي نار الغضا بمعنى نار الهوى التي تشبه نار الغضا وتحقيق الكلام في المرام تقتضي تقديم مقدمة هي الكلام فيما وضع له ضمير الغائب فنقول انه قد حكم المحقق القمي في بحث تخصيص العام بالضمير الراجع الى بعض افراده بما هو تحرير ان نقال ان ضمير الغائب موضوع لشيء معهود بين المتكلم والمخاطب قبل ارجاع الضمير لكونه من المعارف فانهم قد عرفوا المعرفة بانها ما وضع لشيء بعينه اي من حيث معلوميته ومعهوديته فيجب ان يكون ضمير الغائب لشيء معلوم معهود قبل ارجاع الضمير وضمير الغائب سواء كان موضوعا لمفهوم الكلي او لكل واحد من الافراد يكون حقيقة في المعهود ومجازا في غيره والمعهودية اما باللفظ سواء كان دلالة اللفظ عليه بالوضع او العلاقة لكن لا بد ان يكون لولا مطابقا له والا لما كان معهودا واما بغير اللفظ كمقتضى المقام واذا ذكر لفظ اريد به ظاهره وحقيقته او معناه المجازي من دون اقامة قرينة عليه قبل ذكر الضمير يكون مستعملا فيما وضع له ولا اشكال في تحقق الوضع الاصلي واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي من دون اقامة قرينة عليه قبل ذكر الضمير وكان مرجعا باعتبار ذلك المعنى المجازي فلا اشكال حينئذ في كون استعمال الضمير في غير ما وضع له ويكون مجازا لعدم استعماله في شيء معهود بل في غيره والعلاقة تنزيله باعتبار ارادته من اللفظ منزلة المعهود وهذا هو المراد من مجازيته الضمير وهكذا الحكم لو اريد من المرجع حقيقته ومن الضمير مجازه سواء كان ذلك المعنى المجازي بعض المدلول الحقيقي او غيره لان الاصل لما كان هو الحقيقة يكون المعهود هو المعنى الحقيقي واما المعنى المجازي سواء كان جزء المعنى الحقيقي او غيره لا يكون معهودا اصلا فارادته من الضمير يكون استعمالا في غير ما وضع له ولو قيل ان الجزء باعتبار ارادته في ضمن الكل معهود فكيف يكون مجازا قلنا معهوديته من حيث الجزئية لا من حيث الاستقلال وبعبارة اوضح ان المذكور سابقا من حيث كونه جزء والمراد بالضمير من حيث كونه مستقلا او من

هذه الحيثية لم يكن معهودا ومعهودية من حيثية اخرى لا توثر في جعل الاستعمال حقيقة والحاصل ان مقتضى وضع ضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود قبل ارجاع الضمير مفهوم بين المتكلم والمخاطب بالدلالة العقلية او اللفظية واذا ظهر بعد ذكر الضمير كون المراد به غير ما هو المعهود والمدلول ظهر كونه مجازا وعلى ذلك المنوال لا يخال لو اريد من المرجع معناه المجازي مع نصب القرينة او بدونها ومن الضمير معناه الحقيقي و يرد عليه ان مبنى ما ذكر انما هو تعريف المعرفة بما سمعت لكن من المعارف المعرف بلام الجنس نحو الرجل خير من المراة مع انه ليس موضوعا لا افرادا ولا تركيبا لا بالتشخص ولا بالهيئة لما هو المعهود بين المتكلم والمخاطب نعم لو كان شيء موضوعا لكان هو اللام مع انه لا مجال لكون اللام موضوعة لما هو المعهود بين المتكلم والمخاطب بل لم يتفق احد الدلالة على التعاهد بين المتكلم والمخاطب بل قد حررنا في محله انه لا مجال لكون اللام موضوعة لتعريف المدخول اعنى الدلالة على حضور المدخول في ذهن المتكلم وان كان اسم الجنس المنون بتنوين التمكن حاضرا في الذهن ايضا الا ان الفرق في الدلالة على الحضور واستلزام الحضور نظير علم الجنس واسم الجنس فان الاول موضوع للطبيعة الحاضرة في الذهن فهو يدل على كل من الطبيعة وحضورها في الذهن والثاني موضوع للطبيعة التي يستلزم استعمالها حضورها في الذهن فهو يدل على الطبيعة فقط ونظير الفرق بين زيد في يا زيد مثلا وانت خطابا بزيد فان الاول يدل على الذات المستلزم بذاته لحضوره في الذهن والثاني يدل على الذات و حضوره في الذهن لعدم اتفاق المعنى المذكور من احد من اهل العرف وعدم انفهام المعنى المذكور من احد من السامعين من اهل العرف ايضا وكونه من باب اللغو البحث وايضا من المعارف العلم الشخصي وليس الماخوذ فيما وضع هو له التعين عند المخاطب والا مرية بمكان من الوضوح فلو قيل زيد بن جائني مع عدم معرفة المخاطب بحال زيد ليس مجازا بلا شبهة وايضا منها المضاف الى المعرفة ولا يلزم في تعريفه التعين عند المخاطب فانه ليس ايضا موضوعا لا افرادا ولا تركيبا لا شخصا ولا هيئة لما هو المعهود بين المخاطبين ولذلك لو قيل ابن زيد جائني مع عدم معرفة المخاطب يكون حقيقة بلا اشكال وايضا منها الموصول ولو قيل احسن الى من احسن اليك يكون حقيقة بلا شبهة مع عدم التعين عند المخاطب نعم الغالب في استعمال المعارف في التجاوز بها مع المخاطب تعينها عنده فلا اقل من كفاية التعين عند المتكلم وبعد هذا اقول انه لا يلزم في التجاوز بالمعرفة كونه مع المخاطب فربما يتجاوز به الشخص مع نفسه ولا يبلغه خيال التجوز وايضا مقتضى ما ذكر كون الضمير حقيقة في رايت اسدا يرمي هو ومجازا في رايت اسدا هو يرمي وهو بمكان من البعد كما ان مقتضاه كون الضمير مجازا لو تقدم ما يصلح ان يرجع الضمير اليه ورجع الى البعض مع انه لا يفهم منه التجوز ولا بلاحظ المستعمل فيه العلاقة وايضا كفاية تنزيل المراد منزلة المعهود تصحيحا للتجوز بارجاع الضمير الى المعنى المجازي المراد بالمرجع مع عدم نصب القرينة بعد كون الضمير موضوعا للرجوع الى المعهود بين المخاطبين لا يخلو عن الاشكال فح نقول انه يمكن القول بكونه موضوعا للمذكر الغائب المدلول عليه بمرجع سواء كانت دلالة المرجع عليه حقيقية او مجازية وسواء كان تمام معناه او جزء معناه فالمدار في كون الضمير حقيقة على كون المراد منه للمذكر الغائب المدلول عليه بالمرجع باحدى الدلالات على تقدير ثبوت دلالة التضمن ويكون مجازية بان لا يراد منه الرجوع الى المذكر الغائب الا ان الظاهر بل ربما استظهر نفي الخلاف عنه اشتراط كون المذكر الغائب مرادا من المرجع حقيقة او مجازا فلا يتصف بالحقيقة لو اريد به جزء ما اريد بالمرجع فالظاهر كونه موضوعا للمذكر الغائب المراد من المرجع حقيقة او مجازا بالمطابقة فيكون اتصافه بالحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد به المذكر الغائب المراد من مرجعه مطابقة وعدمه واختاره ايضا صاحب المعالم تبعا للباغنوي

في الكلام في اصل الاستخدام

ويمكن القول بكونه حقيقة ايضا لو كان المراد به المذكر الغائب المراد من المرجع بالمطابقة او الظاهر منه و
نفسه سواء اريد بالمرجع معناه المجازي مع نصب القرينة او عدمه فهو موضوع للمذكر الغائب المراد من
المرجع بالمطابقة او الظاهر منه بالمطابقة فتدبر وربما احتمل بعضهم كونه موضوعا للمذكر الغائب الذي
يكون مرجعه حقيقة فيه فان اريد بالمرجع معناه المجازي و بالضمير المعنى الحقيقي لذلك المرجع كان الضمير حقيقة
وان عكس كان مجازا فالمرجع على هذا في كون الضمير حقيقة او مجازا هو ان يكون المراد المعنى الحقيقي للمرجع و
عدمه وهو ظاهر العضدي الا انه نقبه المحتمل بانه قد ينبغي ان يرتاب في انه لا دخل لحقيقة المرجع ومجازه
في وضع الضمير فانا نعلم قطعا ان ضمير المذكر الغائب وضع للارجاع الى مرجع يدل على المذكر الغائب واستعمل فيه
سواء كان حقيقة او مجازا وهو في محله لكن دعوى القطع بكونه حقيقة في صورة الرجوع الى المعنى المراد بالمرجع
مجازا لا ينافي على تقدير عدم اقامة القرينة فتدبر وبالجملة ينافي الكلام تارة في اصل الاستخدام واخرى فيما
ذكره من المثال اما الاول ففيه ما تقدم من فساد الاستخدام لعدم سبق مرجع يصلح لرجوع الضمير اليه اذ غاية
ما يمكن القول به في باب الضمير كونه موضوعا للمعنى المراد من المرجع وان لم يعرفه المخاطب لم يكن مخاطبا في البين و
المفروض في باب الاستخدام عدم سبق معنى يصلح لرجوع الضمير اليه راسا اللهم الا ان يقال ان الامر من باب المجاز
لكن ... بانه لا يتصور في المقام علاقة غير التضاد وهي غير مناسبة ههنا لاختصاصها بالزنجي والكافور
لكن ... ان الضمير موضوع للرجوع الى معنى ويكفي في الرجوع الى المعنى كون المعنى المرجوع اليه
مكنونا في نفس المتكلم ولا يلزم سبق المرجع في الذكر لكثرة مواضع يقع فيها الضمير مع عدم سبق المرجع و قد
وقع بعض منها في الكتاب كما في تقدم المرجع تقديرا وهو ما لو كان متاخرا لكن كان متقدما تقديرا كما في موارد
الاضمار قبل الذكر لفظا كما في اتصال ضمير الفاعل بالمفعول به المقدم نحو ضرب غلامه زيد وتقدم المرجع معنى بان
يكون قبل الضمير لفظ يفهم منه بعينه المعنى المرجوع اليه نحو قوله سبحانه اعدلوا هو اقرب للتقوى
فان مرجع الضمير هو العدل المفهوم من اعدلوا او بدلالة سياق الكلام دلالة قرينية نحو قوله سبحانه ولابويه
لكل واحد منهما السدس حيث انه مسوق لبيان الميراث فيلزم ان يكون هناك مورث او دلالة بعيدة وقد مثل
له الفاضل الرضي بقوله سبحانه حتى توارت بالحجاب حيث ارجع الضمير الى الشمس اذ العشي المذكور في الاية السابقة
تدل على توارى الشمس وبقوله سبحانه كل من عليها فان لدلالة الفناء مع لفظة على على كون مرجع الضمير
سوا الارض وبقوله انا انزلناه في ليلة القدر اذ النزول في ليلة القدر التي هي في شهر رمضان دليل على ان
المنزل هو القران بملاحظة قوله سبحانه شهر رمضان الذي انزل فيه القران وبقوله سبحانه ما ترك
على ظهرها من دابة فان ذكر الدابة مع ذكر الظهر يدل على ان المراد ظهر الارض وبقوله سبحانه فان كانت
واحدة اي ان كانت الوارثة واحدة لانه في بيان الوارث وتقدم المرجع حكما وهو ما اذا لم يتقدم المرجع لكن
فرض تقدمه وجعل في حكم المتقدم وارجع الضمير بدون سبق المرجع تنزيلا للمتقدم في التعقل منزلة المتقدم
في الذكر كما في جميع موارد الاضمار قبل الذكر لفظا ورتبة وقد حصرها الفاضل الرضي نقلا في خمسة ما اذا كان
الضمير للشان والقصة او كان مرفوعا باول المتنازعين واعمل الثاني وكان فاعلا في باب نعم مفسرا بتميز نحو
نعم رجلا زيد او مبدلا منه ظاهر نحو ضربته زيدا او مجرورا برب نحو ربه رجلا ففي هذه المواضع لم يسبق مرجع
الضمير ولا مجال للحكم بكون الضمير من باب الغلط لكون بعض تلك المواضع من الكتاب مع تمام كلمات النحويين
واهل الخبرة والبصيرة صحة استعمال الضمير فيها بل مقتضى كلمات ارباب البديع وهم اهل الخبرة والبصيرة ايضا صحة
الاستخدام ولا مجال لارتكاب التجوز لفقد العلاقة كما مر فلا بد من تعميم المرجع بعدم اختصاصه بمسبوق الذكر وبهذا

بتحرير الايراد على المحقق القمي زائدا على ما تقدم واما الثاني فالمثال الاول فبان الاشكال على التمثيل به بان النبت
ليس من معنى السماء ولم يستعمل السماء في النبت في غير ذلك المثال نعم الظاهر تعاهد استعمال السماء في العشب
وان امكن الاشكال في صحة التجوز بالسماء عن العشب نعم ربما قيل ان المقصود بالسماء في قوله سبحانه وفي السماء
رزقكم هو السحاب والمقصود بالرزق الغيث لكن البيضاوي جعل الامر من باب الاضمار بتقدير الاسباب اي تقدر
التقدير حيث جرى على ان الغرض ان في السماء اسباب الرزق او تقديره ويمكن ان يقال ان المقصود بالمعنى ما
يصح ان يستعمل فيه اللفظ وان لم يستعمل فيه واستعمال السماء في النبت جائز لكن نقول ان التجوز بالسماء عن النبت
محل الاشكال لفقد العلاقة بل لا علاقة في الباب بلا ارتياب ولعله وقع الاشتباه في التمثيل بين المعنى الحقيقي
للسماء والمعنى المجازي لها اعني العشب لصحة استعمال العشب في النبت بعلاقة السببية ومع هذا لا ينحصر معنى
السماء في العشب والنبت كما هو مقتضى الوجه الاول كيف وكل من العشب والنبات معنى مجازي للسماء ومعناها
الحقيقي معنى ثالث على حدة ومع هذا لا يمكن الاستخدام في الارض لكونها مستعملة في معناها الحقيقي ورجوع الضمير
المنصوب الى معناها المجازي اعني النبت لتسمية الحال باسم المحل كاطلاق المجلس على الحضار بل الاقرب بمنع
الابعد فيتعين كون رجوع الضمير المنصوب الى الارض بالمعنى الحقيقي من باب كفاية ادنى الملابسة في صحة الاضافة
والاسناد اذ لا يبعد نسبة الرعي الى الارض لمتعارفه في العرف كما يقال رعينا فرسنا الا ان يقال ان الارض مؤنثة ولم يستعمل
على وجه التذكير كما هو مقتضى ما ذكره في القاموس والمصباح لكن الارض وان كانت مؤنثة لكن تستعمل على وجه التذكير
قليلا كما حكيه في المصباح عن الفارابي لكن لا يخرج الامر عن الجواز وفيه الكفاية واما المثال الثاني فبان في هذا الاشكال
على التمثيل به بان استعمال الغضا في النار في غير ذلك المثال غير ثابت بعد ثبوت الاستعمال في المكان اي مكان الغضا
كما هو الظاهر بل ربما يقال بالنقل ومع هذا مرجع الضمير هو نار الغضا كما هو الظاهر بل ربما يقال لشدة توقدها
وزيادة دوامها لا مطلق النار واستعمال الغضا في نار الغضا يستلزم استعمال اللفظ في معنيين في استعمال
واحد للزوم استعمال اللفظ في المضاف والمضاف اليه نعم لو كان المرجع هو النار لما يرد ما ذكر لكنه خلاف ما
ذكر في تفسير الاستخدام ثم انه ربما يتوهم ان الاستخدام على الوجهين المذكورين من باب استعمال اللفظ في
معنيين في استعمال واحد ويندفع بوضوح ان اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد وانما الضمير يرجع باعتبار
معنى اخر لم يستعمل فيه اللفظ وايضا ربما استشكل في الفرق بين الاستخدام والتورية وفرق بينهما بان المدار
في الاستخدام على ارادة المعنيين من اللفظ الواحد بخلاف التورية فانه لا يراد فيها من اللفظ الا البعيد من
المعنيين اقول ان المدار في التورية على ذكر اللفظ وارادة معنى خلاف الظاهر سواء كان بذكر اللفظ وارادة
المعنى المجازي مع عدم نصب القرينة او بذكر اللفظ المشترك الظاهر في بعض معانيه وارادة المعنى الغير الظاهر او بذكر
المطلق المنصرف الى الفرد الشايع وارادة الفرد النادر وسواء كان الظاهر ظاهرا عند مطلق المخاطب او المخاطب
الملقى اليه الكلام بمقتضى المقام من السؤال او الجواب وقد حررنا الكلام في التورية في الاصول في بحث التخصيص
بالنية واما الاستخدام فالمدار فيه على ذكر اللفظ وارادة المعنى المتحد منه سواء كان من باب الحقيقة او المجاز
وارجاع الضمير الى معنى اخر للفظ المذكور كما يظهر مما مر فافتراق الاستخدام من التورية وغيرها بحديث رجاع الضمير
الى المعنى الاخر للفظ والا فلا فرق بين الاستخدام والتورية وغيرها في اتحاد المعنى المراد وقد سمعت في العنوان
السابق اتحاد المراد في باب الاستخدام فلا اشكال في الفرق بين الاستخدام والتورية والوجه المذكور في بيان
الفرق كما ترى لما سمعت من التفاوت الفاحش من اتحاد المعنى المراد في باب الاستخدام وايضا قد ذكر السيد الشريف في
تعليقات المطول ان الاستخدام بالمعجمتين من خدمت الشيء بمعنى قطعته ... فقطع الضمير عما هو حقه قال

في ارادة استعمال [illegible] معنييه ١٥

ويروى بالحاء المهملة والذال المعجمة من حذمته اى قطعته بضا وروى بالمعجمة والمهملة كانه جعل ابحى
الذى لم يرد ولا نابعا فى الذكر للمعنى المراد فرد اليه الضمير يعنى ان الشيخ الصفى قد عرف الاستخدام فى
كتاب لفه فى لشاعات العربية بان ياتى المتكلم بلفظة مشتركة بين معنيين مقرونة بقرينتين تستخدم
كل قرينة منهما معنى من معنيين تلك اللفظة كما فى قوله سبحانه لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا حيث انه سبحانه قد استخدم لفظ الصلوة لمعنيين
احدهما اقامة الصلوة بقرينة قوله سبحانه حتى تعلموا ما تقولون والاخر موضع الصلوة بقرينة قوله
سبحانه ولا جنبا الا عابرى سبيل وقد حكيه الشهيد فى الروض عن بعض اهل البيان وحكيه شيخنا البهائى
فى الحبل المتين ومشرق الشمسين عن بعض فضلاء فن العربية من اصحابنا حاكيا فى المشرق ان صاحب الكلام من
اعلام علماء المعانى واعاظم بلغائهم وفى حاشية الحبل ولعل الظاهر ان الحاشية من المصنف ان صاحب هذا
الكلام من اكابر فنون العربية والادب وحكيه المحدث الكاشانى فى الصافى والوافى عن بعض البارعين فى علم
البلاغة والمقصود بالبعض فى كلامهما هو الشيخ المتقدم ذكره واستجبر بانه لا يلزم استعمال المشترك فى
معنيين مع انه لو كان المدار فى الاستخدام على استعمال المشترك فى معنيين كما هو مقتضى التعريف المذكور
فيخرج الاية بناء على التقرير المذكور عن الاستخدام بكون الامر فى الاية على التقرير المذكور من باب الاستعمال
اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى على ان دعوى اشتراك الصلوة فى غاية وضوح الفساد مضافا الى انه كان
الصواب ان يقول احدهما الاركان المخصوصة كما هو المعروف لا اقامة الصلوة كيف ولا مجال لكون الصلوة
بمعنى اقامة الصلوة نعم النهى عن الاركان المخصوصة يرجع الى النهى عن اقامتها ومع ما ذكر نقول انه قد حكى
شيخنا البهائى فى الكتابين انه روى عن اصحاب العصمة وعليه الاصحاب كون المقصود بالصلوة هو مواضع
الصلوة اى المساجد والمقصود لا تقربوا الصلوة فى حالتين حالة السكر لان الذى ياتى المسجد انما ياتيه
للصلوة وهى مشتملة على اذكار واقوال يمنع السكر عن الاتيان بها على وجهها والحالة الثانية الجنابة
واستثنى من هذه الحالة حالة العبور اى الاجتياز فى المسجد فلا مجال لحمل الصلوة على الاركان المخصوصة لكن
ذكر شيخنا البهائى ان الكلام اما من قبيل تسمية المحل باسم الحال فانه مجاز شايع فى كلام البلغاء او على حذف
مضاف اى مواضع الصلوة ولا اخفاء فى انه لا اختصاص للمواضع بالمساجد ولا مجال لعموم الحكم لجميع مواضع
الصلوة لو كانت مهيئة للصلوة فيها كالبيت المهيئ للصلوة فيه فلا بد من التخصيص بالمساجد اما باستعمال
الصلوة فى المساجد او اضمار المواضع وتخصيص المواضع بالمساجد من باب قصر الحكم لا قصر العموم اذ لا مجال
لاضمار المساجد واما استعمال الصلوة فى مواضع الصلوة وتخصيص المواضع بالمساجد من باب قصر الحكم
فلا مجال للزوم الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى استعمال واحد وان قلت ان الوجه المتقدم لا ينافى
الرواية المذكورة لان الرواية هكذا قلنا له الجنب والحائض يدخلان المسجد ام لا قال لا يدخلان الا مجتازين
ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا وهو عليه السلام لما سكت عن تفسير الصلوة
الصلوة بمواضعها فاحتمال ارادة المعنى الحقيقى الشرعى قائم قلت ان مدار الرواية المذكورة على استعمال الصلوة
فى المسجد او اضمار المواضع كما يظهر مما مر وكل منهما ينافى كون الغرض النهى عن نفس الصلوة اذ الاضمار المبنى
على ثبوت الرواية المذكورة لا يجتمع مع ثبوت عدمه المبنى عليه الوجه المتقدم باعتبار اشتماله على النهى
عن نفس الصلوة والتجوز فى الصلوة عن المسجد مانع عن ارادة الاركان المخصوصة من الصلوة بناء على عدم
جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى استعمال واحد ومع هذا نقول انه نقل الطبرسى عن جماعة كون المقصود

١٥ الصلوة هو معناها المعروفة اي الاركان المخصوصة وربما روي هذا نقلا عن امير المؤمنين عليه السلام
فالمراد لا تصلوا في حالتين حالة السكر وحالة الجنابة واستثنى من حالة الجنابة صورة عبوري السبيل
اي المسافرة مع عدم وجدان الماء كما هو الغالب من حال المسافر من فيجوز الصلوة بالتيمم الذي لا
يرتفع به الحدث وانما يباح به الدخول في الصلوة فالوجه المتقدم خلاف الروايتين بل خلاف الاتفاق
في المراد بالاية وان امكن ترجيح الرواية الاولى مع قطع النظر من جانبها لاشتهارها رواية بل عملا كما هو
مقتضى ما تقدم الا ان النقل عن اصحاب العصمة مبني على المسامحة لانه ذكر انه روى تلك الرواية زرارة
ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام لسلامته عن التكرار لبيانه سبحانه حكم الجنب الفاقد للماء في حال المسافرة بعد
ذلك في قوله سبحانه وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط الا ان يقال ان منافاة الوجه المتقدم
مع هذه الرواية انما يوجب ضعف الوجه المتقدم لو ثبت اعتبار هذه الرواية سندا وليس بثابت نعم
المنافاة لتفسير الجماعة لا تخفى عن التوهمين وبما مر يظهر ضعف ما ذكره شيخنا البهائي في مشرقه من ان الوجه
المتقدم لا ينافي الرواية الاولى تعليلا بان الرواية هكذا قلنا له الجنب والحائض يدخلان المسجد ام لا قال
لا يدخلان الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا هذا لفظ الرواية
وهو عليه السلام لما سكت عن تفسير الصلوة وجهها الاراد معناها الحقيقي قائم مضافا الى انه لو لم يثبت
المنافاة بين الرواية الاولى والوجه المتقدم لا يثبت احتمال المنافاة بين الرواية الاولى والثانية مع انه مال الى
ترجيح الرواية الاولى لعدم ثبوت الرواية الثانية وسلامة الرواية الاولى عن شائبة التكرار لبيانه سبحانه
حكم الجنب الفاقد للماء في حال المسافرة بعد ذلك كما مر وكذا ضعف ما صنعه المحدث المحسن القاشاني
الكاشاني حيث انه اختار الوجه المتقدم وحكم بانه الموافق لما روي من الاخبار في الباب وحكى عن العامة
التكلف تارة بان المراد مواضعها اي المساجد بقرينة قوله سبحانه عابري سبيل واخرى بان المراد بعابري سبيل
حالة السفر وذلك اذا لم يجد الماء ويتيمم بقرينة حتى تعلموا ما تقولون والظاهر بل بلا اشكال ان منشأ
ما صنعه انما هو ما تقدم عن شيخنا البهائي من دعوى عدم المنافاة بين الوجه المتقدم والرواية الاولى
هذا وقد حكى الطبرسي الاختلاف في السكر في الاية على القول بكونه هو سكر الخمر او القول بكونه سكر
النوم وايضا ينطرق الاشكال تارة بان نهي السكران حال السكر يستلزم جواز تكليف الغافل واخرى بان
مقتضى الاية كون السكران منهيا عن الصلوة حال السكر وهو خلاف الاتفاق على كون السكران مكلفا
وتفصيل الكلام في الجواب موكول الى محله وقد تركنا التعرض له هنا لعدم الحاجة اليه في المقام **التاسع**
العشرون ان من الظنون اللفظية المعروفة التضمين ايضا وقد ذكر ابن هشام في المغني في الباب الثامن من
القاعدة الثالثة من القواعد المرسومة في الباب المذكور الكلام في التضمين قال قد يشربون لفظا معنى لفظ
فيعطونه حكمه وفائدته ان تؤدي كلمة مؤدى كلمتين وذكر للتضمين امثلة منها قوله سبحانه ولا تاكلوا
اموالهم الى اموالكم وحكي عن ابي الفتح انه قال احسب لو جمع ما جاء منه لجاء منه كتاب يكون مئين اوراقا
وربما يحكى عن ابن جني انه لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات وقد ذكر ابن هشام ايضا في باب الخامس
في الامر الخامس من الامور التي يتعدى بها الفعل القاصر طائفة من الكلام في التضمين الا ان كلامه هنا
خال عن تفسير التضمين وانما ذكر هناك مجرد تعدية الفعل بحرف بواسطة تضمين معنى وقال التفتازاني
في حواشي الكشاف نقلا فان قيل الفعل المذكور ان كان مستعملا في معناه الحقيقي فلا دلالة له على معنى
الفعل الاخر وان كان في معنى الفعل فلا دلالة له على معناه الحقيقي وان كان فيهما لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

في التضمين

قلنا

فلما هو مستعمل في معناه الحقيقي مع حذف حال ماخوذة من الفعل الآخر بمعونة القرينة اللفظية فقولنا يقلب كفيه على كذا معناه نادماً على كذا وقال السيد الشريف في حواشي الكشاف نقلاً ان الاظهر ان يقال ان اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد بتبع معناها الحقيقي معنى آخر يناسبه وقال شيخنا البهائي في تعليقاته على تفسير البيضاوي التضمين اشراب كلمة معنى اخرى ليؤدي مؤداهما والاوضح انه قصد المعنى الحقيقي من كلمة يلاحظ معه اخرى ولا يعتبر بذكر شيء من متعلقاته الثانية وحذف شيء من متعلقات الاولى كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره بتضمين يعدلون وقولهم ذهبت مصر بتضمين ائتنها وقال ذلك بعينه في شرح الحديث التاسع والخمسين انه اي التضمين حقيقة لا اضمار فيه و ليس اللفظ مستعملاً في كلا المعنيين ولا المعنى الآخر مراداً بلفظ مقدر عليه ليلزم ذلك اي الاضمار بل اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي وهو المقصود منه اصالة ولكن قصد بتبعيته معنى آخر من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ آخر ثم ان السيد السند المحسن الكاظمي جرى مجرى السيد الشريف وحكم بان التضمين ليس من باب الاضمار ولا من استعمال الالفاظ فيما يراد تضمينها حتى يكون المذكور مجازاً او كناية ولا من استعماله في كلا المعنيين حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما هو ضرب آخر يستعمل اللفظ في حقيقته ويلحظ بالتبعية معنى آخر يناسبه واحتمل شيخنا السيد وجوهاً في المقام احدها ان يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي ويضم المعنى المجازي بقرينة الحرف المذكور مثلاً بطريق القيدية فيدخل كل من المعنيين في المراد من الفعل المذكور باعتبار كونه قيداً بالمعنى المجازي فيكون معنى قوله سبحانه ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم لا تأكلوا اموالهم الى اموالكم والغرض تحريم الاكل على الشخص كل مال اليتيم حال كون الاكل من باب ضمه الى ماله اي طلباً من دون تصدق المقاوضة فالحال مؤسسة ويمكن ان يكون الغرض من الاكل هو المعنى المتعارف في العرف اعني طلب المال من باب الظلم فالحال مؤكدة ثانيها ان يكون اللفظ مستعملاً في المعنى الحقيقي ايضاً لكن يضم قبله المعنى المجازي بناء على كون الامر من باب التنازع والتقدير ولا تضموا ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم فالجار والمجرور متعلق بالفعل المضمر او كون الامر من باب التقييد اي لا تضموا وتأكلوا فيكون الجار والمجرور ايضاً متعلقاً بالفعل المحذوف والفعل المحذوف متوسط بين الفعل المذكور وحرف النفي وحاصل المعنى لا تضموا والحال انكم تأكلون اموالهم الى اموالكم والغرض اما المعنى الحقيقي او المعنى المتعارف وعلى الاول الحال مؤسسة وعلى الثاني مؤكدة كما يظهر مما سمعت ثالثها ان يستعمل اللفظ في المعنى المجازي المقيد بالمعنى الحقيقي بالقرينة فيكون الاكل مستعملاً في الضم بطريق الاكل والمرجع الى النهي عن الضم حال الاكل كما هو الحال في الوجه السابق بخلاف الوجه الاول فان المرجع فيه الى النهي عن الاكل حال الضم اقول ان مقتضى كلام التفتازاني ان الامر من باب اضمار المعنى المجازي ومقتضى كلام السيد الشريف والسيد السند المحسن الكاظمي ان التضمين قسم مخصوص خارج عن الاستعمال في المعنى الحقيقي على الوجه المتعارف والاستعمال في المعنى المجازي والكناية والجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والاظهر ان التضمين قسم من المجاز الا ان القرينة فيه على التجوز ذكر بعض متعلقات المعنى المجازي وحذف بعض المتعلقات المناسب للمعنى الحقيقي ومن الاول قوله سبحانه ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم حيث ان الاكل قد استعمل في الضم فعدي بالى وهي قرينة على التجوز ومن الثاني ما لو قيل ذهبت مكة فان الذهاب قد استعمل في الاتيان ولذا لم يعد بالباء لان الاتيان لا يعدى بها لكونها متعدياً بنفسه وشان الذهاب التعدي بالباء لكن الاتيان بمعنى المجيء وهو ضد الذهاب فعلاقة التضاد مختصة بصورة التمليح والتهكم فلا يصح التجوز بالذهاب عن الاتيان لانتفاء التمليح والتهكم في المقام واما الاقوال الثلثة المذكورة فالقول بكون الامر من باب الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي كما ترى واما القول بكون الامر من باب قسم مخصوص فلا يتحصل له محصل بلا اشكال واما القول بكون الامر من باب الاضمار فهو وجه من الوجوه لكن نقول انه بعد عدم مساعدة التعريف بالاشراب للاضمار لفرض استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فقط فمن اين يتأتى اشراب معنى آخر يدور الامر بين المجاز والاضمار كما في اشتمال القرينة لاحتمال ارادة الاهل من القرية مجازاً واحتمال اضمار الاهل على ما ذكر في باب تعارض الاحوال الا انه يتعين فيه الاضمار لاستلزام التجوز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي والمجاز مقدم على الاضمار

لكونه غلبت انجرى غير واحد على ترجيح الاضمار نظرا الى ان الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز واحتياج المجاز الى الوضع العلا
دون الاضمار وليس شيء منهما بشيء وجرى العلامة في التهذيب على التساوي واحتياج كل من المجاز والاضمار الى القرينة الصارفة
ويضعف بما سمعت من دعوى غلبة المجاز لكن يمكن ان يقال ان الاضمار كثير بل اكثر من المجاز لانه يكتفي في الغالب بركني الاسناد
وللمسند متعلقات شتى فلا بد من تقديم الاضمار لكن نقول ان المتعلقات المشار اليها غير مقصودة بالافهام وليست محل اعتنا
المتكلمين وان كانت متحققة في الواقع الا ان ما يعارض المجاز والمدار فيه على قصد الافادة ما يكون مقصودا بالافهام والاضمار
المقصود بالافهام بعيد زيادة بعد عن المساواة للمجاز فضلا عن التقدم عليه بل الاضمار بالاخلال ببعض اجزاء المقصود واقامة
القرينة على الاضمار بعد فرض دلالة القرينة على الاضمار لا احسب ان يتفق في الكتاب والسنة ولا في الخطب والاشعار والمواعظ
والقصص ولا في كلام من كلمات اهل العرف نعم لو اتفق الاخلال ببعض اجزاء المقصود بالاضمار مع كونه مقصودا بالافادة فهو انما
يتفق فيما يشهد به نفس القضية بفهم اهل العرف من دون قيام القرينة والمجاز اكثر من الفرض المذكور بل الاضمار على ما يقتضيه
كلام التفتازاني في شرح التلخيص صدر بحث المساواة من باب التراكيب النحوية ولا اعتبار بها بوجه الا ان يقال ان دائرة الاضمار
لها وسعة تامة كما يرشد اليه الاستقراء في النحو في موارد الاضمار من حذف الصلة والعائد وحذف المبتدأ او الخبر وحذف
الفعل وحذف الفاعل مع قيام النائب عنه وحذف الفعل في باب الاشتغال وحذف الفعل والفاعل والحذف في باب النعوت
المقطوعة وحذف رب وغيرها من حروف الجر وحذف عامل الحال جوازا او وجوبا وحذف ما اضيف اليه اذ من الجملة باسرها نحو
يومئذ وحذف المضاف وحذف المضاف اليه من قبل وبعد واول ودون واسماء الجهات الست وكذا في غيرها وحذف حرف
النداء وترخيم المنادى والحذف في المنصوب على الاختصاص والحذف في التحذير والاغراء وحذف الشرط والجزاء وحذف ان
الناصبة وجوبا او جوازا ويكفي في تقديم الاضمار كثرته ولو كان الغالب في موارد الاضمار عدم قصد الافهام بناء على عدم تمامية
اختلاف الصنف عن الحاق المشكوك فيه بالغالب لكن نقول ان المجاز مع ما ذكر اكثر من الاضمار بكثير لندرة الموارد المعدودة
من الاضمار بالنسبة الى موارد المجاز وان قلت ان غاية الامر كثرة المجاز في الاشعار والخطب والمواعظ والقصص من الكتاب لكن
ايات الاحكام وكذا الاخبار التي في مقام بيان الاحكام كل من المجاز والاضمار فيها قليل قلت ان زيادة المجاز على الاضمار على
وجه الكثرة ولو في غير ايات الاحكام واخبار الاحكام تجدي في تقديم المجاز لو اتفق التعارض بينه وبين الاضمار في الايات
الاخبار المشار اليها لعدم ابتناء حصول الظن من الغلبة على اتحاد الصنف نعم لو ثبت الاضمار في تلك الايات والاخبار او في
احديهما بالنسبة الى المجاز فعليه المدار واما ما احتمله شيخنا السيد من الوجوه المتقدمة فيضعف بان الامر في الوجهين الاولين
من باب الاضمار وقد سمعت ان الاظهر كون الامر في التضمين من باب المجاز مع انه لا ينطبق على الوجهين التعريف بالاشراب لفرض
عدم استعمال اللفظ الا في المعنى الحقيقي فمن اين يأتي اشراب معنى اخر واما الوجه الاخير فالظاهر بل بلا اشكال ان الغرض منه
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي مقيدا بالمعنى المجازي وعلى هذا يلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بجعل المعنى المجازي
مقيدا والمعنى الحقيقي قيدا لا يوجب خروج الامر عن استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي نعم هذا الوجه خارج عما وقع النزاع فيه
في العنوان المعروف لان النزاع في العنوان المعروف لان النزاع في العنوان المعروف فيما لو كان كل من المعنيين في عرض الاخر بحيث كان
كل منهما موردا للنفي والاثبات والمعنى المجازي هنا من باب الاصل والمعنى الحقيقي من باب الفرع لكن يطرد النزاع فيه بلا اشكال ومع
ذلك كان المناسب زيادة ما لو كان اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي مقيدا بالمعنى المجازي وهذا غير الوجه الاول لان المدار في
الوجه الاول على استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي واضمار المعنى المجازي من دون شائبة التقييد والمدار هنا على التقييد باستعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي مقيدا بالمعنى المجازي وكذا غير الوجه الثاني من الوجه الثاني اذ المدار فيه على استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
الاضمار على وجه التقييد اي كون المضمر قيدا للمستعمل فيه بخلاف الامر هنا فان المدار فيه على الاستعمال في القيد والمقيد الا
ان المقيد هو المعنى الحقيقي والقيد من باب المعنى المجازي ثم انه قد حكم المحقق القمي في بحث الامر عند الكلام في تزييف الاستدلال
على دلالة الامر على الوجوب بقوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن امره بان التضمين من جهة رعاية القواعد اللفظية وصحة

التراكيب النحوية واصلاحها ولا يترتب عليه امر معنوي واثر شرعي وهو يشبه ما ذكره التفتازاني في صدر باب المساواة من ان
اعتبار حذف المستثنى منه وحذف جواب الشرط فيما ذكره من الشاليين امر لفظي ورعاية للقواعد النحوية من غير ان يتوقف عليه
تادية اصل المراد حتى لو صرح بذلك لكان اطنابا بل ربما يكون تطويلا وربما يقتضي هذا الكلام من التفتازاني انكاره اعتبار
الاضمار راسا وربما يقال ان كلام المحقق القمي ماخوذ من الكلام المذكور من التفتازاني لا انه انما يتم لو كان المدار في التضمين عند
المحقق المشار اليه على الاضمار واما لو كان المدار على المجاز ولعله الظاهر او على قسم ثالث فلا يتم فلك اقول انه ان قلنا بان التضمين
من باب المجاز فلا اخفاء في ان المجاز مما يترتب عليه الاثر الشرعي كيف واذا استعمل الامر هنا على كونه حقيقة في الوجوب في الندب يكون
اختلاف الاثر الشرعي في غاية الظهور وان قلت ان التجوز هنا لا يترتب عليه اثر شرعي وان ترتب عليه الاثر في غير باب التضمين
قلت هذا اجزاف صرف اذ لا فرق بين التضمين وسائر المجازات بالاشتبهه ولو قلنا بان التضمين من باب الاضمار فدعوى عدم
ترتب الاثر الشرعي عليه تندفع بان المفروض اختلاف المعنى وفي اختلاف المعنى يختلف الاثر الشرعي لا محالة نعم ان التضمين في لسان
ارباب البديع ان يضمن الشعر شيئا من شعر الغير بيتا كان وما فوقه او مصراعا او ما دونه مع التنبيه على انه من شعر الغير ان لم
يكن ذلك مشهورا عند البلغاء والا فلا حاجة الى التنبيه بذلك يتميز عن السرقة كقول الحريري يحكي ما قاله الغلام الذي عرضه
ابو زيد للبيع على انى سانشد عند بيعي اضاعوني واي فتى اضاعوا فان المصراع الثاني من الغير **الثلثون**
انه كما يحصل الظن بالارادة من اللفظ كذا قد يحصل الظن بالارادة من الفعل في مقام القول كما في الاشارة او حركة الراس او
حركة اليد في مقام الجواب عن السؤال والظاهر ان بناء اهل العرف كافة على العمل بالظن المستفاد من القول مضافا الى
ما ادعاه غير واحد من الاجماع على اعتبار الظن المستفاد من فعل النبي صلى الله عليه وآله لو قبال القول لا في مقام القول كما في
الفعل المعنون في باب التاسي وربما ياتي الخطاء في فهم المراد بالفعل كما فيما رواه في التهذيب بسنده عن معمر بن خلاد قال سال
ابا الحسن عليه السلام الجزي الرجل ان يمسح قدميه بفضل راسه فقال براسه لا فقلت ابماء جديد فقال براسه نعم بناء على ما ذكره
شيخنا البهائي في الحبل المتين حيث قال لا يبعد ان يختلج بخاطرك ان ايمائه عليه السلام براسه في لمعمر بن خلاد عن هذا السؤال
لئلا يسمعه المخالفون الحاضرون في المجلس فانهم كثيرا ما يحضرون مجالسهم فظن معمر انه عليه السلام نهاه عن المسح ببقية البلل وقال
ابماء جديد فسمعه الحاضرون فقال عليه السلام نعم وربما يتطرق وجوه من الاحتمال في الفعل المعهود في الجواب فلا يثبت به شيء كما
في حرمة العيد من ابي عبد الله عليه السلام بعد سؤال حماد بن عثمان عن صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله لو الجواب بالفعل
من الكلام حيث تم ذكر في المقصود بالحركة وجوه **الواحد والثلثون** انه قد تفق لاصحاب الائمة عليهم السلام في كثير من
الموارد الخطاء في فهم المراد من الكلام واظهر الائمة عليهم السلام الخطاء في المقام والظاهر ان الامر في غالب تلك الموارد من باب ارادة
خلاف الظاهر لا سوء فهم السامع وكيف كان **فمنها** ما رواه في الكافي في باب طلب الرياسة بالاسناد عن ابي حمزة
الثمالي قال قال ابو عبد الله عليه السلام اياك والرياسة واياك ان تطا اعقاب الرجال قلت جعلت فداك اما الرياسة فقد عرفتها
واما ان اطاء اعقاب الرجال فما ثلثا ما في يدي الا مما وطئت اعقاب الرجال فقال ليس حيث تذهب اياك ان تنصب رجلا دون
الحجة فتصدقه في كل ما قال قوله ثلثا اي سهمان من ثلثة **ومنها** ما رواه في الكافي في باب الكبر بالاسناد عن محمد بن مسلم
عن احدهما عليهما السلام قال لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الكبر قال فاسترجعت فقال ما لك تسترجع
قلت لما سمعت فقال ليس حيث تذهب انما اعني الجحود **ومنها** ما رواه في الكافي في كتاب الصلوة في باب ما يقبل
من صلوة الساهي بالاسناد عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان عمار الساباطي روى عنك رواية فقال ما
هي قلت ان السنة فريضة قال اين يذهب ليس هكذا حدثته انما قلت له من صلى فاقبل على صلوته ولم يحدث نفسه فيها او لم
يسه فيها اقبل الله عليه ما اقبل عليها فربما رفع نصفها او ثلثها او خمسها وانما امرنا بالسنة لتكمل بها ما ذهب من المكتوبة قوله
السنة فريضة اي النافلة واجبة قوله عليه السلام ليس من السهو قال المحقق القمي في بعض مباحث اخبار الاحاد ان عمار الساباطي
مع كثرة رواياته وشهرتها لا يخفى على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه

قال ومما يشهد به ما رواه عن الصادق عليه السلام في وجوب النوافل اليومية ولما عرض عليه عليه السلام قال اين يذهب مقصوده بما رواه عمار عن الصادق عليه السلام في وجوب النوافل اليومية هو الرواية المذكورة وقال المولى التقي المجلسي في شرح مشيخة الفقيه والذي يظهر من اخبار عمار انه كان ينقل بالمعنى بجهده في معنا وكل ما في خبره فمن فهمه الناقص قال العلامة المجلسي في بعض تعليقات التهذيب في باب المواقيت للصلوة في شرح بعض روايات عمار لا يخفى ما في هذا الخبر من التشويش وقلما يكون خبر عمار خاليا عن مثله من الاضطراب وحكى السيد السند النجفي عن بعض المتاخرين تضعيف عمار بانه قد وقع في روايات كثيرة منه من الخلل والتعقيد والتكرار والخارج عن قانون اللغة مع اسناد القول الى الامام عليه السلام فيكون كذبا وعن العلامة في المنتهى في بحث التخلي عند الكلام في استحباب تعميد الدبر في الاستنجاء ان عمار الا يوثق بما ينفرد به وعن المحدث البحراني في الحدائق في بحث الحمام انه منفرد برواية الغرائب وعن المحدث الكاشاني في مواضع من الوافي انه منفرد برواية الغرائب ونقل الاحكام المخالفة للاصول الشرعية وعنه في بعض المواضع منه ان عمارا لا يوثق باخباره ويمكن ان يقال ان الخطاء في المقام انما وقع من عمار في اصل كلام الامام عليه السلام لا في المقصود بالكلام هذا ولما انجر الكلام الى ما ذكر من اختلال غالب روايات عمار فقد انبغى ان نذكر طائفة مما روي من خلاف المشهور او خلاف الاجماع

فمنها ما رويه في التهذيب في باب تطهير المياه من النجاسات بالاسناد عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل على ما قال في التهذيب قال وسئل عن بئر يقع فيها كلب وفارة وخنزير قال ينزف كلها ثم قال ابو عبد الله عليه السلام فان غلب عليها الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت وفي المدارك ان الرواية متروكة الظاهر لتهافت المتن **ومنها** ما رويه في التهذيب في باب المياه واحكامها وما يجوز التطهير به وما لا يجوز بالاسناد عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على انه يهودي فقال نعم قلت فمن ذلك الذي يشرب منه قال نعم حيث ان الظاهر ان قوله على انه سهو من الراوي فمقتضاه طهارة سؤر اليهودي مع ان المشهور القول بالنجاسة بل عن السيد المرتضى وابن ادريس وابن ابي عقيل القول بالطهارة وعن المعتبر نقل القول بها عن شيخنا المفيد في المسائل الغرية وهو المحكي عن موضع من النهاية وادعى بعض اتفاق الاصحاب على نجاسة سؤر غير اليهود والنصارى اصليا كان او من باب الارتداد وفسر الفاضل التستري قوله على انه يهودي بان الغرض كونه على حال اليهودية فقال ولعل الظاهر من العبارة ان السؤال عن يهودي اسلم هل يجوز ان يستعمل ما استعمله في حال الكفر بناء على انه يتبعه في الطهارة ويمكن ان يكون المراد شرب يهودي على حال يهودية وعلى اي حال يمكن حمل الخبر على التقية والمقصود بالوجه الاول استعمال اليهودي ما استعمله في حال اليهودية فقوله يستعمل من باب الفعل المعلوم واستعمال شخص ما استعمله اليهودي في حال يهوديته فقوله يستعمل من باب الفعل المجهول والاظهر الثاني ويرشد اليه ان في بعض النسخ ما يجوز له وحكم العلامة المجلسي بان حمله على التقية او اشتباه الراوي وامثاله اسهل من الوجه الاول تعليلا بان تجويز مثله يوجب سقوط العمل بخبر الواحد لعرض ان تجويز الوجه الاول في الخبر المذكور يوجب تجويز مثله من الاحتمالات المخالفة للظاهر في سائر اخبار الاحاد فيسقط العمل بها لسقوط العمل بظواهرها **ومنها** ما رويه في التهذيب في زيادات الطهارة في باب الاحداث الموجبة للطهارة بالاسناد عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسى ان يغسل ذكره بالماء حتى صلى الا انه قد تمسح بثلثة احجار قال ان كان في وقت تلك الصلوة فليعد الوضوء وليعد الصلوة وان كان قد مضى وقت تلك الصلوة فقد جازت صلوته وليتوضأ لما يستقبل من الصلوة الى ان قال وسئل عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال قد نقض وضوءه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلوة قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة حيث انه لم يعمل بمضمونه من الفرق في نسيان الاستنجاء بين الاعادة والقضاء غير الصدوق في المقنع والمشهور عدم وجوب الاعادة والقضاء وعن الاسكافي القول بوجوب الاعادة واستحباب القضاء وحكم في الفقيه بوجوب الاعادة والقضاء لكن كلامه في البول خاصة فالفرق بين مقالته ومقالة المقنع انما هو باختصاص مقالة الاسكافي بالبول وعموم مقالة المقنع للغائط مع ما في الفرق من جهة القول بوجوب القضاء من الاسكافي ومجرد القول بعدم وجوب القضاء من المقنع الا ان الظاهر بل بلا اشكال انه لا ينكر الاستحباب وان لم يصرح بالاستحباب اما الجواب عن السؤال الاخير فعليه مع ما لا يخفى حاله وقد اجاد الشهيد الثاني فيما

فيما نسب اليه من حاشية التهذيب من ان الرواية المذكورة مخالفة لاصول المذهب ولغيرها من الاخبار الصحاح **ومنها** ما رواه
في التهذيب في زيادات الطهارة في الباب المذكور وفي باب الاحداث الموجبة للطهارة بالاسناد عن عمار قال سئل عن الرجل يتوضأ ثم
يمس باطن دبره قال نقض وضوءه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة حيث
ان الاحكام المذكورة فيه مخالفة للاجماع والاخبار الدالة على عدم انتقاض الوضوء الا باحداث مخصوصة منصوصة لكن حكم
الصدوق في الفقيه بانه ان مس الرجل باطن دبره او باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلوة قطع الصلوة وتوضأ
واعاد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء والصلوة وعن الاسكافي ان ما انضم عليه الثقبان نقض وضوءه ومس ظاهر الفرج من غيره
اذا كان بشهوة فيه الطهارة واجبة في المحلل والمحرم ومس باطن الفرجين من الغير ناقض للطهارة من المحلل والمحرم نعم يمكن ان يكون الخبر
المذكور مبنيا على التقية كما هو الحال في الاخبار الدالة على انتقاض الوضوء بالمذي والقي وتقليم الظفر وحلق الشعر وغيرها وربما
حمل في الاستبصار الخبر المذكور على ما اذا صادف هناك شيئا من النجاسة قال فانه يجب عليه اعادة الوضوء والصلوة ومن لم
يصادف شيئا من ذلك لم يكن عليه شيء وليس بشيء **ومنها** ما رواه في التهذيب في الباب المذكور بالاسناد عن عمار قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى يصلي لم يعد الصلوة حيث ان المشهور وجوب الاعادة
والقضاء في نسيان الاستنجاء كما سمعت ولم يعمل بالرواية المذكورة غير الصدوق بل مفاد تلك الرواية احد شطري مقالة الصدوق
فلا يصدق كون الصدوق عاملا بتلك الرواية بناء على كون مفهومه وجوب الاعادة والصلوة في نسيان الاستنجاء من البول في الجملة
فالقدر الثابت من المفهوم انما هو ثبوت الاعادة لو كان التذكر في الوقت فلا يثبت به وجوب الاعادة لو كان التذكر في
خارج الوقت اللهم الا ان يتمسك بعموم المفهوم **ومنها** ما رواه في التهذيب في زيادات الطهارة في الباب المذكور وفي الاستبصار
في باب مس الحديد بالاسناد عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم قال الرجل يقرض من شعره باسنانه أيمسحه بالماء قبل ان يصلي قال لا بأس
انما ذلك في الحديد حيث ان مقتضاه نجاسة الحديد وعن المحقق في المعتبر بل العلامة في المنتهى نقل اجماع الطوائف على طهارته مع انه
معارض بما دل على اكتحال مولينا الكاظم بميل من حديد قال المحدث الحر والاحاديث في هذا المعنى كثيرة تقدم بعضها في النواقض
ويأتي بعضها في استحباب الحديد في الصلوة وفي جواز الصلوة في السيف وفي الحلق والتقصير في الحج وغير ذلك وقد نقل جماعة اجماع
الامامية على العمل بمضمونها على انه لو كان قرض الشعر بالحديد موجبا للنجاسة الشعر بواسطة نجاسة الحديد فلا يكفي في تطهير الشعر مسحه
بالماء كما حكم به المحدث الحر وهو في محله مضافا الى انه حمله في الاستبصار على الاستحباب لكنه انما يتم بعد الدلالة على النجاسة **ومنها**
ما رواه في الاستبصار في باب مس الحديد بالاسناد عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم في الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او جز من
شعره او حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي سئل فان صلى ولم يمسح من ذلك الماء قال يعيد الصلوة لان الحديد لباس اهل
النار والذهب لباس اهل الجنة حيث ان صريحه يقتضي نجاسة الحديد وقد سمعت الحال في النجاسة مع انه حمله في الاستبصار على
الاستحباب تمسكا بانه خبر شاذ مخالف للاخبار كثيرة هذا وقد روى الرواية المذكورة في زيادات التهذيب في باب تطهير الثياب
البدن من النجاسات بالاسناد عن اسحق بن عمار لكنه احال السند فيه على السند السابق وينتهي السند السابق الى عمار فسهنا
وان تردد الامر بين السهو في الزيادة في السند اللاحق والسهو في النقيصة في السند السابق لكن ملاحظة كون الراوي في السند السابق
هو مصدق بن صدقة الراوي عن عمار ترشد الى كون السهو في الزيادة في السند اللاحق مضافا الى رواية الرواية المذكورة في
الاستبصار وروى تلك الرواية في الوافي عن الاستبصار مع ان ديدنه الرواية عن التهذيب ورسم رمز الاستبصار في الحاشية
مهما كان السند في الاستبصار كما ذكره في فاتحة الوافي اعتذارا بالسهو في الزيادة في التهذيب **ومنها** ما رواه في التهذيب
في زيادات الطهارة في باب تطهير الثياب البدن من النجاسات بالاسناد عن عمار قال سئل ابو عبد الله عليه السلم عن الرجل ينقطع
ظفره هل يجوز ان يجعل عليه علكا قال لا ولا يجعل عليه الا ما يقدر على اخذه عنه عند الوضوء ولا يجعل عليه ما لا يصل عليه الماء
حيث ان مقتضاه عدم جواز المسح على الجبيرة سواء كان لصوقا او غير لصوق كما يشد على العظام المنكسرة والقروح والجروح
مع عدم التمكن من الغسل ولم يظهر الخلاف في وجوب المسح على الجبيرة في الاول وورد به بعض الاخبار لكنه محل الاشكال كما

كما حررناه في الاصول في بحث العسر والحرج وان جرى جماعة نقلا على غسل ما حول موضع الغسل وربما حمله في المشارق على ما لم يحتج الى ضع العلك ولم يصل الى حد الضرورة قوله علكا قال في المجمع العلك كجمل ما يمضغ في الفم واللبان وغيره والجمع علوك واعلاك وبفتح اللام المضغ وعلكته علكا من باب قتل مضغته **ومنها** ما رويه في الاستبصار في باب المقتول شهيدا بين الصفين بالاسناد عن عمار عن ابي جعفر عليه السلام ان عليا عليه السلام لم يغسل عمار بن ياسر ولا هاشم بن عتبة ودفنهما في ثيابهما ولم يصل عليهما حيث ان الشهيد وان يدفن بدون الغسل والكفن لكن ترك الصلوة عليه خلاف الاجماع قال في الشرايع والشهيد الذي قتل بين يدي الامام ومات في المعركة لا يغسل ولا يكفن وصلى عليه وقال في المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب بل حكى عن المعتبر انه اجماع اهل العلم خلا سعيد بن المسيب والحسن فانهما اوجبا غسله قال ولا عبرة بكلامهما وقد حكم في التهذيب في باب تلقين المحتضرين وتوجيههم عند الوفاة وما يصنع بهم في تلك الحالة وتطهيرهم بالغسل واسكانهم الاكفان بعد نقل الرواية بان قوله ولم يصل عليهما وهم من الراوي لان الصلوة على الميت لا تسقط على كل حال وحكم به ايضا في الاستبصار في باب المقتول شهيدا بين الصفين وقد روى في التهذيب في اخر كتاب الصلوة وكذا في الاستبصار في باب وجوب الصلوة على كل ميت مسلم تلك الرواية بالاسناد عن مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابائه عليهم السلم وذكر بدل الدفن في الثياب الدفن في الدماء فحكم ايضا بان ما تضمنه الخبر من انه لم يصل عليهما وهم من الراوي وربما احتمل في الاستبصار ان يكون الغرض حكاية ما رويه بعض العامة عن امير المؤمنين عليه السلم انه لم يصل عليهما وفيه تعسف ظاهر وربما يحتمل ان يكون الغرض انه لم يصل عليهما جميعا بصلوة واحدة بل كان يصلي على كل واحد منهما صلوة على حدة لفضلهما وكمالهما وهو خلاف الظاهر كما هو ظاهر هذا والظاهر سقوط عمار في السند المذكور بملاحظة السند المتقدم قضية تقدم الزيادة على النقيصة لتردد الامر بين السهو في الزيادة في السند المتقدم والسهو في النقيصة في السند المذكور وان وجد رواية مسعدة عن الصادق عليه السلم كما في التهذيب والاستبصار في باب صوم يوم عاشورا بل بملاحظة كثرة رواية مسعدة عن عمار بل مقتضى الحكم بسقوط عمار في السند الاخير **ومنها** ما رويه في التهذيب في باب مواقيت الصلوة وفي الاستبصار في باب من فاتته صلوة فريضة فدخل عليه وقت صلوة اخرى فريضة بالاسناد عن عمار عن ابي عبد الله قال سئلته عن الرجل يفوته المغرب حتى يحضر العتمة فقال ان حضر العتمة وذكر ان عليه صلوة المغرب فان احب ان يبدء بالمغرب بدأ وان احب بدأ بالعتمة ثم صلى المغرب بعد حيث انه حكم في الاستبصار بانه خبر شاذ مخالف لما يقتضيه الاخبار كلها من انه اذا كان الوقت واسعا ينبغي ان يبدأ بالفائتة وان كان الوقت مضيقا بدأ بالحاضرة وليس ههنا وقت يكون الانسان فيه مخيرا وقريب منه ما في التهذيب واحتمل في الاستبصار حمل الخبر المذكور على الجواز وحمل تلك الاخبار على الاستحباب **ومنها** ما رويه في التهذيب والاستبصار في الباب المذكور بالاسناد عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم قال سئلته عن الرجل ينام عن الفجر حتى تطلع الشمس وهو في السفر كيف يصنع ايجوز له ان يقضي بالنهار قال لا يقضي صلوة نافلة ولا فريضة بالنهار ولا يجوز له ولا يثبت له ولكن يؤخرها فيقضيها بالليل حيث انه حكم في التهذيب والاستبصار بانه خبر شاذ لا يعارض به اخبار اخرى مطابقة لظاهر الكتاب وكذا اجماع الامة كما في الاستبصار وقال الفاضل التستري في بعض تعليقات التهذيب فيه المنع عن القضاء بالنهار ولا اعرف به قائلا منا مع كونه مخالفا للاخبار المعتبرة وربما احتمل العلامة المجلسي كون المراد المنع عن قضاء المسافر الصلوة على الراحلة في النهار فان الغالب في النهار يكون في الطريق كما في خبر عمار ايضا يقضيها بالليل على الارض قوله كما في خبر عمار وايضا المقصود به ما رويه في التهذيب في الباب المذكور بعد ذلك بالاسناد عن عمار في حديث طويل حيث سئل عن الرجل يكون عليه صلوة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر قال نعم يقضيها بالليل على الارض واما على الظهر فلا لكن تعلق القضاء في هذا الخبر انما كان في الحضر واما في السؤال المذكور في الخبر السابق فانما كان تعلق القضاء في السفر الا انه لا يوجب الفرق **ومنها** ما رويه في التهذيب في باب احكام السهو في الصلوة وما يجوز منه اعادة الصلوة وفي الاستبصار في باب الشك في فريضة الغداة بالاسناد عن عمار قال سألت ابا عبد الله عن

رجل لم يدر صلّى الفجر ركعتين او ركعة قال يتشهد وينصرف ثم يقوم فيصلّي ركعة فان كان صلّى ركعتين كانت صلوة تطوعا وان

كان صلّى ركعة كانت هذه تمام ... انه حكم في الاستبصار بانه خبر شاذ مخالف للاخبار كلها واجمعت الطائفة على ترك

العمل به **ومنها** ما رويه في التهذيب في زيادات الصلوة في باب احكام السهو بالاسناد عن عمار عن ابى عبد الله

في حديث طويل بعض اجزائه مخالف للمشهور وبعضها مخالف للاجماع وبعضها ظاهر ايضا ولطائفة منها تحمل الاشكال

ولا يذهب عليك ان خبر عمار قد يعمل به البعض مع عدم مخالفة المشهور او يعمل به المشهور او يطابق اخبارا اخرى فلا يكون خبره

خبرا بحيث يكون المظنون عدم مطابقته للواقع بل لا يخرج حديثه عن الظن بالمطابقة بل كثرة الكذب والاشتباه لا تخرج الخبر

عن الظن بالمطابقة للواقع وارشدك الى طائفة مما ذكر ويجد غيرها المتتبع في الاخبار **ومنها** ما رويه في التهذيب

في باب حكم الجنابة وصفة الطهارة بالاسناد عن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه

اسم الله تعالى ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل المخرج وهو عليه حكم بانه لا ينافي

ما رويه بالاسناد عن اسحق بن عمار عن ابى ابرهيم قال سئلته عن الجنب والطامث يمسان ايديهما بالدراهم البيض قال لا

باس نظرا الى انه لا يمتنع ان يكون انما اجاز له اذا لم يكن عليها اسم الله تعالى وان كان بيضاء وفي الاول نهى عن مسها اذا كان

عليها شيء من ذلك فظاهره الاستناد الى تلك الرواية وانت خبير بان المدار في المنافاة بين الخبرين على المنافاة بين ظاهريهما

بحيث كان الجمع بينهما خلاف الظاهر وكان الجمع بينهما يحتاج الى ارتكاب خلاف الظاهر وان كان الجمع بينهما خلاف الظاهر

وليس المدار على استحالة الجمع والمنافاة ولا ريب ان اطلاق الرواية الثانية ينافي الرواية الاولى نعم القول بعدم المنافاة

بين العموم والخصوص والاطلاق والتقييد كلام اخر غير المقالة المذكورة وقد زيفناه في محله ورويه في الاستبصار

في باب من اراد الاستنجاء وفي يده اليسرى خاتم عليه اسم الله تعالى لكن بدون قوله عليه السلام ولا يستنجي وحمل ما رويه

بالاسناد عن وهب بن وهب عن ابى عبد الله عليه السلام قال كان نقش خاتم ابى العزة لله جميعا وكان في يساره يستنجي

بها وكان نقش خاتم امير المؤمنين عليه السلام الملك لله وكان في يده اليسرى يستنجي بها على التقية وحكم بضعف السند

وحكم بعدم منافاة ما رويه عن اسحق بن عمار له كما سمعت من التهذيب وعن المشهور العمل برواية عمار **ومنها** ما رويه

في التهذيب في زيادات الطهارة في باب الحيض والاستحاضة والنفاس بالاسناد عن عمار عن ابى عبد الله

قال سئلته عن المراة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل ليس عليها

شيء واذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة فانه سواق للروايات الدالة على تداخل الاغسال لكن نقل الاتفاق

عليه لو اقتصر المغتسل على غسل واحد والملحوظ حال الاغتسال جميع الاغسال وان نقل عن البيان نسبة القول بعدم

التداخل الى جماعة والمعروف من تلك الاخبار ما رويه في الكافي في باب الميت يموت وهو جنب او حائض او نفساء وفي

التهذيب في باب تلقين المحتضرين من زيادات الطهارة بالاسناد عن زرارة قال قلت لابى جعفر عليه السلام ميت مات

وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء فقال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك منه لجنابته ولغسل الميت لانهما حرمتان

اجتمعتا في حرمة واحدة قوله عليه السلام لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة قال الفاضل المراد التفريشي ان ما لا يحل

تركهما اجتمعا في امر واحد لا يحل تركه فحاصله ان المطلوب في كل واحد من غسل الميت وغسل الجنابة ... ان يكون يتحقق

بسبب كذا ليس داخلا في ماهيته فمطلوب كل واحد يتحقق في غسل واحد وعن الوافي انه سميت العبادة حرمة لوجوب

احترامها وعن الذخيرة انه كان الحرمة بمعنى الحق والمعنى انهما حقان اجتمعا في حق واحد وذكر بعض الاعلام ان المراد من الحرمة

ما لا يحل انتهاكه في القاموس الحرمة بالضم وبضمتين ما لا يحل انتهاكه قال ومرجع الضمير في قوله عليه السلام لانهما اما

الجنابة والموت او غسلهما والاول اظهر وعلى التقديرين يكون المراد ان المفروض اجتماعهما في محل واحد وكلاهما مما لا يحل

هتكه مترتب على الاول او بتركه نفسه على الثاني لكنهما لما اجتمعا فيما لا يحل انتهاكه اي الميت التعدد لا يستلزم هتك حرمة

الميت من جانب الى جانب يوجب هتكه اكتفى بغسل واحد وفي الكل نظر اما الاول فلان الغسل من باب الواجب الحرام فصلا

من اسمائه

فضلا عن الحرمة وكون الغرض من الحرمة الحرام بمعنى حرمة الترك خلاف الظاهر من وجهين مع انه لا معنى لاجتماع الحرمتين فى حرمة واحدة
مضافا الى ما قيل من عدم الارتباط بين العلة والمعلول اذ مقتضى قوله عليه السلام يغسل غسلا واحدا تعين الغسل الواحد والتعليل
لا يقتضى التعين بل يقتضى الاجزاء بالواحد لكنه يضعف بان قوله عليه السلام يجزى ذلك عنه تفسير لقوله عليه السلام يغسل
غسلا واحدا فالمدار فى المعلول على الاجزاء بالواحد لا تعينه واما الاوسطان فلان كلا منهما بعيد كيف لا ولم يعهد
استعمال الحرمة فى العبادة والحق فى موضع آخر واما الاخير فلغاية بعد اطلاق الحرمة على الجنابة وعدم سبق ذكر غسل الجنابة
وان سبق ذكر غسل الميت **ومنها** ما رويه فى التهذيب فى باب التيمم واحكامه بالاسناد عن عمار عن ابى عبد الله
فى الرجل يكون فى صلوته فيخرج منه حب القرع فليس عليه شئ ولم ينقض وضوءه وان خرج متلطخا بالعذرة فعليه ان يعيد
الوضوء وان كان فى صلوته قطع الصلوة واعاد الوضوء والصلوة ورويه فى الاستبصار فى كتاب الطهارة فى باب الديدان
بالاسناد المذكور واختار القول به فانه بعد ما روى الخبر الدال على انه لا وضوء لمن خرج عنه حب القرع فى الصلوة والخبر
الدال على وجوب الوضوء على ما اذا كان متلطخا بالعذرة ولا يكون نظيفا استنادا الى الرواية المذكورة **ومنها**
ما رويه فى التهذيب فى باب القبلة بالاسناد عن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو
فى الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة حين يعلم وان كان متوجها
الى دبر القبلة فليقطع ثم يحول وجهه الى القبلة حتى يفتتح الصلوة ورويه فى الاستبصار فى باب من صلى الى غير القبلة ثم يتبين
بعد ذلك قبل انقضاء الوقت وبعده بالاسناد المذكور واختار القول به وحمل عليه الخبرين الدالين على وجوب اعادة
الصلوة لو وقع الصلوة الى غير القبلة مطلقا فى احدهما ومقيدا بعدم خوف فوت الذى دخل وقته وقال شيخنا البهائى
نقلا لا يحضرنى ان احدا من الاصحاب خالف فى الحكمين **ومنها** ما رويه فى التهذيب فى باب تفصيل ما تقدم ذكره
فى الصلوة من المفروض والمسنون وما يجوز فيها وما لا يجوز بالاسناد عن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل
يكثر عليه الوهم فى الصلوة فيشك فى الركوع فلا يدرى اركع ام لا ويشك فى السجود فلا يدرى اسجد ام لا فقال لا يسجد ولا
يركع ويمضى فى صلوته حتى يستيقن يقينا وعن الرجل ينسى سجدة فذكرها بعد ما قام وركع قال يمضى فى صلوته ولا يسجد حتى
يسلم فاذا سلم سجد مثل ما فاته قلت فان لم يذكر الا بعد ذلك قال يقضى ما فاته اذا ذكره وذكر الفقرة الثانية فى الاستبصار
فى باب ترك سجدة واحدة من السجدتين ناسيا حتى يركع بالاسناد المذكور فان مفاد الروايتين اعنى قضاء السجدة
المنسية مطابق مع روايات اخرى ذكرها فى التهذيب وذكر ثانيتين من تلك الروايات فى الاستبصار لكن الشيخ فى
التهذيب والاستبصار قيد الروايات التى تكون بالركعتين الاخيرتين وحكم بعدم وجوب الاعادة لو كان السجدة من الركعتين
الاوليين تمسكا برواية احمد بن ابى نصر **ومنها** ما رويه فى الكافى فى كتاب الاشربة وفى الاستبصار فى كتاب الاطعمة
والاشربة بالاسناد عن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الفقاع فقال هو خمر حيث انه مطابق للاخبار المتعددة
وردت فى الجواب عن السؤال عن الفقاع بانه خمر او خمر مجهول من الخمر لكنه يأتى الكلام فى انه سؤال عن النجاسة او عن الحرمة او كليهما
الا انه يرشد الى الاول السؤال فى بعض الاخبار عن شرب الفقاع وكذا الجواب فى كثير من الاخبار بالنهى عن شرب الفقاع
بل يرشد الى ذلك ذكر السؤال المذكور فى الشارب فى الكافى وفى التهذيب كما سمعت لكن فى بعض الاخبار النهى عن الشرب
ووجوب غسل الثوب اذا اصاب اليه هذا ومقتضى كلام البعض بل الاكثر ان الغرض من كونه خمرا هو التشبيه والشركة فى
الحكم نحو الصلوة بالبيت طواف لكن الفاضل الخاجوئى جرى على كون الغرض بيان معنى الفقاع استنادا الى اخبار متعددة
وكلمات من اللغويين ترشد الى ذلك **ومنها** ما رواه فى الكافى فى باب استحباب الجهر بالبسملة بالاسناد عن صباح الحذاء
عن رجل عن ابى حمزة قال قال على بن الحسين عليه السلام يا ثمالى ان الصلوة اذا اقيمت جاء الشيطان الى قرين الامام فيقول هل ذكر ربه
فان قال نعم ذهب وان قال لا ركب على كتفه فكان امام القوم حتى ينصرفوا قال فقلت جعلت فداك اليس يقرؤن القرآن قال بلى
ليس حيث تذهب يا ثمالى انه الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قوله عليه السلام هل ذكر ربه اى ذكر بالتسمية قوله عليه السلام فان قال نعم ذهب

لانه

لانه لايعلم ان بناء المصلى على الجهر بالتسمية فيذهب لكيلا يطرد بالجهر بالتسمية قوله عليه السّلم وان قال لا ركب لانه يعلم ان
ان بناء المصلّى على اسرار التسمية فليس ما يطرده بعد ذلك فلا يذهب قوله عليه السّلام ليس حيث تذهب اى ليس الغرض
من ذكر الرب مطلق ما كان ذكر الله بل الغرض الجهر بالتسمية **ومنها** ما رواه فى الكافى فى باب كسب الماشطة والخافضة
بالاسناد عن سعد الاسكافى قال سئل ابو جعفر عليه السّلام عن القرامل التى تضعها النساء فى رؤسهن تصلنه بشعورهن فقال
لا باس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال فقلت له بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة والموصولة فقال ليس هنا
انما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة التى تزنى فى شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة
قوله القرامل قال فى النهاية نقلا القرامل هى صغار من صوف وشعر وابريسم تصل به المرأة شعرها **ومنها** ما رواه
فى الكافى والفقيه بالاسناد عن ابى بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السّلم فقلت متى يحرم الطعام والشراب على الصائم و
يحل الصلوة وصلوة الفجر فقال اذا اعترض الفجر وكان كالقبطية البيضاء فثم يحرم الطعام ويحل الصلوة صلوة الفجر قلت افلسنا
فى وقت الى ان يطلع شعاع الشمس فقال هيهات اين تذهب تلك صلوة الصبيان قوله ويحل الصلوة اما من الحلول اى
تصير حالة او من الحل اى تصير حلالا والاوهو الاظهر قضية المقابلة مع الحرمة فى قوله متى يحرم الطعام وبما ذكر يظهر الحال فى قوله
ويحل الصيام ويحل الصلوة لكن كون الغرض من الحل فى يحل الصيام ان يصير حلالا الا اظهر منه فى يحل الصلوة قضية ان حرمة
الطعام تقتضى عليه الطعام وان امكن كون الغرض منه الحلول ايضا قوله عليه السّلم كالقبطية بكسر القاف وسكون الباء
الموحدة وتشديد الياء المنسوبة الى القبط ثياب بيض رقاق تتخذ بمصر وقد يضم القاف نظير سهلى ودهرى كما يقتضيه
كلام صاحب الصحاح وعن شيخنا البهائى القبط بكسر القاف وذكر فى المغرب نقلا ان القبطى بضم القاف واحد القباطى
هى ثياب بيض دقيقة تعمل وتتخذ بمصر تنسب الى القبط بالكسر كما فى دهرى نسبة الى الدهر بالفتح يقال رجل دهرى بالكسر
على الاصل قوله عليه السّلم فى وقت اى وقت الصلوة قوله عليه السّلم تلك صلوة الصبيان اى صلوة المقاربة لطلوع
شعاع الشمس والغرض اكد استحباب المبادرة الى الصلوة اول طلوع الفجر بناء على امتداد وقت صلوة الصبح الى طلوع
الشمس كما هو المشهور وفى الرواية المذكورة فى التهذيب تما نعدها صلوة الصبيان وربما استدل بذلك الحديث
على ما عن الشيخ فى الخلاف من امتداد صلوة الصبح للمختار الى ان يسفر الصبح وللمضطر الى ان يطلع الشمس ويمكن ان يقال
ان الامر فى الحديث من باب الاعتراض على الكلام لاحمل اللفظ على خلاف المراد **ومنها** ما رواه فى الكافى فى كتاب الاطعمة
فى باب فضل اللحم بالاسناد عن مسمع عن ابى عبد الله عليه السّلم ان رجلا قال له ان من قبلنا يروون ان الله عز وجل يبغض
البيت اللحم فقال صدقوا وليس حيث ذهبوا ان الله يبغض البيت الذى فيه يؤكل فيه لحوم الناس قوله يروون اى عن رسول
الله صلى الله عليه وآله كما هو مقتضى السؤال فى طائفة من الاخبار لكن روى فى الوسائل عن البرقى عن ابن محبوب عن
حماد بن عثمان قال قلت لابى عبد الله عليه السّلم البيت اللحم يكره قال ولم قلت بلغنا عنكم قال لا باس به وبمضمونه روايات
اخرى رواها فى الوسائل عن البرقى ايضا قوله يبغض البيت اللحم اى البيت الذى يؤكل فيه اللحم كل يوم وبمضمون تلك الرواية وقع
بل روايات اخرى ومقتضى الكل ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله يبغض البيت اللحم واخطأ من سمعه فى فهم المراد
عملا بظاهر الكلام لكن مقتضى بعض الاخبار ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله يبغض البيت الذى يغتابون فيه
ويأكلون لحومهم فكذب من اسند اليه صلى الله عليه وآله ان الله يبغض البيت اللحم **ومنها** ما رواه فى معانى الاخبار
فى باب معنى قول الصادق عليه السّلم من طلب الرياسة هلك بالاسناد عن سفيان بن خالد قال قال ابو عبد الله عليه السّلم
اياك والرياسة فما طلبها احد الا هلك فقلت له جعلت فداك هلكنا اذ ليس احد منا الا وهو يحب ان يذكر ويقصد ويؤخذ
عنه فقال ليس حيث تذهب انما ذلك ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه فى كل ما قال وتدعوا الناس الى قوله **ومنها**
ما رواه فى معانى الاخبار فى باب معنى قول الصادق عليه السّلم من دخل الحمام فليرِ عليه اثره بالاسناد عن احمد بن ابى عبد الله
عن ابيه رفعه قال نظر ابو عبد الله عليه السّلم الى رجل قد خرج من الحمام مخضوب اليدين فقال له ابو عبد الله ايسرك ان

يكون الله عز وجل خلو يديك هكذا قال لا والله انما فعلت ذلك لانه بلغني انه من دخل الحمام فليرعليه اثره يعني الحنا فقال البس حيث
ذهبت انما معنى ذلك اذا خرج احدكم من الحمام وقد سلم فليصل ركعتين **ومنها** ما رواه في معاني الاخبار في باب معنى قول
العالم عليه السلم عورة المؤمن على المؤمن حرام بالاسناد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال قلت له عورة المؤمن على المؤمن
حرام فقال نعم قلت تعني سفلته قال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره والظاهر ان السؤال بواسطة اقتضاء تخصيص العورة
بالمؤمن وكذا تخصيص الحرمة بالمؤمن عدم حرمة غير المؤمن على المؤمن ولا على غير المؤمن وكذا عدم حرمة عورة المؤمن على غير المؤمن
ومنها ما رواه في معاني الاخبار في الباب المذكور بالاسناد عن حذيفة بن منصور قال قلت لابي عبد الله عليه السلم
يروى ويقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام قال ليس حيث تذهب انما عورة المؤمن ان تراه بكلام يعاب عليه فتحفظه
عليه لتعيره به يوما اذا غضبت **ومنها** ما رواه في التهذيب في كتاب الصلوة في باب فضل شهر رمضان والصلوة
فيه زيادة على النوافل المذكورة في سائر الشهور بالاسناد عن مفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلم قال يصلي في شهر
رمضان زيادة الف ركعة قال ومن يقدر على ذلك قال ليس حيث تذهب اليس يصلي في شهر رمضان الف ركعة في تسع
عشر منه في كل ليلة عشرين ركعة وفي ليلة تسع عشر مائة ركعة وفي ليلة احدى وعشرين مائة ركعة ويصلي في ثمان ليال
منه في العشر الاواخر ثلثين ركعة فهذه تسعمائة وعشرون ركعة قلت جعلني الله فداك فرجت عني لقد كان ضاق بي الامر
فلما ان تبين لي بالتفسير فرجت عني فكيف تمام الالف ركعة قال تصلي في كل جمعة من شهر رمضان اربع ركعات لامير المؤمنين عم
وتصلي ركعتين لابنة محمد صلى الله عليه واله وتصلي بعد الركعتين لجعفر الطيار وتصلي في عشية الجمعة ليلة السبت عشرين
ركعة لابنة محمد صلى الله عليه واله الى اخر الحديث ويمكن ان يقال ان الخطاء في افهام في تعقل المرام لا في المراد بالكلام
ومنها ما رواه في التهذيب في كتاب الصوم في باب ما يفسد الصائم وما يخل بشرائط فرضه وما ينقص الصيام
بالاسناد عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قال قلت هلكنا
قال ليس حيث تذهب انما ذلك الكذب على الله ورسوله والائمة عليهم السلم **ومنها** ما رواه في الوسائل في كتاب
الزكوة في باب استحباب الصدقة بالليل عن العلل بالاسناد عن سفيان بن عيينة قال راى الزهري علي بن الحسين عم
ليلة وعلى ظهره دقيق وهو حطب يمشي فقال له يا بن رسول الله ما هذا فقال اريد سفرا اعد له زادا احمله الى موضع حريز
الى ان قال فلما كان بعد ايام قال له يا بن رسول الله لست ارى لذلك السفر الذي ذكرته اثرا قال بلى يا زهري ليس ما ظننت
ولكنه الموت وله كنت استعد **ومنها** ما رواه في الوسائل في كتاب القضاء عن العلل بالاسناد عن ابن ابي عمير عن
عبد المؤمن الانصاري قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ان قوما رووا عن رسول الله صلى الله عليه واله قال ان اختلاف
امتي رحمة فقال صدقوا فقلت ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب قال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله
عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فامرهم ان
ينفروا الى رسول الله صلى الله عليه واله فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم في البلدان لا اختلافا
في دين الله انما الدين واحد انما الدين واحد **الثامن** انه لو قام ظن على عدم حجية ظن بناء على حجية مطلق الظن فاما
ان يكون المورد من باب الظن في الاصول والظن في الفروع او الاعم وعلى التقادير اما ان يتحد الوارد والمورود نوعا او
يختلفان فالاقسام ستة احدها ما لو قام الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة في الاصول والعبرة فيه بالمورود اذ الوارد
يلزم من وجوده العدم فيكون المورود خاليا عن المعارض ونظيره ما تقدم من انه لو قلد الشخص مجتهدا في مسائل فرعية ثم
مات هذا المجتهد وفتوى المجتهد الحي الاعلم بناء على وجوب تقليد الاعلم او المقصود بالتقليد والمنحصر فيه الاجتهاد بناء
على عدم وجوب تقليد الاعلم او المقصود بالتقليد والمنحصر فيه الاجتهاد بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم وجوب العدول
عند الشخص المزبور في تقليد المجتهد المذكور ثم مات هذا المجتهد وبناء المجتهد الحي على وجوب البقاء فيجب البقاء في
مسئلة وجوب البقاء اذ وجوب البقاء في مسئلة وجوب البقاء يستلزم وجوب العدول فالامر من باب لزوم العدم من الوجود

وفي ليلة ثلث وعشرين ماة ركعة

وهو محال بل القانون الكلي ان كل فرد يقتضي نفي صنفه ونفي نوعه ونفي جنسه نتفي بنفسه لاستلزام وجود معدمه ويبقى غيره
من افراد الصنف والنوع او انواع الجنس خاليا عن المعارض فعلى القول بحجية الشهرة مثلا لابد ان يخرج منها شهرة عدم حجية
الشهرة في المقام ثانيها ما لو قام الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة لا في الاصول ولا في الفروع والعبرة فيه ايضا بالمورود
اذ الوارد يلزم من وجوده العدم فعلى القول بحجية الشهرة لابد ان يخرج منها شهرة عدم حجية الشهرة نظير ما على القول
بوجوب البقاء على تقليد الميت لو مات المجتهد يجب العدول في مسئلة وجوب البقاء لو قلد المقلد عن المجتهد الحي حال الحيوة
ثالثها ما لو قام الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة في الفقه والعبرة فيه بالوارد بناء على حجية الظن في الاصول لقيام الحجة
على عدم حجية الظن في الفروع تضييقة عدم اختصاص المخرج بالقطع لكفاية الحجية في المخرج وفرض حجية الظن بعدم الحجية في
المقام رابعها ما لو قام الشهرة مثلا على عدم حجية الخبر الموثق في الاصول والعبرة فيه ايضا بالوارد بناء على حجية الظن في الاصول
لما سمعت في الصورة السابقة خامسها ما لو قام الشهرة مثلا على عدم حجية الخبر الموثق لا في الاصول ولا في الفروع و
العبرة فيه ايضا بالوارد بناء على حجية الظن في الاصول لما سمعت سادسها ما لو قام الشهرة مثلا على عدم حجية الخبر الموثق
في الفروع والعبرة فيه ايضا بالوارد بناء على ما ذكر لما ذكر وبالجملة ففي صورة اختلاف النوع يقدم الوارد لو كان المورود
من باب الظن في الفروع ويقدم المورود لو كان المورود من باب الظن في الاصول والاعم ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه
في الوجوه المذكورة انما يتاتى لو كان قيام الظن على عدم حجية الظن من باب حرمة العمل بالمورود نظير القياس والا فلو كان مقتضى
الظن الوارد عدم اعتبار الظن المورود من جهة عدم قيام الحجة على حجيته فيقدم الظن المورود لاندفاع الظن الوارد بمعارضة
دليل الانسداد في الظن في الاصول على الاول والرابع والظن في الفروع على الثالث والاخير والظن في الاصول والظن في
الفروع على الثاني والخامس وربما يتوهم ان في صورة قيام الظن على عدم اعتبار الظن في الفروع يتقدم الظن الوارد مطلقا
نظير تقدم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود ويظهر ضعفه بما سمعت من تقدم الظن المورود على تقدير
اتحاد النوع وبما سمعت يظهر ضعف ما صنعه بعض الفحول في الصورة المسطورة اعني قيام الظن على عدم حجية الظن
في الفروع حيث انه يلوح منه في موضع عدم حجية الظن الوارد نظرا الى لزوم القطع في المستثنى في دليل الانسداد و
صرح في موضع آخر بحجية الظن المورود مع اتحاد النوع واختلافه تعويلا على ان احدا من القائلين باصالة حجية الظن لم
يستثن هذه الصورة من اصالة حجية الظن يوجب خروج كثير من الظنون عن الحجية فيلزم الهرج والمرج في الدين وان
الظن الحاصل من المورود قد تكون اقوى من الظن الحاصل من الوارد سواء كان الظن من الظنون الخاصة او غيرها
وصرح في موضع ثالث بتقديم اقوى الظنين من الوارد والمورود مع الرجحان والتخيير مع التساوي ثم انه لا فرق في
الظن الوارد بين كونه من الظنون الخاصة وغيره مما لم يقم على عدم حجيته حجة اذ لا فرق على القول بحجية مطلق الظن بين
الظنون الخاصة وغيرها مما لم يقم على عدم حجيته حجة بقي انه على القول باعتبار الظن بالطريق لابد من تقديم الظن الوارد
مطلقا **التاسع** انه قد اشتهر النقض على القول بحجية مطلق الظن بالقياس ونحوه مما قام الاجماع بل الضرورة
على عدم جواز العمل بالظن المستفاد منه بناء على عدم جواز تخصيص الدليل القطعي اقول انه ياتي الكلام تارة في
تقليل شيوع الدليل القطعي واخرى في تسمية التقليل المذكور بالتخصيص اما الاول فالدليل القطعي لو كان لفظيا
كالخبر الواحد المحفوف بالقرائن الموجبة للقطع بمضمونه فلو اخذ فيه فعلية القطع لا يمكن تخصيصه لا بالقطعي ولا بالظني الا ان
الدليل القطعي على هذا المنوال لو اخذ فيه فعلية الظن فلا يجوز تخصيصه لا بالقطعي ولا بالظني كما هو الحال في الظن
بل لا يتم تخصيص العموم وهو حديث مشهور معروف لا يكون العموم شانيا والا فلا مجال للتخصيص الظني
مع فعلية العموم والحكم الفخري على ما بالي بامتناع تخصيص العام تمسكا بعدم جواز اجتماع العموم والخصوص
وهو مبني على اعتبار الفعلية في العموم ولو كان الدليل القطعي لبيا فلا باس بالتخصيص لو كان المخصص عقليا لو
كان العقل حكم مرة واحدة بحكم الموضوع مع اخراج بعض افراده بحكمه فيه بحكم مخالف كما لو حكم العقل بحسن كل صدق

الا انضد

الا الصدق والضار وكذا الحال لو حكم العقل اولا بالعموم ثم بالتخصيص الا ان حكمه ثانيا بالتخصيص يكشف عن خطائه اولا في الحكم بالعموم في مورد التخصيص ولا تخصيص في الحقيقة بل الامر في لسانه ولا يكون من باب التخصيص ايضا بالنسبة الى القضية المعقولة وانما هو من باب التخصص نعم يتأتى التخصيص في القضية الملفوظة واما لو كان المخصص لفظيا فالمخصص يكشف عن خطاء العقل في مورد التخصيص ايضا لو لم نقل بكونه موجبا لسكوت العقل فيما عدا مورد التخصيص لو حكم العقل اولا قبل الاطلاع على المخصص لكن لا تخصيص ح في الحقيقة واما لو حكم العقل بالاباحة فيما لا نص فيه فالاطلاع على وجود النص بعد ذلك لا يوجب انكشاف خطاء العقل بل يوجب ارتفاع موضوع حكم العقل فالامر من قبيل التخصص الا ان الفرق ان المدار في التخصيص على خروج الموضوع عن موضوع حكم عقليا كان الحكم او ظنيا والمدار هنا على اخراج الموضوع عن موضوع حكم العقل وبالجملة فقد ذكر الاصوليون في بحث تعارض الاخبار عدم جواز تعارض الدليلين القطعيين ومن هذا ادعي عدم جواز تخصيص الدليل العقلي كما هو من الاحاديث المشهورة واذا المقصود بالدليل هو الدليل القطعي المستفاد من حكم العقل وذلك مبني على اخذ الفعلية في الدليل القطعي والا فكما لا يجوز تعارض العلم بالشيء فعلا مع العلم والظن بالخلاف فكذا لا يجوز تعارض الظن بالشيء فعلا مع العلم والظن بالخلاف وكما يجوز اجتماع الظن شأنا مع العلم والظن بالخلاف وبها حكم الباغنوي بان المدار في التواتر على شأنية افادة العلم بل نفي الخلاف عنه بل مقتضى اخذ الامكان في حد الدليل هو كون المدار في مطلق الدليل قطعيا كان او ظنيا على شأنية افادة العلم والظن بل هو الظاهر من تعريف الدليل بما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وان قلت انه لا باس بكون المتواتر المعقول دليلا اخارجا عن المتواتر قلت انه بعيد لكن مقتضى حدود المتواتر ان المدار على فعلية الايصال كما ان الظاهر بل بلا اشكال ان المدار في الادلة الظنية على الشأنية وان عرف العلماء في المبادي خبر الواحد كما عن بعض العامة بما لا يفيد العلم بل العميدي بعد ان عرفه بما لم يفد العلم من الاخبار مع افادة الظن صرح بان ما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبرا واحدا لغة الا انه ليس خبرا واحدا بحسب الاصطلاح وقد يوجد اختلاف الحركة اعني اخذ الفعلية في الدليل القطعي واخذ الشأنية في الدليل الظني بتوجيهين زيفناهما في محله واما الثاني فصحة اطلاق التخصيص على تقليل شيوع العام لو كان العموم عقليا مبنية على عدم كون العموم من عوارض الالفاظ اذ التخصيص اخراج بعض افراد العام فما لا يتصف الا خراج منه بالتخصيص ومن هذا ان الاستثناء من المطلق يكون من باب التقييد وان كان الاستثناء من العام من باب التخصيص كيف كان فالصواب في الجواب في الباب ان يقال ان العقل لا يحكم بحجية جنس الظن حتى يتأتى النقض بل القياس بل انما يحكم بحجية نوع الظن اعني ما لم يقم دليل على عدم حجيته نظير اصل البراءة فكما ان الاطلاع على ورود النص بالتكليف مانع عن العمل باصل البراءة من باب ارتفاع الموضوع فكذا قيام الدليل على عدم اعتبار القياس يوجب خروجه عن موضوع حكم العقل لكن الفرق بين مطلق الظن واعتبار اصل البراءة هو احتمال ورود الدليل على التكليف وعدم وصوله الينا في موارد اصل البراءة من المسائل الفقهية بخلاف مسألة حجية الظن فانه لا يحتمل قيام دليل على حجية طريق مخصوص بناء على دعوى العلم بعدم جعل الطريق وهذا لا يوجب تغير العنوان اعني كون موضوع حكم العقل بالحجية هو نوع ما لم يقم دليل على عدم حجيته اذ غاية الامر حكم العقل باعتبار هذا النوع في الواقع واين هذا من دلالة العقل على حجية جنس الظن فلم يتغير عنوان النوع الى عنوان الجنس وليس عنوان ثالث في البين فلم يتغير العنوان راسا واما بناء على عدم العلم بجعل الطريق باحتمال كون المدار فيما دل على حجية خبر الواحد بعد الدلالة على جهة الخصوصية فامر حجية الظن نظير الامر في حجية اصل البراءة من غير فرق في البين ويمكن الجواب بان القياس لا يفيد الظن تارة بملاحظة ان بناء الشرع على تماثل حكم المختلفات واختلاف حكم المتماثلات الا ان يقال ان اختلاف حكم المختلفات وتماثل حكم المتماثلات ازيد من تماثل حكم المختلفات واختلاف حكم المتماثلات فيحصل الظن من القياس واخرى بملاحظة ان حرمة العمل بالقياس تمانع عن حصول الظن بكون مفاد القياس هو الحكم الفعلي مع انحصار الدليل فيه كما هو المفروض نعم يصلح الظن بالمصلحة والمفسدة ولا ينبغي التامل في ذلك وان ينكره ظواهر الانظار فضلا في ذلك لا بد من ورود الدليل على الوجوب والحرمة على طبق المصلحة والمفسدة لكن لم يصل الدليل الينا

بناء على

في الجواب عن النقض بباب القياس

بناء على صدوره جميع الاحكام اولم يرد الدليل على ذلك بناء على عدم صدور جميع الاحكام وان قلنا انه لا منافاة بين حرمة العمل
بالقياس وحصول الظن منه بالحكم الفرعي قلت المنافاة في البين بينة اذ بعد فرض انحصار الدليل في القياس وحرمة العمل بالقياس
فالظن بالوجوب مثلا بتوسط القياس غير معقول وربما يستفاد من كلمات المحقق القمي في بحث حجية اخبار الاحاد وبحث القياس
واول بحث الاجتهاد وبحث جواز التقليد للميت الجواب بالتزام حجية القياس فيما انحصر مدرك الحكم فيه وعدم ثبوت الانسداد
بالنسبة الى ما يقتضي القياس بحرمته بالضرورة من المذهب كون المنع عن التمسك بالقياس من باب انه لو كان له لمفسدة استقلا
واتباع الهوى دون متابعة الشرع وكون الاخراج مما يفيد الظن لا من الظن وليس شيء منهما بشيء اما الاول فلشمول الاخبار
حرمة العمل بالقياس لصورة انحصار المدرك فيه بل يمكن القول بانه في صورة عدم انحصار مدرك الحكم في القياس لا يحل الحرمة
البناء على مفاد القياس ولا يشمل الاخبار لصورة عدم انحصار المدرك في القياس الا انه يندفع بانه لا باس بالبناء على مفاد
القياس في صورة تعدد المدرك لكن البناء على مفاد القياس غير العمل بالقياس لتاتي البناء على مفاد القياس بالعمل بالمدرك
الاخر وعدم الاعتناء بالقياس بخلاف العمل بالقياس فانه منوط بالاعتناء بالقياس وهو حرام ولو في صورة وجود مدرك اخر
بل ربما منع عن العمل بالاصل في صورة مخالفة الخبر للقياس من باب ارتفاع الظن من الخبر تمسكا باقتضاء اخبار حرمة العمل بالقياس
حرمة مطلق الاعتناء بالقياس حتى هذا النحو من الاعتناء اي العمل بالاصل من باب الاعتناء بالقياس في دفع اليد عن الخبر
ومع ذلك ما قام على عدم جواز العمل بالقياس من الاجماع والضرورة مطرد في صورة اتحاد المدرك بلا شك واما الثاني فلان
الضرورة انما هي في المسئلة الاصولية اعني عدم حجية القياس والظن في المسئلة الفرعية بالحكم الفرعي والحكم الفرعي قد انسد باب
العلم به فضرورة حرمة العمل بالقياس لا تخرج مورد العمل بالقياس عن مورد النزاع اعني موارد انسداد باب العلم بالحكم الفرعي
واما الثالث فلانه وان يمكن القول بانصراف اخبار المنع عن العمل بالقياس الى ما كان في قبال متابعة باب العصمة لكن الانصاف
لكن الانصاف ان الانصراف بدوي وعمق النظر يقضي باقتضاء الاخبار حرمة العمل بالقياس على الاطلاق بل ملاحظة اخبار القياس
تقضي بالقطع بحرمة العمل بالقياس على الاطلاق ومع ذلك لا ريب في قضاء الاجماع والضرورة بحرمة العمل بالقياس على الاطلاق
واما الاخير فلان المقصود من النقض بالقياس هو النقض بالظن الحاصل من القياس فلا بد من اخراج الظن المذكور عن الظن
مع ان الاشكال المتطرق على الاخراج عن الظن وهو عدم جواز تخصيص الدليل العقلي يتطرق على الاخراج عما يفيد الظن اولا
فرق بين الاخراج عن المفيد والاخراج عن المفاد وربما اجاب المحقق المذكور بعدم افادة القياس للظن لكن حكم في بحث القياس
بان القول به مكابرة ويضعف حكمه بما يظهر مما مر هذا الكلام في القياس بطريق المساواة نقضا وجوابا بناء على ظهور القياس في
باب النقض في القياس بالمساواة كما هو الحال في جميع موارد اطلاق القياس على وجه الاطلاق ويتاتى النقض ايضا في القياس
بطريق الاولوية اعني ما لو كان حكم الاصل ثابتا باللفظ من غير ان يكون المفهوم من اللفظ في العرف ولو بدلالة الاشارة
ثبوت الحكم في الفرع ايضا الا ان العقل استنبط المقتضي للحكم في الاصل علما مع احتمال وجود المانع لو كان الحكم في الاصل منطوقا
من اللفظ والا فلا يجتمع الظن بالحكم مع العلم بوجود المقتضي انتفاء المانع او مع عدم احتمال المانع لكن مع الظن بكون اقتضاء
المقتضي في الفرع اشد وظنا وحكم ايضا علما او ظنا بوجود المقتضي في الفرع ايضا علما مع احتمال وجود المانع فيه الا ان يقال
انه يندفع المانع بالاصل فلا اشكال في ثبوت الحكم في الفرع لكنه مبني على اعتبار اصالة العدم او ظنا وحكم ايضا علما او
ظنا بكون اقتضاء المقتضي في الفرع اشد الا ان المحقق القمي انكر حجية ذلك اعني القياس بطريق الاولوية في بحث القياس
الاولوية في بحث القياس مع ما سمعت منه من القول بحجية القياس بطريق المساواة في بعض اجوبته فالنقض بالقياس بطريق
الاولوية لا دافع له عن كلامه اللهم الا ان يكون اجوبته اعم من القياس بطريق الاولوية حملا للقياس في النقض على الاعم الا
بناء في انكار حجية القياس بطريق الاولوية كما سمعت لكن جرى بعض الفحول ممن قال بحجية مطلق الظن على القول بالحجية
بان المانع عن الجواز انما هو الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم واطلاق النصوص الدالة على حرمة العمل بالقياس
عموم جملة من الاخبار الظاهرة في المنع عن العمل بالقياس بطريق الاولوية كالاخبار الدالة على بطلان قياس المس ...

في القياس المنصوص العلة

التي تضمنت النقض على ابي حنيفة بعدم جواز قياس الصلوة على الصوم في عدم سقوط القضاء ونحو ذلك واطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على بطلان القياس وكذا فتوى معظم الاصحاب الا انه يحصل في المقام الظن بالحكم الشرعي كما في خبر الواحد والشهرة ونحوهما والاصل في كل ظن الحجية حتى يقوم دليل قاطع على عدم الحجية كالقياس بطريق المساواة فانه مقطوع بعدم حجيته لانه القدر المتيقن من النصوص والفتاوى والاجماعات المحكية الدالة على حرمة العمل بالقياس ليس الا فيما نحن فيه من هذا القبيل لعدم دليل قاطع على عدم جوازه لتعديه والوجوه المتقدمة لا تصلح لافادة القطع اما الاصل فظاهر واما العمومات والاطلاقات المانعة عن العمل بغير العلم فان جملة منها وان كانت قطعية السند ومن الكتاب لكن جميعها ظني الدلالة لان دلالة العام والمطلق على كل جزئي مندرج تحتهما ظنية قطعا والا لما صح ارتكاب التخصيص والتقييد فيهما كما لا يخفى وبطلان التالي في غاية الوضوح فان تخصيص العمومات وتقييد المطلقات مما لا مجال لانكاره ومن جملتها هذه العمومات والاطلاقات فان تقييدها وتخصيصها في موارد كثيرة ككثير من موارد الموضوعات الصرفة وكثير من موارد الاحكام الشرعية الفرعية مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه وحيث كانت ظنية الدلالة فلا تصلح لدفع الاصل المذكور بل هي مندفعة به واما الاطلاقات والعمومات الدالة على حرمة العمل بالقياس فهي ظنية الدلالة لما تقدم مع انها بخصوصها ظنية السند ايضا لانها من باب اخبار الآحاد ولم تتواتر حرمة العمل بالقياس في الجملة معنوي لا لفظي كما لا يخفى فلا يلزم من تواتر ذلك تواتر مضمون العمومات والاطلاقات المذكورة كما تقدم اليه الاشارة وحيث كانت ظنية السند والدلالة كانت نحو حالا من العمومات المانعة عن العمل بغير العلم فاذا كانت هذه لا تصلح لمعارضة الاصل المذكور فكذلك العمومات والاطلاقات المذكورة لاتحاد الوجه والاولوية هذا كله على تقدير اندراج ما نحن فيه تحتها واما على تقدير المنع اما باعتبار عدم صدق القياس بالمعنى المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين لكونه من باب تنقيح المناط وهو مما لا يسمى بحسب الاصطلاح قياسا او باعتبار عدم معلومية ارادة المعنى الاصطلاحي للقياس في الاخبار الواردة في المنع عن العمل بالقياس لاحتمال ان يراد فيها الوجوه الاعتبارية والاستحسانات العقلية المعمولة عند العامة والمجتنب عنها عند الشيعة باعتبار عدم دليل على حجيتها بل هي ظاهرة الفساد فالجواب عن ذلك في غاية الوضوح واما الاخبار الدالة على بطلان قياس ابليس فهي ايضا غير قطعية السند من باب اخبار الآحاد بل وهي غير ظاهرة الدلالة للمنع عن كون قياسه من قبيل ما نحن فيه كما لا يخفى ولاحتمال كون المنع عنه باعتبار كونه مقابل النص ومن الظاهر انه ح من افحش القبائح فيجب الحكم بفساده وليس هذا من محل البحث في شيء فتدبر واما الاخبار المتضمنة للنقض على ابي حنيفة فهي ايضا غير معلومة السند ومن باب اخبار الآحاد بل وغير ظاهرة الدلالة لاحتمال اختصاص المنع بصورة التمكن من تحصيل العلم بالحكم كما في زمن ابي حنيفة لان حجة الله وخليفته كان موجودا ظاهرا متمكنا من الرجوع اليه في معرفة المسائل الشرعية وليس محل البحث من هذا القبيل بل هو مختص بصورة عدم التمكن من ذلك ولا يبعد عقلا اختلاف الاحكام والادلة الشرعية باختلاف الازمنة والامكنة بالاعتبارات التي من جملتها التمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي وعدمه وقد وقع الاختلاف المذكور في الشريعة كثيرا فلم لا يجوز ان يكون تكليفنا اليوم العمل بالقياس فيما نحن فيه وان حرم علينا ذلك حين ظهور الامام والتمكن منه في تحصيل الحلال والحرام وترتب اللعن والعذاب ونحو ذلك من التهديدات على العمل بذلك ح لا يستلزم ترتبه على غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسائل الا نادرا في الغاية والمضطر الى العمل بغيره كاضطرار الجائع المشرف على الهلاك الى اكل الميتة وبالجملة الاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس وان كان يحصل من مجموعها العلم بها في الجملة ولكنها لا تفيد حرمته بجميع اقسامه واحواله واعتباراته لان هذا العموم لم يتواتر معنى بواسطة تلك الاخبار ومع هذا فالاخبار المذكورة معارضة باخبار اخر متضمنة لاحتجاج المعصوم بالقياس بطريق الاولوية ومنها ما اشار اليه في الزبدة فقال واما قول امير المؤمنين عليه السلام اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من الماء فمن طريق الاولوية وفي غاية المأمول ايجاب الغسل منه هنا ليس بالقياس بل بطريق الاولوية الذي هو حجة عندنا ايضا فلا ينافي ما تواتر عنه عليه السلام من انكاره انتهى لا يقال لعل استدلال المعصوم مبني على الجدل مع العاملين بالقياس ولا بأس بالزام الخصم بما يذهب اليه وان كان فاسدا بل هو الظاهر اذ

لا حاجة للمعصوم عليه السلام الى التمسك بمثل هذا الدليل في الاحكام الشرعية فانه مصدق فيما يخبر به لانا نقول الاحتمال المذكور في غاية البعد اذ لو كان القياس الذي ذكره محرما في الشرع لكان تمسكه عليه السلام به موجبا للاغراء بالجهل اذ لعل طائفة او واحدا يتوهم ان هذا الاستدلال كالاستدلال بالكتاب والسنة الذي هو جائز شرعا ولا يخطر ببالهم انه من باب الجدل فيلزم الفساد وذلك منه غير جائز ومع هذا فظاهر الرواية كما لا يخفى على من لاحظها انه تكلم مع الصحابة وليس احد منهم يجوز العمل بالقياس حتى يصح مجادلتهم به واما اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على حرمة العمل بالقياس فلانه لا يفيد العلم بحرمة ما نحن فيه كما لا يخفى بل قد تدعى اتفاق الاصحاب على حجية ما نحن فيه لانهم قد تمسكوا في موارد متعددة في الفقه بقاعدة الاولوية ولما ذكرنا جرى على القول بحجية القياس بطريق الاولوية ايضا فيما لو كان حكم الاصل ثابتا بالعلم من غير اللفظ كالاجماع بالاقسام الثلاثة ولا بد له من القول بالحجية ايضا فيما لو كان حكم الاصل ثابتا بالظن من باب حجية مطلق الظن غير الظنون الخاصة بالاقسام الثلاثة فلم يبق من القياس بطريق الاولوية فرد الا وهو يقول بالحجية فيه لكن للكلام فيما ذكره مجال والظاهر بل بلا اشكال ان ملاحظة الاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس وكذا الاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالقياس بطريق الاولوية كما دل على بطلان قياس ابليس والنقض على ابي حنيفة وكذا اطلاق الاجماعات المنقولة على عدم جواز العمل بالقياس توجب الظن القوي بل العلم بعدم حجية القياس بطريق الاولوية ولا يلزم فيما يدل على عدم جواز العمل بالظن بناء على حجية مطلق الظن كونه قطعيا كما هو ظاهر المستدل فيما ذكره سابقا بل يكفي كونه ظنا بناء على حجية مطلق الظن في الاصول على تقدير اختلاف الوارد والمورود كما في مورد الكلام فالصواب في الجواب هنا ما تقدم به من الوجهين في النقض بالقياس بطريق المساواة **العاشر** ان المحقق القمي في فاتحة القوانين في الجواب عن الايراد على اخذ العلم في جنس الفقه بان اكثر الفقه من باب الظنون جعل حجية مطلق الظن من باب الموضوعية حيث انه حكم بان حجية الظن عند انسداد باب العلم من باب النفسية وعلى ذلك لحكم المظنون للمجتهد من باب الواقعي الثانوي بل يقتضي القول بذلك ما ذكره في بحث اصل البراءة من امتناع التكليف بالواقع في حال امتناع العلم وان بنا هذا دعوى بقاء التكاليف الواقعية في الاستدلال على حجية مطلق الظن بدليل الانسداد كما تقدم بل مقتضى كلماته في باب الجاهل القاصر موضوعية الجهل اقول انه ربما قسم السيد السند النجفي والعلامة البهبهاني والوالد الماجد ره الحكم الى ربعة اقسام الواقعي الاولي والواقعي الثانوي والظاهري والعذري والمقصود بالواقعي الاولي ما كان متعلقا بالفعل والترك على حسب المصالح والمفاسد الواقعية ابتداء من غير ان يكون مسبوقا بحكم اخر وهو اعم من ان يكون موضوع الحكم اعتقاديا كما في اصول الدين وغيره كما في الواجبات والمحرمات من الفروع والمقصود بالواقعي الثانوي ما كان تعلقه من الواقعي الاولي بصورة التعليق على امر من الاعتقاد كما في الظن بالركعات والشك كما في الشك بين الثلث والاربع مثلا والاضطرار كما في درجات الصلوة الاضطرارية او ما عدا الايماء بناء على كونه من باب البدل لا الصلوة او غير ذلك كما في التيمم لقوله سبحانه فان لم تجدوا ماء فتيمموا لكن التعبير بالثانوي في ذلك بملاحظة التعبير في جعل الحكم والا فالحكم واجد الماء وحكم فاقد الماء في جانب العرض لا الطول ومما ذكر ظهر ان وجوب الحج ليس من باب الواقعي الثانوي لانه وان كان مشتملا على التعليق لكنه ليس مسبوقا بالواقعي الاولي وعلى هذا المنوال الحال في الخمس والزكوة وغيرهما من الواجب المشروط والمقصود بالظاهري ما يستفاد من الكتاب والسنة وهذا قد يكون من باب الواقعي الثانوي فهذا القسم ليس قسما مستقلا بنفسه والمقصود بالعذري ما كان المدار فيه على مجرد رفع العقاب كما في الغفلة والسهو والنسيان ومن هنا ان اطلاق الحكم على ذلك من باب المسامحة فمن ذلك حكم الغافل والساهي والناسي وكذا ما يقتضيه اصل البراءة من عدم العقاب على ما لا نص فيه وجوبا او حرمة باتفاق المجتهدين والاخبارية في الاول واتفاق المجتهدين في الثاني حيث ان مفاد اصل البراءة بالاصالة انما هو عدم العقاب على ما لا نص فيه واما ثبوت الاباحة فانما هو من باب الاستلزام تضمنه عدم تخلل الواسطة بين انتفاء التكليف وثبوت الاباحة الا ان يقال ان عدم التكليف عين الاباحة بناء على كون الامر بالشيء عين النهي عن الضد العام ويأتي مثله في باب الغافل واخويه ويخرج عن الاقسام المذكورة الحكم العملي كالاستصحاب بناء على كون اعتباره من باب اخبار اليقين ومع عدم اعتباره مع انكشاف الخلاف والا فهو من باب

الواقعي الاولي بناء على كون اعتباره من باب اخذ اليقين ومع عدم اعتباره مع انكشاف الخلاف لا انه من باب الظن ومن باب الواقع
الثانوي بناء على كون اعتباره من باب اخذ اليقين ولو مع انكشاف الخلاف وكذا الاسباب المتعلقة بالموضوعات بناء على كون
اعتبارها من باب التعبد وعدم اعتبارها في صورة انكشاف الخلاف وكيف كان فمقتضى تعليق الحكم على الواقع في الواقع
الاولي اناطة الحكم بالواقع وعدم مدخلية الاعتقاد فيه لكن لو ثبت كفاية الظن مثلا لا بد من الاخذ بما دل على كفاية الظن
من حيث الدلالة على المرتبة والموضوعية فعلى الاول لا بد من الاعادة بعد انكشاف الخلاف في الوقت واما القضاء فامر
موكول على كونه بالفرض الاول وشمول دليله للقضاء بعدم انصرافها الى الترك بالكلية ... الاستمرار بوجوب القضاء
في موارد وجوب الاعادة واما على الثاني فلا يجب الاعادة بانكشاف الخلاف فضلا عن وجوب القضاء وما يتوهم من ابتناء
وجوب الاعادة وعدمه على اقتضاء الامر والاتيان بالمأمور به الاجزاء فاسد وشرح الحال موكول الى ما حررناه في بحث
دلالة الامر على الاجزاء ومقتضى تعليق الحكم على الاعتقاد والشك او غيرهما على تقدير تعلقه بشيء كما في التيمم في الواقع
الثانوي ... فمقتضى الحكم بالبناء على الظن في الركعات والبناء على الاكثر في الشك بين الثلث والاربع
عدم وجوب الاعادة بعد انكشاف الخلاف بل هو الحال في باب الاستصحاب كما حررناه في محله ومن قبيل ذلك الجهل بالقصر
والاتمام لكن نقول ان كون الحكم من باب الواقعي الثانوي منوط بعدم اناطة الاعتبار بعدم انكشاف الخلاف والا فالحكم من باب الحكم
العملي ... بان ضعف شرح الواقعي الثانوي بما لو كان الحكم معلقا على الاعتقاد والشك وغيرهما على تقدير تعلقه بشيء
مما اكتفى الشارع من الواقع بالمعتبر في غيرها ذكر كما في صحة افعال المسلمين واقوالهم على القول بالصحة وكما في قبول قول ذي
اليد وغيره ومقتضى تعليق الحكم على موضوع مسبوقا بتعليق حكم اخر عدم اختلاف الحكم باختلاف الموضوع ومن هذا
عدم وجوب اعادة الصلوة للتيمم بعد وجدان الماء واما لو ثبت حجية الاعتقاد بالعقل كما في التكليف بما لا يطاق فالعقل
لا يتمكن من المزيد على المرتبة وعلى هذا المنوال الحال لو ثبت حجية الاعتقاد بالعسر والحرج بناء على ثبوت نفي العسر والحرج
فاعتبار الاعتقاد يكون مراعيا بعدم ارتفاع التكليف بما لا يطاق والعسر والحرج اذ المفروض ان المطلوب هو الواقع
واقصى ما يثبت بارتفاع التكليف بما لا يطاق والعسر والحرج كون المدار عليها فبارتفاعها يرتفع ما جوز بها فلو ارتفعت في
الوقت يجب الاعادة نعم لو لم ترتفع لا في الوقت ولا بعده يكون الاعتقاد كافيا في الامتثال قضية عدم الارتفاع واما لو
ارتفعت بعد الوقت فامر القضاء كما سمعت ومن ذلك حجية العلم فان كفايته في الامتثال من باب لزوم التكليف بما لا يطاق لولا
الكفاية والا فالعلم غير داخل في مدلول الالفاظ لا وضعا ولا ارادة ولا يكون التكليف بالمعلوم وان كان التكليف في حال العلم
بالموضوع في التكليف بالموضوعات العرفية وفي حال امكان العلم في التكليف بالموضوعات المخترعة كما حررناه في الرسالة المعمولة
في الشك في المكلف به مترددا بين الاقل والاكثر فاعتبار العلم يكون مراعيا بعدم انكشاف الخلاف بخلاف ما لو كان التكليف
بالمعلوم فان مقتضاه موضوعية العلم ومثل حال العلم حال الظن لو اكتفى الشارع بالظن من باب تعذر العلم فاعتبار
الظن يكون مراعيا بعدم انكشاف الخلاف في الوقت ففي باب مطلق الظن لا يتمكن العقل في حجيته من المزيد على المرتبة بل الموضوعية
تستلزم شبه التصويب لا التصويب كما يتوهم اذ المدار في التصويب على خلو الواقعة واقعا عن الحكم والمدار في مطلق الظن بناء
على موضوعيته على ثبوت الحكم والتكليف واقعا وقد حكى الشهيد في التمهيد عن الفخري تخصيص الخلاف في التخطئة والتصويب
فيما لا نص فيه بانه لم يكلف المجتهد باصابته لخفائه وغموضه لذلك كان المخطئ فيه معذورا ماجورا كما ذهب اليه جمهور الفقهاء
وعن الشافعي وابي حنيفة والقول بانهم بين قولين احدهما القول بخلو الواقعة عن الحكم راسا كما جرى عليه الاشعري وجمهور
المتكلمين والقائلون بذلك بين قولين القول بانه لا بد ان يوجد في الواقعة ما لو حكم الله سبحانه بحكم لحكم به كما حكم به بعض والقول
بعدم لزوم ذلك كما حكم به بعض اخر وثانيهما القول بان له سبحانه في كل واقعة حكما معينا والقائلون بذلك بين اقوال احدها
انه يحصل الحكم من غير دلالة ولا امارة بل هو كدفين عثر عليه الطالب اتفاقا فمن وجده فله اجران ومن اخطاه فله اجر واحد وثانيها
ان عليه امارة والقائلون به بين قولين القول بانه لم يكلف المجتهد باصابته لخفائه وغموضه لذلك كان المخطئ فيه معذورا

ما جوراً كما ذهب اليه جمهور الفقهاء وعن الشافعي وابي حنيفة والقول بانه مامور بطلبه ولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيئاً اخر تغير التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه ثانياً لتنهاان عليه دليلا قطعيا والقائلون به بعد اتفاقهم على ان المجتهد مامور بطلبه بين اقوال القول بان المخطي لا ياثم ولا ينقض قضائه كالجمهور والقول بالتاثيم كبعض اخر قال في التمهيد والذي نذهب اليه ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا عليه دليل ظني وان المخطي فيه معذور وان القاضي لا ينقض قضائه وانت خبير بانه لا فرق بين ما ذكره وقول الجمهور المذكور انفا وربما يقتضي بعض كلماتهم حجية الظن في بعض المواضع من باب الموضوعية كما يظهر من دعوى جماعة نقلا الاجماع على ان من ظن ضيق الوقت ذا اخر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت ومقتضاه كون المدار في العلم بضيق الوقت على الموضوعية بالاولوية بل قد يقال ان تعبيرهم بظن الضيق من باب ادنى فراتب الرجحان فيشمل العلم بالضيق ومقتضاه كون حجية العلم من باب الموضوعية ايضا من باب مفهوم الموافقة والتنبيه بالادنى على الاعلى وليس القول بموضوعية الظن والعلم والظن فيما ذكر بالوجه لو شك في الظن والعلم من حيث المرآتية والموضوعية فيبتني الامر على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به وعدمه فيه لوجوب الاعادة وكذا القضاء بناء على كونه بالفرض الاول بناء على المرآتية دون الموضوعية فالاصل المرآتية بناء على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به والاصل الموضوعية بناء على حكومة الاصل في ذلك واما بناء على اعتبار الظنون الخاصة فمقتضاه القول بالموضوعية لفرض قيام الدليل اللفظي على الاعتبار بناء على ما سمعت من ان مقتضى تعليق الحكم على الظن كون الامر من باب الموضوعية لكن يمكن المرآتية غاية الامر كون المرآتية خلاف الظاهر وعلى ذلك المنوال الحال في باب الظن بالطريق لكن قد تقدم ان مقتضى الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين في الاستدلال على حجية الظن بالطريق الموضوعية دون الوجه الاول ثم انه لا اشكال في كفاية الطريق التعبدي مع عدم حصول الظن فيما ثبت فيه اعتبار الظن من باب المرآتية لكن يأتي الكلام في اعتبار الطريق التعبدي مع عدم حصول الظن منه فيما ثبت فيه اعتبار الظن من باب الموضوعية كما لو قام شهادة العدلين في باب الركعات مع عدم حصول الظن منها على بناء كون اعتبار شهادة العدلين باضرار الصوم مع عدم حصول الظن منها في جواز الافطار وهو مبني على ان جواز الافطار مبني على الظن باضرار الصوم والمفروض عدم حصول الظن بالاضرار فمقتضاه عدم كفاية الطريق التعبدي فيما ثبت فيه اعتبار الظن فضلا عما ثبت فيه اعتبار الظن من باب الموضوعية لكن يمكن ان يقال ان غاية ما يقتضيه اعتبار الظن من باب الموضوعية كما في باب الظن بالركعات وكذا الظن بالضرر في باب الصوم بعد كون اعتباره من باب الموضوعية انما هي الاغماض عن الواقع في صورة ثبوت الظن بالشيء وانتفاء الشيء واقعا اي محا لفة الظن للواقع بمعنى ترتيب اثار وجود الشيء على تقدير ثبوت الظن بوجوده مع انتفائه واقعا لكنه لا يقتضي الاغماض عن الواقع في جانب انتفاء الظن بالشيء وثبوت الشيء واقعا بحكم التعبد اعني استخراج ثبوت الشيء بالطريق التعبدي وبعبارة اخرى غاية ما يقتضيه الموضوعية انما هي تعميم اثار وجود الشيء بانكشاف الخلاف في صورة انتفاء الشيء واقعا ولا يقتضي تقليل اثار الوجود بعدم ترتيب اثاره مع قيام الطريق التعبدي على الوجود وبعبارة ثالثة غاية ما يتمشى من الموضوعية انما هي النفع في جانب الطول اعني عدم وجوب الاعادة والقضاء بناء على كونه بالفرض الاول في صورة انكشاف الخلاف ولا يتمشى منها الضرر في جانب العرض اي عدم اعتبار استخراج الواقع بالطريق التعبدي الا على تقدير ثبوت المفهوم لاعتبار الظن على وجه الموضوعية لكنه مخصوص بمورد ينفق فيه المفهوم والكلام في موضوعية الظن من حيث نفسها مع قطع النظر عما يتفق في الموارد الخاصة كما هو الحال في البحث عن سائر المطالب في سائر الموارد بل اتفاق المفهوم المذكور في بعض الموارد نادر مضافا الى ان المفهوم انما يقتضي عدم اعتبار الطريق التعبدي لو لم يكن المنطوق في مقام الاجمال فيحتمل عدم اعتبار الشك والا فلا يثبت المعارضة نعم لو شك في كونه في مقام الاجمال لا يثبت المعارضة لكنه يوهن اعتبار الطريق التعبدي فضمنه ان الشك في ثبوت المعارض للدليل يوجب الشك في اعتباره وان لا يوجب عدم اعتباره كما في صورة ثبوت المعارض لكن الشك في اعتبار الدليل يكفي في عدم ثبوت اعتباره فالشك في ثبوت المعارض للدليل يشارك ثبوت المعارض له في عدم ثبوت اعتباره وعدم ثبوت اعتبار الدليل يكفي في عدم جواز العمل به ان لا يثبت عدم اعتباره والمستند في ذلك انما هو عدم التعارض بين ما دل على اعتبار الظن وما دل على اعتبار الطريق التعبدي فلا بد من

العمل بكل من الظن والطريق التعبدي نعم لو ثبت المفهوم لما دل على اعتبار الظن يأتي التعارض ولا بد من ملاحظة الترجيح و

الحادي عشر

التعادل انه قد اتفق الاصوليون من الخاصة والعامة عدا بعض الاخباريين وبعض العامة على وجوب الاخذ بالراجح في تعارض الخبرين وكذا اتفقوا على كفاية الظن بالدلالة والصدور والمضمون اي في مطلق الظن في الترجيح لكن خالف فيه اكثر الاخباريين حيث قصروا على المرجحات المنصوصة وكذا بعض المتاخرين من المجتهدين حيث اقتصر على طائفة من تلك المرجحات ومقتضى كلماتهم ان المدار على الظن بالواقع فمقتضاه ان الرجحان دلالة او سندا او مضمونا يوجب الظن بالواقع اي الحكم الواقعي وهذا امر ثالث يكون الكلام فيه من باب الكلام في الموضوع بخلاف الاولين فان الكلام فيهما من باب الكلام في الحكم لكن الكلام في الاولين مبني على الكلام في الاخير حيث ان من يقول بوجوب الاخذ بالراجح ويكتفي في الرجحان بمطلق الظن دلالة او صدورا او مضمونا لا يجري على وجوب الاخذ بالراجح لو لم يحصل الظن بالواقع من الراجح فمجرى الترجيح بدوره مدار الظن بالواقع لكن ينطرق في نسكال عويص بان رجحان المضمون وان يوجب الظن بالواقع بل هو عينه لكن رجحان الدلالة كما في اكثر مرجحات المتن والصدور كما في مرجحات السند وبعض مرجحات المتن كالفصاحة والبلاغة لا يوجب الظن بالواقع بل لا يوجب الظن بالدلالة والظن بالصدور وحيث ان الظن اما ان يكون مسببا للرجحان الغير المسبوق على الرجحان الابتدائي الموجب لتجاوز الامر عن درجة الشك بتصاعد احد الاحتمالين المتساويين او يكون مسببا للاعم كما يرشد اليه قولهم تراكم الظنون ولعله الظاهر فيصدق الظن على كل من الرجحان المنطرق ابتداء وكذا الرجحان المنطرق بعده ما لم يبلغ الامر حد العلم وكذا المجموع الرجحانات المنطرقة بعد الرجحان المنطرق ابتداء او ثانيا وهكذا ما لم يبلغ الامر حد العلم نظير الماء حيث انها تصدق على كل من القطرتين المنفصلتين وكذا على المجموع وكذا القرآن بناء على كونه مشتركا بالاشتراك المعنوي بين الكل والبعض وكذا سائر اسماء الاجناس اما على الاول فمرجحات الدلالة لا توجب الظن بالدلالة فكيف بالظن بالواقع وكذا مرجحات الصدور لا توجب الظن بالصدور فكيف بالظن بالواقع وكذا مرجحات الصدور لا توجب الظن بالدلالة لفرض حصول الظن بالمدلول في كل واحد من الخبرين قضية وجود المقتضي وعدم المانع وكذا حصول الظن بالصدور بالنسبة الى كل واحد من الخبرين ايضا لفرض اعتبار كل من الخبرين وصلاحية كل منهما لافادة الظن بالصدور وعدم ممانعة مانع عن حصول الظن بالصدور نعم يأتي قوة الظن بالدلالة وكذا قوة الظن بالصدور لان المفروض عدم صدق الظن على قوة الظن واما مرجحات المضمون فهي مما يفيد الرجحان الغير المسبوق ولا مجال لافادتها الرجحان المسبوق ولا مجال لافادتها الرجحان المسبوق لانها تفيد الظن بالواقع والظن بالواقع انما يحدث بها لعدم حصول الظن بالواقع بدونها قضية التعارض وان قلت ان التعارض قد اوجب عدم حصول الظن بالدلالة وكذا عدم حصول الظن بالصدور بالاضافة الى شيء من الخبرين فمرجح الدلالة والصدور يوجب الظن بالدلالة والظن بالصدور فيحدث الرجحان الابتدائي قلت ان هذا المقال انما يأتي لو امتنع صدور المتناقضين عن المعصوم وبعد فرض جواز التقية بالنسبة الى الامام او الراوي فضلا عن الوقوع كثيرا وكذا ابداء الاختلاف يكون صدور المتناقضين ممكنا فلا يكون الظن بالدلالة والصدور في احد الخبرين مانعا عن الظن بالدلالة والظن بالصدور بالنسبة الى الخبر الاخر نعم الظن بالحكم الواقعي يمانع عن الظن بنقيضه لكنه امر اخر لا يرتبط بما نحن فيه اذ الكلام في الظن بالدلالة والظن بالصدور وكما انه لو قلنا في باب التقية بكون الامر مبنيا على عدم استعمال اللفظ في المعنى نظير الاهمال كما هو مقتضى بعض كلمات المحقق القمي او الاستعمال في غير الموضوع له على التجوز كما هو مقتضى كلام بعض يكون الظن بالدلالة في احد الخبرين مانعا عن الظن بالدلالة في الاخر واما لو قلنا بكون الامر مبنيا على الاستعمال في الموضوع له ولا باس بلزوم الكذب في الاخبار والحكم بغير ما انزل الله في الانشاء بل مطلقا لفرض وجود المصلحة المجوزة ولعله الاظهر فالظن بالدلالة بالاضافة الى الخبر الاخر وان قلت كما ان التقية توجب جواز صدور المتناقضين فكذا جواز الكذب متعمدا في احد الخبرين او وقوع السهو فيه فليس المناص منحصرا في التقية قلت ان البناء على التقية مثلا ارجح لوقوعها كثيرا بخلاف الكذب فانه لم يعرف في الاخبار المعتبرة المخصوصة بالبحث عن الترجيح وكذا التقية بالنسبة الى السهو حيث ان التقية ارجح من السهو لكونها اغلب منه وان كان احتمال السهو اقوى من احتمال الكذب لتطرق السهو في الاخبار المعتبرة نادرا وان قلت

فيما لو كان الظن ناشئا من الرجحان الغير المسبوق

فيه كلام في التقية

ان التقية نادرة فاحتمال التقية في باب التعارض خلاف الظاهر كما هو الحال في صورة انفراد الخبر وخلوه عن المعارض قلت ان
التقية وان كانت خلاف الظاهر لندرتها بالاضافة الى عدمها ولهذا يحصل الظن بالحكم في صورة انفراد الخبر لكن في صورة
التعارض فقد ظهر مما سمعت ان الظاهر وقوع التقية فلا مجال لحدوث الظن بالحكم من جهة الظن بالدلالة او الظن بالصدور
ولا اقل من ان يقال ان ارادة الخلاف في موضع التعارض خلاف الظاهر وكذا عدم صدور الخبر مع اجتماع شرائط
الاعتبار خلاف الظاهر في غير مورد التعارض وبناء التقية في غير مورد التعارض ايضا كما ان التقية في غير مورد التعارض
خلاف الظاهر فلا بد في مورد التعارض من ارادة خلاف الظاهر او عدم صدور الخبر او التقية فسد باب احتمال التقية لكونها
خلاف الظاهر ودعوى دوران الامر بين عدم ارادة الظاهر من احد الخبرين وعدم صدور واحد منهما كما ترى ويمكن ان يقال ان
المدار في كلماتهم في مرجحات الدلالة او الصدور على افادة الرجحان قوة الظن بالدلالة او الصدور ولا افادة الظن بالدلالة
او الظن بالصدور باحداث الظن بالدلالة او الظن بالصدور في جانب الراجح وجعل المرجوح موهوم الدلالة او الصدور
حيث انهم قد عللوا تقديم الراجح في كثير من المرجحات بل اكثرها بقوة الظن الا ان يقال ان المقصود تقديم ما يكون الظن فيه
اقوى في كلماتهم انما هو تقديم ما كان مظنونا فالغرض من قوة الظن انما هو حدوث الظن كما ان الغرض من الظن الاقوى في
بعض المواضع بل في كثير من المواضع مما يمتنع فيه الظن من طرفي النقيض هو المظنون المستلزم كون الظن في جانبه كون ما يقابله
مرتابا بالموهوم الا ان يقال ان لزوم ارتكاب خلاف الظاهر في بعض المواضع لا يوجب ارتكابه فيما لا يوجب ارتكابه فيما نحن
فيه لا وجه لحمل قوة الظن على حدوث الظن كيف والحمل عليه يوجب المحذور ثم ان عمدة المحذور في المقام انما هي عدم حصول الظن
بالواقع والا فعدم حصول الظن بالدلالة او الصدور امره سهل لرجوع الامر الى الجعل لفظي واما على الثاني فنقول ان المرجحات
الدلالة او الصدور وان توجب قوة الظن بالدلالة او الصدور ولكنها لا توجب الظن بالحكم فضلا عن قوة الظن به ويمكن
ان يقال ان كلماتهم في دعوى افادة الرجحان للظن بالواقع حتى رجحان الدلالة او الصدور مبنية على توهم منافاة الظن بالدلالة
احد الخبرين المتعارضين وصدوره للظن بدلالة الخبر الاخر وصدوره لامتناع الظن بطرفي النقيض على حسب امتناع
الظن بالواقع من المتعارضين وربما يقال ان الغرض حصول الظن بالدلالة او الصدور وكذا حصول الظن بالواقع على تقدير
العلم بكذب احد الخبرين حيث انه لو علم بكذب احد الخبرين يتحرى الظن بالدلالة او الصدور الى جانب الراجح فيحصل الظن بالواقع
وانما يجب الاخذ بالراجح على ذلك لكونه اقرب الى الواقع من المرجوح والرجحان على ذلك فعلي وان كان سببا عن الظن بالدلالة و
الصدور والمنعقد بالظن بالواقع فرضيا لا فعليا كما لا يخفى ولا شانيا اذ المدار في الشاني على وجود المقتضي وتمامية المانع عن مقتضاها
المقتضي والمدار هنا على اشتراط الاقتضاء بشرط مفروض غير موجود وان قلت ان غاية الامر في الباب قابلية الرجحان لافادة
الظن بالواقع وبهذا الاعتبار الاقربية الى الواقع ويكون الاقربية الى الواقع منحصرة في افادة الظن بالواقع قلت كلا وحاشا
ان كل ما كان قابلا للادراك وله استعداده فهو قريب بالاضافة الى فاقد القابلية وعادم الاستعداد نعم درجات القرب مختلفة
فما يفيد الظن بالواقع فعلا اقرب الى الواقع مما يكون قابلا للافادة لافادة الظن بالواقع مثلا من كان نجيب الادراك قريب الى درجة
الاجتهاد وان كان من العوام بالنسبة الى من كان من العوام لكن كان من البلادة بحيث لا يتيسر له الاجتهاد ومن كان نجيب الادراك
ويحصل له قليل من المراحل العلمية اقرب الى درجة الاجتهاد ممن كان من العوام وكان نجيب الادراك بل نقول انه لابد من ارتكاب
التوجيه عن كون الغرض من الظن في كلماتهم هو الظن الشاني اذ لو كان الغرض الظن الفعلي يلزم خروج الامر عن التعارض وخروج
المرجوح عن الحجية بل نقول ان احد الخبرين معلوم المخالفة مع الواقع بالابتناء على التقية ونحوها والعلم بالمخالفة للواقع قائم
مقام العلم بالكذب فيكون الراجح اقرب الى الواقع ويلزم الاخذ به والفرق بين هذه المقالة والمقالة الاولى ان سبب القرب في
المقالة الاولى فرضي بخلافه في هذه المقالة فان السبب حاصل بالفعل اقول ان كلا من المقالات الثلث مورد الايراد اما المقالة الاولى
فلان حمل الظن في كلماتهم على الظن الفرضي خلاف ظاهر كلماتهم بحيث يتجه دعوى القطع بعدم ارادته ومع ذلك العلم بكذب احد
الخبرين وان يوجب حركة الظن بالواقع نحو الراجح صدورا لكنه لا يوجب حركة الظن بالواقع نحو الراجح دلالة لمساواة احتمال

فيما ان الكلام في الظن المطلق الرجحان

في الجواب عن الاشكال

فيما عن البحث عن الاشكال

في ان الراجح اقرب الى الواقع

الكذب

الكذب بالنسبة الى الراجح والمرجوح من حيث الدلالة وعدم منافاته ورجحان الدلالة لا تمنع الكذب وكذا عدم البعد في كذب راجح الدلالة
دون المرجوح والفرق ان الكذب بنقص يتعلق بالراوي فالرجحان المتعلق بالراوي اعني رجحان الصدق يوجب الظن بكون النقص اي
الكذب في جانب المرجوح واما رجحان الدلالة فهو امر لا يرتبط بالراوي بل هو مربوط بكلام المروي عنه فلا يوجب الظن بكون النقص في
جانب المرجوح وبوجه آخر رجحان الصدق وبعده ونقصانه نوع مضايقة ظنية عن كون الكذب في جانب الراجح ويتعلق كل من الكذب و
الرجحان بالراوي فرجحان الصدق يوجب الظن بكون الكذب في جانب المرجوح واما رجحان الدلالة فلا يوجب بعد كون الكذب في
جانب راجح الدلالة حيث ان رجحان الدلالة امر يتعلق بكلام المروي عنه ولا ارتباط له بالراوي فرجحان الدلالة لا يوجب الظن
بكون الكذب في جانب مرجوح الدلالة بل مع قطع النظر عن عدم ارتباط رجحان الدلالة في المقام بالراوي ليس الكذب بعيداً عن
راجح الدلالة بخلاف راجح الصدق فانظر انه لو صدر خبران متنافيان عن واحد ثقة واخر غير ثقة وعلم بكذب احد الخبرين
يتحرك الظن بالواقع الى جانب الثقة ويكون المظنون كذب غير الثقة واما لو كان الاخبار بالمتنافيين من شخصين لم يكن احدهما
ثقة وكان الدلالة في اخبار احدهما اقوى لا يتحرك الظن بالصدق الى جانب راجح الدلالة نعم لو كان الخبران ثقتين وامكن
حمل كلام احدهما على خلاف الظاهر بنحو معتبر عرفاً يتحرك الظن الى حمل مرجوح الدلالة على خلاف الظاهر لكن هذا من جهة بعد
الكذب عن الثقة لا بعد الكذب عن راجح الدلالة ومع ذلك مجرد العلم بكذب احد الخبرين لا يوجب بنفسه للظن بالواقع كما
هو ظاهر المقالة المذكورة بل الظن بالواقع انما يتحصل بملاحظة ندرة التقية ونحوها بل يمكن القول بعدم حصول الظن
بملاحظة ندرة التقية ونحوها لامكان الكذب سهواً بل تعمداً ولو مع وثاقة الراوي لوقوع التعمد الى المعصية ولو بارتكاب
الكبيرة من العادل فضلاً عن الصغيرة ومن ذلك تطرق الكلام في زوال الملكة بارتكاب الكبيرة تعمداً وعدمه بل العادل
لا يخلو عن الصغيرة والا لكان معصوماً فرفع التنافي بين الخبرين المتعارضين كما يمكن بحمل احدهما على التقية ونحوها كذا
يمكن بحمل احدهما على الكذب كثيراً سهواً او عمداً الا ان يقال ان الكذب سهواً او عمداً خلاف الظاهر بالنسبة الى التقية لوقوع
نحوها كثيراً في الاخبار المعتبرة راساً وعدم ثبوت السهو في الاخبار المعتبرة الا قليلاً لا بعد ثبوته وقد تقدم الكلام في ذلك
فبعد ضم ندرة التقية في صورة العلم بكذب احد الخبرين المتعارضين يحصل الظن بالواقع ومع ذلك لزوم الاخذ بالاقرب
الى الواقع محل المنع وان قلنا ان العقل يحكم بلزوم الاخذ بالاقرب الى الواقع فانظر ان الناس من السلطان والرعية والشريف
والوضيع والعالم والجاهل يأخذ كل منهم على حسب ما يتيسر له بما يكون قابلاً للوفاء بمقصوده وبوجه آخر سيرة الناس
مستمرة على الاخذ بما يداخل في المقصود فعلاً او فرضاً مثلاً يأخذ السلطان من يكون قابلاً للمحاربة لو كان له محارب
مع سلطان آخر فعلاً وكذا يأخذ السلطان من يكون قابلاً للمحاربة باحتمال اتفاق محاربته مع سلطان آخر وكذا سيرة الناس
مستقرة على مراعاة من يداخل في المقصود فعلاً او فرضاً مثلاً يصرفون في عزة خدام السلطان في صورة الاحتياج في عزل
السلطان فعلاً او فرضاً قلت انه لا يتم حكم العقل بلزوم الاخذ بالاقرب الى الواقع بالظن الفعلي كما في الراجح برجحان المضمون
وغيره بناء على افادة المرجحات عموماً للظن بالواقع فعلاً لا بناء على حجية الظنون الخاصة ولا سيما بناء على حجية الظن النوعي او
اعتبار الخبر الصحيح تعبداً على ما حررناه في محله ومن ذلك عدم تمامية الاستدلال على وجوب الاخذ بالراجح واعتبار مطلق
الظن في الترجيح بان العقل يحكم حكماً قطعياً بانه لو كان للمطلوب طريقان احدهما موصل اليه دون الآخر وكان احدهما ارجح
من الآخر اي كان مظنون الايصال يتعين الاخذ بالراجح ولو اختار الشخص المرجوح ذمه العقلاء فاطبة فيكون الشارع كذلك
ايضاً لتطابق الشرع والعقل نعم غاية الامر الاولوية كيف ومن يعمل بالاصل في قبال الشهرة ويعمل بظاهر اللفظ مع قيام الظن
المستند الى الشهرة على خلاف ظاهر اللفظ او يعمل بالخبر الصحيح مع كونه موهوم الصدق لقيام الشهرة على خلافه كيف يصح له
دعوى حكم العقل بلزوم الاخذ بالراجح في المقام فكيف ظنك بما كان اقرب الى الواقع بالظن الفرضي نعم لو قلنا بحكم العقل
بوجوب الاخذ بالراجح المفيد للظن بالواقع يتم دعوى حكم العقل في المقام بوجوب الاخذ بالراجح المفيد للظن فرضاً اي الاقرب
الى الواقع وان قلنا ان وجوب الاخذ بالراجح المفيد للظن بالواقع فعلاً ليس بحكم العقل وحكم الاجماعات المنقولة ليس الا من جهة تركن

الراجح

الراجح الى الواقع بل ليس البناء على الظن بالواقع في شيء من الموارد التي ثبت اعتباره فيها عموما او خصوصا الا من جهة انه
اقرب الى الواقع فما كان اقرب الى الواقع يجب الاخذ به وان لم يعلم بفيد الظن بالواقع فعلا والمرجع الى تنقيح المناط قلت ان وجوب
الاخذ بالاقرب الى الواقع من جهة افادته الظن فعلا او شأنا ذاتي حكم العقل بناء على اعتبار الظنون الخاصة ولا سيما على القول باعتبار
الظن النوعي واعتبار الخبر الصحيح تعبدا محل المنع كما مر واما الاجماعات المنقولة فالمناط فيها غير منقح في القرب الى الواقع والا لجاز
التعدي في كل مورد ثبت اعتبار الظن المخصوص فيه الى غيره بدعوى تنقيح المناط وايضا لو تم تلك الاجماعات المنقولة فعليها
المدار ولا حاجة فيها الى تنقيح المناط وان لم تتم كما هو الاظهر اذ لا وثوق لي غالبا بتتبع الى الفتاوى فلا ينفع تنقيح المناط ومع
ذلك لو قلنا بحكم العقل بوجوب الاخذ بالراجح المفيد للظن فعلا فحكم العقل بوجوب الاخذ بالاقرب الى الواقع باعتبار الظن
الفرضي محل المنع لو لم يمكن منع اولويته وان كان اولوية الاخذ بالراجح المفيد للظن فعلا غير قابل للمنع واما المقالة الثانية فلا
فلانه يمكن ان يكون الغرض من التعارض هو التعارض البدوي كما في تعارض النص والظاهر والعموم والخصوص والاطلاق
والتقييد والاستصحاب الوارد والمورود بل ذلك هو الظاهر ومع ذلك بناء على اعتبار الظن النوعي ولا سيما بناء على
اعتبار الخبر الصحيح تعبدا لا يصير المرجوح دلالة او صدورا خارجا عن الحجية واما المقالة الثالثة فلان الخبر المبني على
التقية مثلا وان كان شريكا للكذب في مخالفة الواقع لكن العلم بكذب احد الخبرين يوجب حركة الظن الى جانب الراجح صدقا
واما العلم بابتناء احد الخبرين على التقية فهو لا يوجب حركة الظن نحو الراجح صدورا لمساواة احتمال التقية بالنسبة الى
الراجح والمرجوح وعدم اباء العقل ولو على وجه الاستبعاد عن كون التقية في الراجح وبوجه اخر لو علم بكذب احد الخبرين
فالنقص من جهة الراوي والمرجح ايضا متعلق به فيحصل الظن بكون النقص في جانب المرجوح واما ابتناء احد الخبرين على
التقية فهو ضعيف غير متعلق بالراوي بل متعلق بالمروي عنه في باب التقية والمرجح مفروض التعلق بالراوي فهو لا يرتبط
بالمروي عنه ولا يوجب الظن بكون الضعف في جانب المرجوح نعم لو كان احد الخبرين مشتملا على القسم وتاكيدات اكيدة و
علم بابتناء احد الخبرين على التقية تحرك الظن بالواقع الى جانب ذلك فيحصل الظن بالتقية في جانب غيره والوجه تعلق كل من
الضعف والرجحان بكلام المروي عنه واباء الرجحان عن الضعف كما انه لو كان رجحان احد الخبرين صدورا بتعدد السند من
جهة تعدد المجلس اي تعدد القول من المعصوم فههنا لو علم بابتناء احد الخبرين على التقية تحرك الظن بالواقع الى جانب
الراجح صدورا ويكون المظنون ابتناء المرجوح على التقية لبعد ابتناء قول المعصوم على تعدده في جميع المجالس على التقية
لكن هذا من جهة الخارج وخارج عن مجرد رجحان الصدور وبوجه ثالث لو علم بكذب احد الخبرين يكون رجحان الصدور
ابيا اباء ظنيا اي على وجه الاستبعاد عن كون الكذب في جانب راجح الصدور فيحصل الظن بمطابقة حكمه للواقع واما لو علم
بابتناء احد الخبرين على التقية فليس رجحان الصدور ابيا عن كون التقية في جانب راجح الصدور ولا استبعاد في ابتناء
الراجح على التقية ونظيره ما ذكر في المقام ما تقدم من عدم اباء رجحان الدلالة ومع ذلك ان كان المقصود بكون الراجح اقرب
الى الواقع من جهة قيام العلم بمخالفة احد الخبرين للواقع مقام العلم بكذب احد الخبرين حصول الظن فعلا فهذا مخالف للوجدان
وان كان المقصود ان قيام العلم بمخالفة احد الخبرين للواقع مقام العلم بكذب احد الخبرين يوجب قيام الراجح مقام الاقرب
الى الواقع فهو محل المنع من باب منع قيام العلم بمخالفة احد الخبرين للواقع مقام العلم بكذب احد الخبرين اذ على تقدير العلم بكذب
احد الخبرين يحصل الظن بالواقع من الراجح فيصير الراجح اقرب الى الواقع واما العلم بمخالفة احد الخبرين للواقع فلا يوجب حصول
الظن بالواقع من الراجح فلا يقوم مقام العلم بكذب احد الخبرين فلا يوجب قيام الراجح مقام الاقرب الى الواقع وايضا لزوم الاخذ
بالقائم مقام الاقرب الى الواقع محل المنع بعد ما سمعت من منع وجوب الاخذ بالاقرب الى الواقع ومع ذلك ينافي الكلام في لزوم
الاخذ بالاقرب بما تقدم في باب العلم بكذب احد الخبرين في تزييف المقالة الاولى ومع ذلك المقالة المذكورة مبنية على دخالة
احتمال التقية في تعارض الخبرين مضافا الى احتمال احد صدور الخبرين واحتمال ارادة خلاف الظاهر من احد الخبرين وتقديم
الراجح من جهة الظن بالواقع مبتنى على عدم ادخال التقية في باب التعارض كما مر فالامر من باب التوجيه بما لا يرضى صاحبه ويمكن

حركة الظن الى جانب الراجح فلا يوجب

الاستدلال على لزوم الاخذ بالراجح دلالة او صدورا بعد البناء على عدم حصول الظن منه بالواقع فعلا بحيث لا اجزاء
اعني ان الراجح اقرب الى الواقع وحكم وهو لزوم الاحد فيلزم الاخذ به اقول ان هذا الاستدلال مشتمل على موضوع وهو
اقربية الراجح الى الواقع وحكم وهو لزوم الاخذ بالاقرب الى الواقع وكل منهما يحتاج الى الاثبات اما الاول فيمكن الاستدلال
عليه تارة بافادة الراجح الظن بالواقع على فرض العلم بكذب احد الخبرين واخرى بان العلم بمخالفة احد الخبرين للواقع من
جهة التقية ونحوها يقوم مقام العلم بكذب احد الخبرين للواقع فيكون الراجح اقرب الى الواقع وينقدح القدح في كل منهما
بما مر واما الثاني فيمكن الاستدلال عليه تارة بحكم العقل واخرى بتنقيح المناط على ما مر تقريره ويظهر الكلام في كل منهما
بما تقدم ويمكن الاستدلال ايضا بوجوه مما استدل به على وجوب الاخذ بالراجح ولم يؤخذ فيه افادة الرجحان للظن بالواقع
احدها ان مقتضى الاجماعات المنقولة على وجوب الاخذ بالراجح واتفاق كلمات المجتهدين عدا من ندر من المتاخرين
وجوب الاخذ بالراجح وان لم يحصل الظن بالواقع لكونها اعم من حصول الظن بالواقع وعدمه وفيه ان المدار في تقديم
الراجح في الاجماعات المنقولة والكلمات المشار اليها في باب وجوب تقديم الراجح انما هو على الظن بالواقع بل الكلمات
المشار اليها صريحة كلا او جلا في ان المدار في الترجيح على الظن بالواقع ثانيها انه كما يجب تقديم الراجح على المرجوح عقلا
كذا يجب تقديم الارجح مما كان الظن بصدوره اقوى بكون ارجح من معارضه فيجب البناء عليه وان كان المعارض
مظنون الصدور ايضا ولم يحصل الظن بالواقع بشيء من الخبرين وفيه ان العقل يحكم بوجوب ارتكاب ما كان الداعي الى
ارتكابه اقوى كما يحكم بوجوب ارتكاب ما كان مشتملا على الجهة الداعية الى ارتكابه بالنسبة الى ما خلى عن الجهة
المذكورة وبوجه اخر العقل يحكم بوجوب ارتكاب ما كان مداخلته في المقصود اقوى كما يحكم بوجوب ارتكاب ما كان دخيلا مطلقا
في المقصود بالنسبة الى ما كان خاليا عن المداخلة في المقصود ولا حكم للعقل بوجوب تقديم ما كان مشتملا على المزية
والزيادة والا فلو دار الامر في الاكل والشرب بين ظرفين كان المظروف في احدهما ازيد منه في الاخر لتعين الاكل والشرب
من الاول ولا يلتزم به احد والداعي الى تقديم احد المتعارضين على الاخر هو الظن بالواقع بعد وجوب الاخذ بالراجح
عقلا واتفاقا من المجتهدين عدا من ندر وليس مجرد قوة الظن بالصدور داعيا الى العمل بخبر الواحد حتى يجب تقديم
ما كان الظن بصدوره اقوى والمفروض ان شيئا من الخبرين لا يفيد الظن بالواقع فلا وجه لوجوب تقديم ما كان
الظن بصدوره اقوى مع فرض عدم افادة الظن بالواقع وبالجملة فلا يجب تقديم الراجح على المرجوح مع عدم افادة الراجح
للظن وكذا لا يجب تقديم الارجح على الراجح مع عدم افادة الارجح للظن ومع ذلك دعوى وجوب تقديم الارجح على الراجح في المقام
ناظرة الى دعوى وجوب تقديم اقوى الظنين في تعارض الظنيين غفلة عن امتناع حركة الظن الى طرفي النقيض ثالثها
قاعدة الاشتغال الخبث الامر دائر بعد سقوط التساقط بين التخيير والتعيين اي الاخذ بالراجح فاقتضاء الاشتغال اليقيني
للبراءة اليقينية يقتضي وجوب الاخذ بالراجح وان لم يفد الظن بالواقع ونظيره ما استدل به اوائل المانعين على وجوب تقليد
الاعلم ولو لم يكن التقليد من باب الظن كما تقدم من ان الظن في جانب قول الاعلم فيجب الاخذ به من باب قاعدة الاشتغال وان
لم يكن الظن المستند الى قول الاعلم معتبرا بوجه لاحتمال مداخلة الظن المشار اليه في البراءة وفيه ان التحقيق حكومة اصل البراءة
في باب الشك في المكلف به على قاعدة الاشتغال فالاصل يقتضي التخيير في المقام ونظيره ان التحقيق اصالة التخيير بين الفرد
الشايع والنادر في باب المطلق على القول بعدم انصرافه الى الفرد الشايع وكون الامر من باب الاجمال مضافا الى انه بناء
على حكومة قاعدة الاشتغال ليس كل شك موجبا للاحتياط كيف لا ولو ورد خبر ضعيف باشتراط شيء في الصلوة
مثلا لا يقول احد بوجوب الاحتياط بادخال الشيء المشار اليه ويرشد اليه ان العلامة النجفي مع قوله بوجوب الاحتياط
جرى على القول باصالة البراءة فيما لو كان الشك ناشئا من خلاف شاذ او رواية لا تنهض حجة ولا تبلغ حد السقوط ولم يرد به
نص ولا رواية ولا تعرض الاصحاب لذكر خلاف فيه في كتاب ورسالة احتجاجا بان في الاخذ بكل ما شك فيه التزام
ما لا يحصى والاجماع على عدم لزومه كما تقدم الا ان يقال ان منشأ الشك في المقام انما هو الاجماعات المنقولة على

وجوب الاخذ بالراجح واشتهار القول به غاية الاشتهار وبناء على عدم اعتبار الاجماعات المنقولة المشار اليها او عدم اعتبار
الاشتهار المشار اليه دليلا على وجوب الاخذ بالراجح والا فكل منهما دليل يتعين العمل به فليس الشك في المقام من الشكوك
الغير المعتد بها بناء على وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به الا ان يقال انه لما كان الاجماعات المنقولة والشهرة
التامة مبنية على افادة الراجح للظن بالواقع والمفروض عدم افادة الراجح للظن بالواقع فيصير الشك من الشكوك الغير
الغير المعتد بها واجيب بها ان الامر دائر بعد سقوط القول بالتساقط بين حجية الراجح والمرجوح معا وحجية الراجح فقط والراجح
متيقن الحجية والمرجوح مشكوك الحجية فمقتضى الاصل انه عدم الحجية عدم حجية المرجوح واختصاص الحجية بالراجح وفيه انه
مبني على حجية اصل العدم مع انه لم يرد في المقام لفظ الحجة او الحجية في نص حتى يتردد الامر بين حجية الراجح والمرجوح معا و
حجية الراجح فقط ويكون الراجح هو القدر المتيقن في الحجية فيندفع حجية المرجوح بالاصل خامسها ان الاخبار كثيرة بالامر
بالاخذ بالراجح عند وجود الرجحان وبالتخيير عند عدم الرجحان فيجب الاخذ بالراجح وان قلت انه يعارض اخبار الترجيح
بالاخبار الدالة على التخيير ابتداء قلت ان اخبار الترجيح يقدم على الاخبار الدالة على التخيير ابتداء فتارة نقول ان الاخبار
الدالة على التخيير ابتداء اعم مطلقا من اخبار الترجيح فيقدم تلك الاخبار تقدم المقيد على المطلق فيقدم تلك الاخبار
بمرجح اجتهادي واخرى فنقول ان الامر دائر بعد سقوط الاحتياط فيما امكن والتساقط بالاجماع بين التخيير والاخذ
بالراجح فالاخذ بالراجح هو القدر المتيقن فلا بد من البناء عليه وهذا ترجيح لاخبار الترجيح بمرجح عملي وثالثة
نقول انا ناخذ باخبار الترجيح بحكم اخبار التخيير من باب التنزل اذ اخبار الترجيح يقتضي التخيير بين اخبار الترجيح واخبار
التخيير اقول ان كلا من المرحلة الاولى والمرحلة الاخيرة من المراحل الثلث المذكورة محل الكلام اما المرحلة الاولى فقد
حررنا الكلام فيها في محله واما المرحلة الاخيرة فنقول ان الاخذ باخبار الترجيح بحكم التخيير من باب دلالة الدليل الخارج
او من باب التمسك باخبار التخيير اما الاول فاما ان يكون الرجحان مفروضا في جانب اخبار الترجيح او لا فعلى الاول
لا مجال للتخيير للزوم التخيير بين الاعم والاخص لفرض كون النسبة بين اخبار الترجيح واخبار التخيير من باب العموم
والخصوص المطلق ولا فرق في ذلك بين فرض الرجحان في جانب اخبار التخيير وعدمه مضافا الى انه لو كان اخبار
الترجيح مفروضة الرجحان فالبناء على التخيير يستلزم اختلاف الشيء في صورة التعارض مع رجحان احد المتعارضين
بين التعارض الاصولي البناء على التخيير والتعارضات الفرعية بالبناء على الترجيح بل القول به يستلزم القطع بخلاف
الواقع للقطع باتحاد الحكم تخييرا وترجيحا في موارد التعارض بين الاصول والفروع اللهم الا ان يقال ان بعد البناء على
التخيير في التعارض الاصولي في المقام لا بد ان يكون حال جميع افراد التعارضات الفرعية بنظر التخيير في التعارض
الاصولي وبقية الحال في التعارضات الفرعية لاختيار احد المتعارضين على اخبار الترجيح والتخيير في التعارض الاصولي
نظير اختلاف حال الشهرة بناء على حجية مطلق الظن في الاصول والفروع كما مر وكذا الحال وجوب البقاء على تقليد الميت
فيما لو قلد الشخص مجتهدا في مسائل فقهية ثم مات هذا المجتهد والمجتهد الحي بنى على وجوب البقاء حيثما نحكم بحجية
البقاء في المسائل الفقهية ويحرم البقاء في المسئلة الاصولية كما مر واما على الثاني فاما ان يكون اخبار التخيير مفروضة
الرجحان ام لا فعلى الاول يلزم اثبات الشيء بنفسه ولزوم عدم الشيء من وجوده مع عدم شمول اخبار التخيير للتعارض
الاصولي لظهورها في التعارضات الفرعية فضلا عن عدم شمولها للتعارض بالعموم والخصوص المطلق وعلى
الثاني يلزم مضافا الى عدم شمول اخبار التخيير للتعارض الاصولي والتعارض بالعموم والخصوص اثبات الشيء
بنفسه ايضا مع ان اخبار التخيير لا تقتضي التخيير بينها وبين اخبار الترجيح بناء على اقتضائها التخيير في خصوص
موارد التعارض اذ المفروض كون اخبار الترجيح من موارد افتراق الخاص لخلوها عن الترجيح فرضا نعم لو قلنا بكون التخيير
المنطوق في تعادل الخبرين المتعارضين بين رأس الخبرين يتأتى التخيير في المقام ويمكن الاستدلال بغير ما ذكر ما استدل
به على وجوب الاخذ بالراجح مع عدم افادة الراجح للظن بالواقع فيه لكن قد حررنا ما فيه في محله وههنا فوائد الاول

ان المدار فى ترجيح احد الخبرين المتعارضين على ما يوجب تعيين الحكم الواقعى فى مفاد احدهما وغلبة احدهما على الآخر فى العمل او

على حجية الاخذ باحد الطرفين والعمل على قول احدهما والقاء الطرف الآخر وطرح العمل على قوله ويظهر الثمرة فيما لو كان قاعدة

تعبدية فى طرف احد الخبرين حيث انه يتأتى الترجيح بالقاعدة المشار اليها على الاخير دون الاول وبالجملة ظاهر الاخبار العلاجية حتم

وكذا ظاهر كلمات الاصوليين يقتضى القول بالاول فلا بد من حمل الترجيح بالاحتياط فى الاخبار العلاجية على بيان القاعدة

العملية وطرح العمل بالخبرين المتعارضين وتساقطهما الا انه يستلزم التفكيك بين الاحتياط واخواته التى يكون مرجحا مبنيا

على الترجيح وهو خلاف الظاهر والبحث فى كلمات الاصوليين عن الترجيح بالنقل والتقرير واقع فى غير الموقع اذ الاصل المقصود

به اصل العدم لا مجال لكونه مرجحا للخبر اذ الخبر دليل على الحكم الواقعى والاصل دليل على حكم الجاهل فموضوع الحكمين مختلف اللهم

الا ان يقال ان البحث المشار اليه مبنى على حسبان حصول الظن فى جانب الناقل والمقرر وعلى ما ذكر يدور الامر بين التخيير التساقط

مع العمل بالقاعدة التعبدية الا ان النسبة بين مدرك القاعدة التعبدية واخبار التخيير من باب العموم والخصوص من وجه

لاجتماعهما فى تعارض الخبرين مع كون القاعدة التعبدية موافقة لاحد الخبرين وافتراق اخبار التخيير فى صورة انفراد القاعدة

التعبدية وافتراق القاعدة التعبدية فى صورة خلو تعارض الخبرين عن القاعدة التعبدية ولعل الاظهر عدم تخصيص

القاعدة التعبدية باخبار التخيير ومع ذلك الترجيح بالاحتياط بمعنى العمل به بعد تساقط الخبرين مخالف لسوق سائر المرجحات

المنصوصة فان المدار فيه على تعيين الحكم الواقعى فى مفاد الراجح وكذا مخالف لاخبار التخيير وكذا مخالف للاتفاق حيث ان

احدا من الفقهاء لم يرجح بالاحتياط بل ما سمعت من الاتفاق من المجتهدين عدا من ندر على كون المدار فى الترجيح على الظن

بالواقع يغنى عن البحث فى المقام ولا معارضة مدرك القاعدة التعبدية لاخبار التخيير فيظهر الكلام فيه بما سمعت **الثانية**

ان مقتضى كلام بعض الفحول اما ان اعتبار رجحان المتن فى باب الترجيح باعتبار اعتبار الظن بالدلالة ويضعف بان رجحان

المتن لا ينحصر فى رجحان الدلالة اذ من رجحان المتن ما يقضى به ملاحظة كلمات الاصوليين الفصاحة والافصحية ولا ان

ان شيئا منهما لا يوجب الا رجحان الصدور نعم الغالب فى رجحان المتن رجحان الدلالة ومع ذلك رجحان المتن لا بد

ان يكون شريكا فى جهة الاعتبار مع رجحان الصدور والمضمون ذكرا ما دل على كفاية الظن فى مقام الترجيح يعم رجحان

الدلالة ورجحان الصدور ورجحان المضمون **الثالثة** ان مقتضى كلمات الاصوليين ان المرجح قد يرجح المتن وقد

يرجح السند وهو كما ترى اذ شئ من المتن والسند لا يكون قابلا للرجحان ولا معنى لاضافة الرجحان اليه ومن هذا انه

ربما يأول بما يقال ان المرجح الداخلى اما بحسب المتن او السند لكنك خبير بما فيه من كمال المخالفة مع الظاهر ويمكن ان يقال

ان الغرض تقرير الرجحان فى المتن والسند ولا باس بنسبة الرجحان الى المتن باعتبار الصدور كما فى الفصاحة والافصحية

او باعتبار الدلالة كما فى اكثر المرجحات المتنية اذ المتن له جهتان جهة الدلالة وجهة الصدور وكذا لا باس بنسبة الرجحان

الى السند باعتبار صدور الخبر المتعلق بالسند وان لم يكن للسند صدور راسا نظير التوصيف بالصفة المتعلقة

بحال الموصوف نحو توصيف الوضع باعتبار الواضع باللغوى والعرفى والشرعى باعتبار الموضوع اعنى اللفظ بالنوعى

والشخصى باعتبار المعنى المتصور بالعموم والخصوص على ما حررناه الكل فى محله الا ان يقال ان الحاجة الى التجشم انما هى على

تقدير كون الغرض من الترجيح هو المعنى المتعدى واما لو كان الغرض المعنى المصطلح عليه كما هو الظاهر اى اقتران الامارة بما يوجب

تقديمه على معارضه او ما يقترن به الامارة على الخلاف فى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين كما تقدم فلا يخلو الامر عن مسامحة

لكن ليس حال المسامحة على منوال ما لو كان الغرض المعنى المتعدى لكن نقول انه لا يصح فى مرجح السند اذ اقتران السند او ما يقترن

به السند ليس من المرجح وان كان موجبا لتقديم الخبر لان الترجيح اقتران الامارة او ما يقترن به الامارة على الخلاف فى المعنى المصطلح

عليه عند الاصوليين نعم اقتران المتن من اقتران الخبر وكذا ما يقترن به المتن هو بعينه ما يقترن به الخبر ومع هذا نقول ان

الاصطلاح انما وقع فى الترجيح لا المرجح بل الترجيح بالمعنى المصطلح عليه لا يصح بناء اسم الفاعل منه **خاتمة** اخو العلم

خالد بعد موته واوصاله تحت التراب رميم وذو الجهل ميت وهو ماش على الثرى فليس له حتى النشور نشور وايضا

وفي الجهل قبل الموت موت لاهله واجسادهم قبل القبور قبور وان امرأ لم يحيى بالعلم ميت وليس له حتى النشور نشور
وايضا فقم بعلم ولا تبغي له بدلا فالناس موتى واهل العلم احياء وقيمة المرء ما قد كان يحسنه والجاهلون لاهل العلم
اعداء وايضا ليس الجمال باثواب تزيننا ان الجمال جمال العلم والادب ليس اليتيم الذي قد مات والده ان اليتيم
يتيم العلم والحسب وايضا كن ابن من شئت واكتسب ادبا يغنيك محموده عن النسب فليس يغني الحسيب نسبته
بلا لسان له ولا ادب ان الفتى من يقول ها انا ذا ليس الفتى من يقول كان ابي قوله بلا لسان له اي بلا علم حيث ان
الجاهل لا يقدر على التكلم وهو بمنزلة الانعام قوله ابي اي كان كذا وكذا والجاهل مضطر الى الافتخار بالاباء والاجداد ولا
يزيده الافتخار الا تبارا وشنارا وربما حكي ان ابن خلكان كان يقول في المجالس كان ابي كذا وكذا فتنفرت النفوس وقيل له كان
ولقب بخلكان وايضا لو كان هذا العلم يحصل بالمنى ما كان يبقى في البرية جاهل اجهد ولا تكسل ولا تك غافلا
فندامة العقبى لمن يتكاسل واطلب فديتك علما واكتسب ادبا تظفر يداك به واستعمل الطلبا وايضا وكل فضيلة
فيها سناء وجدت العلم من هاتيك اسنى فلا تعتد غير العلم ذخرا فان العلم كنز ليس يفنى وايضا لا تعجبن الجهول
حلته فذاك ميت وثوبه كفن وايضا تعلم يا فتى والعود رطب وطينك لين والطبع قابل فحسبك في الورى شرفا
وفخرا سكوت الاخرين وانت قائل وايضا كم مات قوم وما ماتت محاسنهم وعاش قوم وهم في الناس اموات لا اقسم
بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ان اولى ما يصرف فيه الاعمار في هذه دار الدنيا وينقضي بها اناء الليل واطراف
النهار بعد عبادة الله العزيز الجبار تحصيل العلوم واستكشاف سرائرها واستبصار دروسها وتمهيد قواعدها
كيف لا وانه معالم الحلال والحرام ومنار دقائقها وتنقيح مسالكها ومداركها سبيل دار المقام وبه جلوة القلوب من
الجهالة وضياء الابصار من الظلمة يبلغ بالعبد منازل الاخيار ومجالس الابرار وبه يصل الى الدرجات العلى في الاخرة والاولى
يعدل الذكر فيه الصيام ومدارسته بالقيام به يطاع الرب ويعبد وبه يسبح ويمجد يلهمه الله تعالى السعداء ويحرمه الاشقياء
يرفع الله تعالى به اقواما فيجعلهم في الخير قادة تقتبس من اثارهم ويقتدى بفعالهم يستغفر لهم حيتان البحر وهوامه وسباع
البر وانعامه ترغب الملئكة في خلتهم وبمسهم لسموتهم ومن عجيب المقام ما لعله قرع سمعك ما ذكره شيخنا الشهيد الثاني
نور الله تعالى مرقده من انه اسند بعض العلماء الى ابي يحيى انه قال كنا نمشي في ازقة البصرة الى باب بعض المحدثين فاسرعنا في المشي وكان
معنا رجل ماجن فقال ارفعوا ارجلكم عن اجنحة الملئكة كالمستهزئ فما زال عن مكانه حتى جفت رجلاه وكذا ما اسنده ايضا
الى ابي داود السجستاني انه قال لما سمع بعض اصحاب الحديث النبوي ص ان الملئكة تضع اجنحتها لطالب العلم فجعل في رجله
مسمارين من حديد فقال اريد ان اطاء اجنحة الملئكة فاصابته الاكلة بارجله قال وذكر هذه الحكاية بعض اخر وقال فشلت رجلاه
وسائر اعضائه ولعمري انه قد بارز المنفرد في قدرته فنال ما استحق في جرئته وربما يشبهه ما حكى السيد السند العلي في نوافح
رياض السالكين عن ابن شهر اشوب في المناقب من ان بعض البلغاء بالبصرة ذكرت عنده الصحيفة الكاملة السجادية
فقال خذوا عني حتى املي عليكم مثلها فاخذ القلم واطرق رأسه فما رفعه حتى مات ونعم قال السيد المشار اليه من ابن لهذا الاسم سطوة فتاك
سخطا وبالجملة ولقد تكثر الاخبار في ترجيح العالم على العابد فورد تارة ان فضله عليه كفضل الشمس على سائر نجوم السماء واخرى
كفضل القمر ليلة البدر على سائرها وكم قد ورد فيها من المثوبات الجميلة والعطايا الجزيلة لتعليم العلم وتعلمه وطلبه ومذاكرته والعمل به
وبذله لاهله ومن طريف المقام ما رواه شيخنا المشار اليه من انه حضرت امرأة عند مولاتنا فاطمة الزهراء سلام الله تعالى عليها الى
يوم الجزاء فقالت ان لي والدة ضعيفة وقد لبس عليها في امر صلوتها شيء وقد بعثتني اليك اسئلك فاجابتها عن ذلك ثم ثنت فاجابت
ثم ثلثت فاجابت الى ان عشرت فاجابت ثم خجلت من الكثرة فقالت لا اشق عليك يا ابنة رسول الله ص قالت فاطمة سلام الله تعالى
عليها هاتي وسلي عما بدا لك ارايت من اكترى يوما يصعد الى سطح بحمل ثقيل وكراه مائة الف دينار ايثقل عليه فقالت لا فقالت اكريت
انا لكل مسئلة باكثر من ملأ ما بين الثرى الى العرش لؤلؤا فاحرى ان لا يثقل علي بل قال شيخنا المشار اليه بعد ان اورد هذا الخبر

عن التحصيل والاشتغال بغير العلم ومقدماته فقد صار من اعظم العصيان وان كان بصورة العبادة من المعاملة الفقهاء او قراءة

القرآن فمن اعظم الخسران التقصير في السعي الى هذه الدرجات والحرمان عن ادراك تلك السعادات وان هو الا من همم قاصرة

تشبه همم الحيوان او انظار خاسرة كانظار النسوان ومعاشرة تتكدر بها نفائس جواهر حقيقة الانسان في عالم الطبيعة البشرية بها

الا وكثرة ما يغلي الاثمان ولكن الاشكال والداء العضال في تحصيل هذه ونصفيتها الطويلة التي بها يترتب تلك الاثار وتتم عظمة

هذه الاشجار فلقد قل التحصيل القليل من قليل الناس ان يكون مبنيا على هذا الاساس فاجتهد في تحصيل هذه المرتبة واعرض

عما سواها واتبع فيما اتاك الله الدار الآخرة ولا تنساها وشد الوثاق والنطاق لاداء التكاليف الالهية فانها على بعض

التفاسير قد عرضت على السموات والارض فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا فاي بيان بان

بيان واي تبيان باي تبيان يطيق التحرير عن اهل عسر وقع التكاليف مع ضعف بنيان الانسان في غاية فلا يدخل تحت الامكان كما هو

مقتضى قول سيدنا السجاد وزين العباد عليه الآلاف التحية من رب العباد اللهم انك من الضعف خلقتنا وعلى الوهن بنيتنا ومن

ماء مهين ابتدأتنا وحالته في عدم التمكن من حمل ثقل المجاهدة وغاية التكاليف الالهية مثل جناح الذباب بل البعوضة

وانظر الى ما التبيين ان الانسان من ضعف عنصره لا يطيق حال المرض للصيانة والتحفظ عما ذكر بل يضره فكثيرا ما يقدم على الاكل

والشرب بما يضره بل يوجب هلاكه بل اكثرها باكل بعض السموم من جهة قليل من الغضب فمن اين يقدر على تحمل خلاف المنع على

هذا السياق والمساق فكيف يمكن ان يتحمل الغضب لشدة ترك الشهوات طول العمر فبلغ عن ولوع النفس في هواها وتلون

المضرة في هوسها وما لها معين يحثها على حصول الهوى وبحسنه عندها ويجد بجد وبذكر يعد وهو الشيطان فهما عدوان

واحدهما النفس لانها عدو من داخل واللص الداخل داء عضال قال الشاعر نفسي الى ما ضرني داعي تكثر اسقامي واوجاعي

كيف احتيالي من عدوي اذا كان عدوي بين اضلاعي والمرجع الى اشتداد عسر اطاعة الله سبحانه لكونها مخالفة للشهوات

النفسانية والنفس مصرة في متابعة الشهوات بل هي اسيرة للمشتهيات لا يمكن عادة من مخالفتها والشيطان يوجد اصرار النفس

على متابعة الشهوات فانه يحث النفس على متابعة الشهوات ويحسن متابعة الشيطان عنده وعند النفس ويجد بجد ويذكر

نفعها لكن القائل قد اخل بضعف عنصر الانسان في الغاية وتقدم كلام مولينا سيد السجاد وزين العباد عليه الالوف التحية

من رب العباد فيزداد الاشتداد في الاطاعة فالامر من قبيل ضوء المعتضي في الغاية ونهاية قوة المانع فكيف يمكن الاطاعة

لكن نقول ان وضع ما يأتي مما ذكر انما هو شدة عسر الاطاعة ولا يثبت بذلك امتناع الاطاعة وكون التكليف بما لا يطاق كيف

لا وقد وقع الاطاعة على حسب ما يقتضيه استعداد الانسان من بعض الابرار ومن غيرهم نعم مقتضى ما ذكره القائل شدة

العسر في الاطاعة ولا باس به فما ذكره من ان النفس اضر من الشيطان لكونها من قبيل اللص الداخل مدخول بان الشيطان ايضا من

قبيل اللص الداخل غاية الامر ان دخوله بالعرض بخلاف النفس فان دخولها بالذات لكنه لا يوجب الفرق والامر ظاهر وقال الشاعر

اني بليت باربع ما سلطت الا لعظم بليتي وشقاوتي ابليس والدنيا والنفس والهوى كيف الخلاص وكلهم اعدائي ابليس

يسلك في طريق المهالك والنفس تأمرني بكل بلائي وارى الهوى تدعو اليه خواطري والغي في ظلم الشبهات والاراء و

تركتني في الهم مكتفيا وقال الناس انك ثائر تنيل طلبا ورخارف الدنيا تقول اما ترى تحريه وحسن ملابسي وبهائي وحجود

هم احاطوا بي ورقابتي يا عدتي في شدتي ورخائي وقال من قد اعل بضعف عنصر الانسان في الابتلاء بالنفس الا بالاسط

شهواتها فذكر الهوى مضافا الى النفس كما ترى فتأمل والدنيا المعشوقة وفخارفها كرشد الموله بيسير للزخارف لذا

نقول لكنك خبير بان خلقة الزخارف لا يكون من جهة ابتلاء الانسان بالبلاء محصور في ابليس والهوى بناء على كون الهوى منوطة

بالخلقة كما يرشد اليه اختلاف الناس في الشهوات لكن يمكن ان يقال ان مقتضى قوله سبحانه انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم

ايهم احسن عملا كون خلقة الزخارف من جهة الابتلاء فتأمل ومن كون في الهم مكتفيا الظاهر رجوع الضمير في تركتني فكذا في

قالت الى الزخارف لكن المعنى غير مناسب ويمكن ان يكون تركتني من باب الخطاب شيئا او يكون غلطا عن تلك يكون الامر في تركتني وقلت

عرضا الى الله جل وعلا نظير ما قيل دو ضعيف ناتمنه سيدم منكفي بازمنكوي كه زامر تركي هشيا نياش وكذا ما قيل در دهر كه

هر آینه جا دادم تمامی کوئی کسیست اگر بنداو کام تمامی لکن العبارة لا تساعد لذلك قوله وایاك ان تبتلی بالبلاء منضایح مما یظهر مما مر
من ان غاية الامر اشتداد عسر الاطاعة ولا يلزم التكليف بما لا يطاق بل الاجور الموعودة على الاطاعة لا تبقيها من اشتداد عسر الاطاعة
ولا يخفى عليك ان اشتداد عسر الاطاعة ومجموع التكاليف يرشد ارشادا كاملا الى فساد القول بحكم العقل بقبح التكليف باحاد
التكاليف العسرة وكيف كان وقد ذكرنا شطرا من الكلام في عسر التكاليف وغيره في اخر الرسالة المعمولة في شرح الحال في عبارة عاشورا
ولكن نقول كما ذكرنا هنا ان كثيرا من افراد الانسان قد بلغوا مبلغا عظيما من التقوى والمجاهدة اتى غاية التكاليف وتحمل شدائد
الزهد كما هو المذكور في احوالهم المسموع من اوصافهم حتى ان يعسوب الدين وسيد الوصيين مولينا امير المؤمنين صلوات الله تعالى وسلامه
عليه قد جرى على بعضهم وبيان اوصافهم على ما ذكره في اخر نهج البلاغة قال عم كان لي فيما مضى اخ في الله يعظمه في عيني صغر الدنيا
في عينه وكان خارجا من سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجد ولا يكثر اذا وجد وكان اكثر دهره صامتا فان قال بذ القائلين ونقع غليل
السائلين وكان ضعيفا مستضعفا فان جاء الجد فهو ليث غاد وصل واد لا يدلي بحجة حتى ياتي قاضيا وكان لا يلوم احدا على ما يجد العذر
حتى يسمع اعتذاره وكان لا يشكو وجعا الا عند برئه وكان يقول ما يفعل ولا يقول ما لا يفعل وكان ان غلب على الكلام لم يغلب على
السكوت وكان على ما يسمع احرص منه على ما يتكلم وكان اذا بدهه امران نظر ايهما اقرب الى الهوى فخالفه فقال عم فعليكم بهذه الخلائق فالزموها
وتنافسوا فيها فان لم تستطيعوها فاعلموا ان اخذ القليل خير من ترك الكثير هذا لو لم يكن المراد من الموصوف واحدا من الانبياء او الاوصياء
صلوات الله تعالى عليهم اجمعين فليس الامر من قبيل التكليف بما لا يطاق بل لا بد من شدة السعي في المجاهدة ولا باس بشدة عسر اداء
التكاليف فانها من باب الترتيب على ما حققناه في محله وكلما كان صفات المربي ازيد واعلى يكون تربيته اوعر واعسر فكيف لا يكون
اداء التكاليف الالهية في غاية المشقة مع عدم تناهي صفاته الكمالية وبلوغ كل من صفاته كمال الحد الكمال مضافا الى ان التكاليف
الالهية على حسب المصالح والمفاسد الواقعية وكمال المصالح والمفاسد الواقعية في مقتضى الامر والنهي غير مربوط بجعل الشارع
وتعسيره وبعد ذلك بتقوى الله سبحانه والتفرغ اليه هو حسبك ونعم الوكيل والكفيل ولا بد من مواظبة الله سبحانه في اقضايا
من باب مجازاة الاعمال من لم يحصل له التجارب صحة التجارب حتى يرى في نفوالك ونفرغك اليه سبحانه واوصيك ايضا بتصفية الاخلاق
وتخلية الطبيعة عن الرذائل وحسن المعاشرة فانه لولا ذلك لما يثمر العلم والتقوى الا مهانة وسفاهة في الدنيا وخسرانا في الاخرة
وحسن المعاشرة امر دقيق في غاية الدقة ولم يدون له علم بل لا يمكن تدوينه وعلم الاخلاق الا على خصوصيات المواد ردوا الكافل
تصرف الطبيعة نعم علم الاخلاق يكفل كثيرا من مراحله بقي انه قد اعجبني ان اذكر طائفة من الاخبار فقد روى الكليني نقلا باسناده عن ابي
عبد الله عم اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود عم لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا
بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي عن قلوبهم و
روى الصدوق نقلا باسناده عن ابي الحسن الرضا عم قال لا تنظروا الى كثرة صلاتهم وصومهم ولكن انظروا الى صدق الحديث واداء
الامانة وروى الصدوق ايضا في الخصال في مرسل اسمعيل بن مهران وعلي بن اسباط عن ابي عبد الله عم قال ان من العلماء من
يحب ان يخزن علمه ولا يؤخذ عنه فذاك في الدرك الاسفل من النار ومن العلماء من اذا وعظ عنف فذاك في الدرك الثاني من النار
ومن العلماء من يرى ان يضع العلم عند ذوي الثروة والشرف ولا يرى له في المساكين وضعا فذاك في الدرك الثالث من النار ومن
العلماء من يذهب في علمه مذهب الجبابرة والسلاطين فان رد عليه شيء من قوله او قصر في شيء من امره غضب فذاك في الدرك الرابع من النار
ومن العلماء من يطلب احاديث اليهود والنصارى ليغزر به علمه ويكثر به حديثه فذاك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يضع
نفسه للفتيا ويقول سلوني ولعله لا يصيب حرفا واحدا والله لا يحب المتكلفين فذاك في الدرك السادس من النار ومن العلماء من
يتخذ علمه مروة وعقلا فذاك في الدرك السابع من النار وروى الصدوق في الخصال ايضا بسنده عن كميل بن زياد النخعي عن امير
المؤمنين عم انه قال يا كميل ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها احفظ عني ما اقول لك الناس ثلثة عالم رباني ومتعلم على سبيل النجاة وهمج
رعاع اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وانت
تحرس المال والمال تنقصه النفقة والعلم يزكوا على الانفاق يا كميل العلم دين يدان الله به يكسب الانسان الطاعة في حيوته وجميل

الا مدمنه بعد وفاته بالكلية مات خزان الاموال وهم احياء والعلماء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة وامثالهم في القلوب موجودة ها ان
هنا واشار بيده الى صدره لعلما جما لو اصبت له حملة بلى اصبت لقنا غير مامون يستعمل آلة الدين في الدنيا ويستظهر بحجج الله على خلقه
وبنعمه على عباده او منقادا لحملة الحق لا بصيرة له في احنائه ينقدح الشك في قلبه باول عارض من شبهة الا لا ذا ولا ذاك او منهوما باللذات سلس القياد
للشهوات او مغرى بالجمع والادخار ليسا من رعاة الدين في شيء اقرب شيء شبها بهما الانعام السائمة كذلك يموت العلم بموت حامليه اللهم بلى لا تخلو
الارض من قائم لله بحجة ظاهر او مشهورا او خائف مغمور لئلا تبطل حجج الله وبيناته واين اولئك الاقلون عددا الاعظمون خطرا بهم
يحفظ الله حججه وبيناته حتى يودعوها نظراءهم ويزرعوها في قلوب اشباههم هجم بهم العلم على حقائق الامور وباشروا روح اليقين
واستلانوا ما استوعره المترفون وانسوا بما استوحش منه الجاهلون وصحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة بالمحل الاعلى اولئك
خلفاء الله في ارضه والدعاة الى دينه آه آه شوقا الى رؤيتهم وقد روى الطبرسي في الاحتجاج عن مولانا الرضا انه قال قال علي بن الحسين اذا
رأيتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها
لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن
المال الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر من ينبو عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها
محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقدة عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون
ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا امع هواه يكون على عقله او يكون
مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والاخرة يترك الدنيا للدنيا ويرى ان
لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم
فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو
يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد شقي من اجلها فاولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم
واعد لهم عذابا اليما ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا الله يرى الذل مع الحق
اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعيم في دار لا تبيد ولا تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها
ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلكم الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم به فتوسلوا فانه لا ترد
له دعوة ولا يخيب له طلبة وايم الله ان كلا من الخبرين الاخيرين ولا سيما الاخير من حيث علو مفاده في حد الاعجاز حيث ان بعض الفقرات
من حيث علو مفاده لا يمكن صدوره عن غير الله سبحانه واوليائه وقد ذكر في بعض الاخبار علو مضمونها موجبا للايمان بعض ما ذكر
اما بيان مخاسن الصفات المذكورة في كلام بعض على ما حكي على ما ينتهي الى سبعة وعشرين صفة موجبا للايمان ببعض قد فرغ منه ابن محمد مهدي
ابو ذر الشريف حامدا الله المحسن الجميل المفضل المنعام المتكرم على العباد بوفور الانعام والنعم الجسام والمدلهم بالبشرى الانعام المتفرد بالجلال والاكرام والمتوحد بالعز
والاعظام الذي لا يبلغ كنه ذاته الاوهام ويعلم ما يحمل الارحام وما تغيض وما تزداد الارحام بحقائق البلاد والا بحقائق شيء من الشركاء والانصار قدر على
العباد بنيان الطعام والشراب وهيأ لهم كشف الغطاء عن وجوه الحلال والحرام ومصليا على نبيه سيد الانام الذي حلل لهم الحلال وحرم الحرام الى قيام الساعة
وبقاء القيامة والعترة الطاهرة صابرا ومصابيح الدجى واعلام الهدى وعلى آله السادة الكرام ذوي الفخر العظام ومصابيح الظلام والمخصوصين بعلو الذرية والرتبة في
عباد الله الملك العلام وبذلوا الجهد في غاية الجهد بالابرام وبعد مستجيل التقوى ومراتب الحلم ولهم مكارم الاخلاق وكرائم الشيم وهم متبتلون
بالغرض من جميع الاشياء وقد تخلقوا بصبر الجهاد في غاية الشتاء وهم الساعة العظام للاسلام سماء علمهم بالمسئلة طيقة التبليغ وحكام الاحكام مزيلة
الغفلة عن غاية الاحكام الذي هو الولي والمؤمنين لامر الامام وكان الرسول في السر والكلام وصدق الملة البيضاء بنصل الكفرة اللئام ونشفيع
المحرمة في القيامة وساعة الغفلة وان يغفر لي الذنوب والآثام التي احتطبتها بتوالي الليالي والايام واكتسبتها بتناوب الشهور والاعوام وان يدخلني
جنته فيها قائما بالسلام وتفضل علي في مخاصمة الشيطان الدائم الخصام ويجيرني
الغرور بعد الدنيا التي هي على التداعي والانصرام وعليه
التوكل وبه الاعتصام في كل مقام

حرره ...
١٣١٢

قد تم تصحيح
الكتاب المستطاب الذي هو
مستغن بحسن البيان عن الاطناب الموسوم بجامع
السعادات في تهذيب الاخلاق
جناب الفاضل العالم المتبحر ... تعالى ... الحاج محمد حسن الكرماني
... ونفعنا الله بعلمه ... في سنة عشر و
ثلاثمائة بعد الالف
من الهجرة